



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Latinità e Medioevo

Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura
dell'età tardo-antica, medievale e umanistica
Coordinatore: Prof. Giulio d'Onofrio

Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale tra il Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica dell'Università di Salerno e il Programa de Doctorado en Cultures en contacte a la Mediterrània Antiga, Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana, Universitat Autònoma de Barcelona (Spagna)

L'etica in Nicola di Ockham: aspetti filosofici ed antropologici

Tutor:

Prof.ssa Valeria Sorge - Dipartimento di Filosofia "Antonio Aliotta" - Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Prof. José Martínez Gázquez - Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana - Universitat Autònoma de Barcelona

Co-tutor:

Prof. Alessandro Musco - Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee - Università degli Studi di Palermo

Prof. Óscar De la Cruz Palma - Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana - Universitat Autònoma de Barcelona

Dottoranda: Giuliana Musotto

Anno Accademico 2008 – 2009

*Ai miei genitori, per gli occhi con cui mi
guardano e per il loro amore che, ogni giorno,
mi permette di vivere*

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare il professore Alessandro Musco per avermi sostenuta, nel corso dell'intero lavoro, con i suoi preziosi consigli, il suo sapere e con il suo costante incoraggiamento. Nei suoi confronti vorrei esprimere la mia più profonda e sincera gratitudine e vorrei anche ringraziarlo per avere creato l'Officina di Studi Medievali di Palermo che, con i suoi libri, le sue risorse e con l'esperienza di quanti la frequentano, è diventata un luogo e uno strumento imprescindibile per noi studenti palermitani.

Ringrazio la professoressa Valeria Sorge per la qualità della sua lettura e il valore dei suoi consigli e il professore José Martínez Guazquez per avermi accolta tra i suoi studenti e per la sua gentile e generosa disponibilità.

Nei confronti di Óscar De la Cruz Palma la mia gratitudine resta senza parole. Un amico, un maestro, un esempio di studio, di competenza e di umanità. A lui il mio più sentito grazie.

Ringrazio anche i professori Giulio D'Onofrio, Armando Bisanti, Alexander Fidora, Cándida Ferrero Hernández, Valerio Napoli, Carla Miceli e le colleghe Iole Turco e Silvia Loisi.

La mia riconoscenza va anche e principalmente a Ivana, per l'affetto e l'amicizia con cui mi sostiene e mi consiglia e a Fabio, per il suo esserci, il suo amore e per la fiducia incondizionata che ripone in me.

Indice

PREMESSA.....	7
ABBREVIAZIONI.....	10
I. NICOLA DI OCKHAM.....	11
I. 1. OPERE DI NICOLA DI OCKHAM.....	12
I. 2. CATALOGO DELLE OPERE.....	12
II. QUADRO STORICO DELLA CONDANNA DEL 1277.....	16
II. 1. ANTECEDENTI DELLA CONDANNA DEL 1277.....	17
II. 2. LA BOLLA PAPAIE «PARENS SCIENTIARUM».....	18
II. 3. TRA IL 1225 E IL 1280.....	20
II. 4. LO STATUTUM DEL 1272.....	23
III. CONTENUTI DELLA CONDANNA DEL 7 MARZO 1277.....	24
III. 1. CAUSE DELLA CONDANNA DEL 1277.....	26
IV. LA PROPOSIZIONE NUMERO 181 DELLA CONDANNA DEL 1277.....	31
IV. 1. RAIMONDO LULLO E LA CONDANNA DEL 1277.....	33
IV. 2. TOMMASO D'ACQUINO E SIGERI DI BRABANTE: LA PROPOSIZIONE NUMERO 181.....	35
IV. 3. DIFFICOLTÀ NELLO STUDIO DELLA CONDANNA DEL 1277.....	36
V. REDAZIONE DEL MANOSCRITTO DI ERLANGEN, UNIVERSITÄTSBIBL. 251.....	37
VI. RAIMONDO LULLO E IL MANOSCRITTO DI ERLANGEN.....	38
VII. NICOLA DI OCKHAM E LA CONDANNA DEL 1277.....	46
VIII. CONCLUSIONI PRIMA PARTE.....	48
IX. L'AMICIZIA NEL MEDIOEVO.....	51
X. IL PROBLEMA DELL'AMORE NEL MEDIOEVO.....	69
XI. LE QUAESTIONES DISPUTATAE <i>DE DILECTIONE DEI</i>	75

XI. 1 PRIMA QUAESTIO (Q. 161).....	80
XI. 1a L'AMORE NATURALE	91
XI. 1b CONCLUSIONI.....	100
XI. 2 SECONDA QUAESTIO (Q. 162).....	104
XI. 3 TERZA QUAESTIO (Q. 163)	114
XI. 4 QUARTA QUAESTIO (Q. 164)	124
XII. CONCLUSIONI.....	137
XIII. LA PLURALITÀ DELLE FORME SOSTANZIALI	139
XIII. 1. LA QUAESTIO OKHAM CONTRA DETERMINATIONEM SUTTONIS CIRCA QUAESTIONEM DE UNITATE FORMAE.....	139
XIII. 1a PATERNITÀ DELLA <i>QUAESTIO OKHAM CONTRA DETERMINATIONEM SUTTONIS CIRCA QUAESTIONEM DE UNITATE FORMAE</i>	141
XIII. 1b TEMA E NATURA DELLA <i>QUAESTIO OKHAM CONTRA DETERMINATIONEM SUTTONIS CIRCA QUAESTIONEM DE UNITATE FORMAE</i>	143
XIII. 2. LE QUAESTIONES DISPUTATE DE TRADUCTIONE HUMANAЕ NATURAE A PRIMO PARENTE	148
XIII. 2a PATERNITÀ DELLE <i>QUAESTIONES DISPUTATE DE TRADUCTIONE HUMANAЕ NATURAE A PRIMO PARENTE</i>	148
XIII. 2b TEMA E NATURA DELLE <i>QUAESTIONES DISPUTATE DE TRADUCTIONE HUMANAЕ NATURAE A PRIMO PARENTE</i>	149
XIII. 3. TOMMASO SUTTON E LE FORME SOSTANZIALI	152
XIII. 4. NICOLA DI OCKHAM E LE FORME SOSTANZIALI	153
XIII. 5. LE RATIONES SEMINALES	160
XIV. LA MATERNITÀ ATTIVA DI MARIA.....	162
XV. LA PROSPETTIVA CRISTOLOGICA.....	165
XVI. CONCLUSIONES.....	173
APPENDICE: CATALOGO DEI MANOSCRITTI.....	181
BIBLIOGRAFIA	192
OPERE.....	192

TRADUZIONI ITALIANE DELLE OPERE.....	195
MANOSCRITTI.....	196
STUDI.....	197

PREMESSA

Il presente lavoro di ricerca, che rientra nel programma di dottorato dell'Università degli studi di Salerno in co-tutela con l'Universitat Autònoma de Barcelona, vuole essere uno studio sugli aspetti filosofici ed antropologici della dottrina etica di Nicola di Ockham alla luce della condanna parigina del 1277. Il suo scopo è quindi quello di spiegare, partendo dall'analisi dell'ambiente intellettuale di Parigi e Oxford negli anni in cui è vissuto Nicola di Ockham, come nasce e si sviluppa l'idea di amicizia nel medioevo, per giungere alla dottrina vera e propria di Nicola di Ockham.

Si riporta inoltre il catalogo dei manoscritti contenenti le opere di Nicola di Ockham in quanto, essendo molto poche le opere edite di questo maestro francescano, sarebbe utile che qualcuno, o più specificamente io stessa in un secondo momento, ne curasse l'edizione critica in modo da rendere accessibile a tutti gli studiosi interessati, il pensiero e la dottrina elaborata da questo autore francescano.

Si è ritenuto utile ricostruire il quadro storico della condanna del 1277 per meglio comprendere le dinamiche storico-dottrinali che spinsero il vescovo di Parigi, Étienne Tempier, a bandire 219 proposizioni presenti negli scritti dei maestri delle arti di quegli anni e che non solo suscitarono tante polemiche e disaccordi nel mondo universitario ed ecclesiastico, ma influenzarono anche il pensiero di un intero secolo. La condanna del 1277 infatti non rimase circoscritta all'ambiente universitario parigino, ma ebbe una grande eco nel resto del mondo universitario e ad Oxford, nella cui facoltà teologica insegnò proprio in quegli anni Nicola di Ockham.

In questa prima fase della ricerca lo scopo che si è cercato di raggiungere è stato quello di analizzare la proposizione numero 181 della condanna (*castitas non est maius bonum quam perfecta abstinencia et caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia*) per dimostrare come Nicola di Ockham rimanga estraneo ad essa e come invece ebbe delle ripercussioni nel pensiero di Raimondo Lullo.

Nello svolgimento di questa prima parte del lavoro, infine, si è ritenuto opportuno mettere in relazione la condanna del 1277 con Raimondo Lullo in quanto quest'ultimo, con la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, è

un testimone imprescindibile di quell'evento, ma soprattutto perché la proposizione numero 181 appare per la prima volta nella sua completezza nella tradizione manoscritta di cui Lullo fa parte.

La seconda parte del lavoro è dedicata all'esame della dottrina vera e propria di Nicola di Ockham indagandone gli aspetti sia filosofici sia antropologici dell'etica. In un primo momento ci si è occupati dell'indagine del concetto di amicizia nel mondo greco-romano, e in particolare in Aristotele, da cui appunto si crede che derivi tutta la speculazione successiva intorno a tale argomento e in Cicerone, soffermandosi sul pensiero di Tommaso d'Aquino e sulla concezione della ~~phil~~ in Agostino d'Ippona e Bonaventura da Bagnoreggio. È stato affrontato anche il "problema" dell'amore nel medioevo, alla luce di una concezione dell'amore indipendente dal pensiero aristotelico, esaminando il percorso che filosofi e teologi del XIII secolo hanno compiuto per elaborare le loro conclusioni in merito, per giungere infine all'analisi del modo in cui Nicola di Ockham ha affrontato una tale questione.

In un secondo momento si è entrati nel merito della speculazione filosofica e teologica di Nicola di Ockham, alla luce della lettura e dell'analisi degli scritti a cui si è potuto accedere. Sono state indagate in questo modo, la dottrina dell'amore, della pluralità delle forme sostanziali e delle *rationes seminales*, della maternità attiva di Maria, la prospettiva cristologica e quindi anche il concetto di *veritas humanae naturae*.

Il presente lavoro non ha la pretesa di esaurire il pensiero di Nicola di Ockham né di fornire un quadro completo ed esaustivo delle dottrine da lui elaborate e sviluppate, soprattutto in considerazione del fatto che non sono stati letti ed analizzati tutti gli scritti del maestro francescano, ma solo il *Commentarium in quattuor libros Sententiarum*, le questioni disputate *De dilectione Dei* e *De traductione humanae naturae a primo parente* e la *Quaestio Okham contra determinationem Suttonis circa quaestionem de unitate formae*. L'obiettivo che ci si è prefissati è stato quello di tentare di dare la dignità storica, filosofica e teologica che merita al pensiero di questo frate minore poco studiato, ma il cui pensiero – insieme a quello degli altri francescani che vissero nello stesso periodo – riveste non poca importanza nell'evoluzione dottrinale che va dalle grandi sintesi elaborate da San

Bonaventura e da San Tommaso a quella presentata pochi anni dopo da Duns
Scoto.

ABBREVIAZIONI

- AFH = Archivum franciscanum historicum, Grottaferrata (Roma)
- AHDL = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, Paris
- ALKG = Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters, Freiburg 1885 - 1900
- BSFS = British Society of Franciscan Studies, Aberdeen 1908 – 1937
- BThAM = Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale, Louvain 1929 -1996
- CL = Collectanea francescana, Roma -Assisi
- CUP = Chartularium universitatis Parisiensis, éd. H. Denifle et É. Châtelain, Paris, Delalain 1889
- DBN = Dictionary of National Biography, Oxford
- DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1930-1974
- ETL = Ephemerides theologicae lovanienses, Louvain
- LTK = Lexicon für theologie und kirche, Freiburg/Brsg
- LMA = Lexikon des mittelalters, München –Zürich, 1980-1998, IX vols
- MEL = Medioevo Latino, Firenze
- MF = Miscellanea francescana, Foligno –Assisi –Roma
- MS = Mediaeval studies, Toronto (Pontifical institute of mediaeval studies)
- ROL = Raimundi Lulli Opera latina, I-V, Palma de Maiorica 1959-1967, VIss. Corpus christianorum continuatio maedievalis (CCCM), Brepols, Turnhout 1975ss.
- RSPT = Reveu des sciencies philosophiques et théologiques, Paris
- RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain
- SENT. = Commentarium in quatuor libros Sententiarum
- ZKTh = Zeitschrift für Katholische Theologie, Wien

I. NICOLA DI OCKHAM

Nicola di Ockham (c. 1242- c. 1320), apparteneva all'ordine francescano e certamente alla Provincia di Inghilterra. Egli studiò ad Oxford fino al 1270 quando, come prevedevano le norme del tempo, venne inviato dai superiori provinciali dell'Ordine dei Predicatori a Parigi per ottenere il titolo di "cursore" o "baccelliere biblico". Rimase lì per quattro anni (fino al 1274).

Tornato ad Oxford per completare gli studi (che durarono 13 anni, fino al 1286), seguendo l'iter accademico del tempo, divenne Maestro (Lector o Doctor).

Fu reggente nella facoltà di Teologia di Oxford dal dicembre del 1286 al 1288 dove rimase anche in seguito come maestro non reggente (1290).

Si trasferì a Londra come guardiano del Convento, dove sicuramente si trovava nel 1294.¹

Si può risalire agli avvenimenti che scandirono la vita di Nicola di Ockham non sempre grazie all'ausilio di documenti che con certezza ne attestino la datazione, ma spesso grazie anche alla ricostruzione del quadro storico nel quale la vita di questo maestro francescano si inserisce.

Così per esempio si conosce con certezza la data esatta dell'*inceptio* di Nicola di Ockham - dicembre 1286 -, grazie ad un documento conservato nel Merton College di Oxford.² A partire da questo dato, procedendo a ritroso, si deduce che: essendo l'*inceptio* l'atto magistrale con cui uno studente riceveva il titolo finale di maestro e essendo la durata del *cursus* universitario di circa tredici anni, Nicola di Ockham ottenne il titolo di baccelliere biblico nel 1274 quindi, concluse la parte iniziale dei suoi studi nel 1270.

Gli avvenimenti della sua vita posteriori a questa data sono a noi sconosciuti, tranne l'anno della sua morte grazie ad un epitaffio presente in un sepolcro della città di Capua che dice: «Hic iacet corpus excellentissimi doctoris et inceptoris Ocham Anglici, Ordinis Minorum, qui obiit hic tempore Ioannis Papae XXII et domini regis Roberti, et hic composuit Dialogum de

¹ Per ulteriori approfondimenti sulla vita di Nicola di Ockham si veda: C. SACO ALARCÓN, "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras" in *Antoniano* 53 (1978), pp. 493-573; s. v. "Nikolaus von Ockham" in *LMA VI*, cols. 1185-1186.

² Merton College Muniments n. 3616.

potestate Ecclesiae. Obiit autem die 20 septembris anno 1320». Questo epitaffio non può riferirsi a Guglielmo di Ockham, come potrebbe sembrare a prima vista, in quanto Guglielmo morì a Monaco nel 1347 e fu sepolto in un convento francescano di questa città come dimostra l'epitaffio del suo sepolcro: «Anno Domini 1347 decimo aprilis obiit eximius doctor sacrae theologiae, frater Guglhelmus dictus Occam de Anglia».³

I. 1. OPERE DI NICOLA DI OCKHAM

Le opere di Nicola di Ockham sono per lo più inedite. Esistono solo le edizioni critiche di due gruppi di *Quaestiones disputatae*: "De dilectione Dei" e "De traductione humanae naturae a primo parente",⁴ curate da César Saco Alarcón. Le questioni disputate si trovano tutte in uno stesso manoscritto (Assisi Biblioteca Municipale 158) e sono 12. Di queste, un gruppo di quattro questioni e uno di sei, sono state raggruppate da Alarcón in quanto esse costituiscono un tutto organico perché indipendenti dalle altre per l'oggetto che trattano e per il loro contenuto dottrinale.

Dalle ricerche svolte e dallo studio dei cataloghi di alcune biblioteche italiane, inglesi e francesi è emerso che le opere di Nicola di Ockham, a parte le dieci questioni disputate editate da Alarcón, si possono incontrare tutte in svariati manoscritti.

I. 2. CATALOGO DELLE OPERE

Le opere vengono elencate secondo l'ordine cronologico dei manoscritti.

La numerazione invece è una proposta che deriva dall'analisi dei dati biografici dell'autore. I manoscritti, infatti, presentano come datazione solo il secolo di stesura (XIII e XIV), senza specificarne l'anno. Per cui si potrebbero ordinare le opere deducendone il periodo di redazione in base agli avvenimenti che hanno scandito la vita di Nicola di Ockham. Così, per esempio, si indica col numero 1 il *Commentarium in Quattuor Libros Sententiarum* in quanto,

³ SACO ALARCÓN C., *Nicolás de Ockham*, op.cit., pp. 528-531.

⁴ *Nicolai de Ockham OFM Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, cura et studio Caesaris Saco Alarcón OFM, Grottaferrata (Romae) 1981; C. S. ALARCÓN, *Nicolai de Ockham OFM Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*, Grottaferrata (Romae) 1993.

come prevedevano le norme del tempo, per conseguire il titolo di Lector, Doctor o Maestro in teologia lo studente doveva prima ottenere il titolo di baccelliere sentenziario attraverso la lettura e il commento delle Sentenze di Pietro Lombardo. Allo stesso modo seguono le *Quaestiones disputatae* poiché, essendo quello della questione disputata il metodo d'insegnamento proprio delle università medievali, esse vennero esposte e redatte durante gli anni dell'insegnamento nella facoltà teologica di Oxford.

1. *Commentarium in quattuor libros Sententiarum* (Sent.):

Ms. Assisi, Bibl. Com. 152 (lib. I);

Ms. Assisi, Bibl. Com. 165 (lib. I, II, IV) [Abbreviatio Bonaventurae];

Ms. Assisi, Bibl. Com. 671 (lib. II);

Ms. Cambridge, Caius Coll. 319 (lib. II, III);

Ms. Cesena, Bibl. Malatestiana, Plut. 18. 3 (lib. I, II, III) [Abbreviatio Bonaventurae];

Ms. Firenze, Bibl. Naz. Conv. Soppr. G. 5858 (lib. I, II);

Ms. Oxford, Merton Coll. 134 (lib. I, II, III, IV);

Ms. Paris, Mazarine 925 (lib. II);

Ms. Sarnano E. 82 (lib. I, II, III, IV) [Abbreviatio Bonaventurae];

Ms. Vat. Ottob. lat. 623 (lib. I, II, III, IV).

Edizioni

lib. I d. 3 a.1 q. 2: DANIELS A., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm*, Münster: Aschendorffschen, 1909, p. 82-83;

lib. I d. 5 a. 1 q. 3: SCHMAUS M., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin u. Duns Scotus, Tl. 2. Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge 29)*, Münster 1930, nota 44;

lib. I d. 5 a. 2 q. 1: SCHMAUS M., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin u. Duns*

Scotus, Tl. 2. Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge 29), Münster 1930, p. 58 nota 34;

lib. I d. 7 q. 1: SCHMAUS M., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin u. Duns Scotus, Tl. 2. Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge 29)*, Münster 1930, p. 102 nota 95;

lib. I d. 10 q. 1: SCHMAUS M., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin u. Duns Scotus, Tl. 2. Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge 29)*, Münster 1930, p. 191 nota 18;

lib. I d. 11 q. 1-2: SCHMAUS M., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin u. Duns Scotus, Tl. 2. Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge 29)*, Münster 1930, p. 299-300 nota 58-59;

lib. II d. 39 a.1 q. 1-5: LOTTIN O., *Psychologie et morale aux 12. et 13. siecles II*, Gembloux: Duculot, 1948, pp. 333-335;

lib. II d. 39 a. 2 q. 1-4: LOTTIN O., *Psychologie et morale aux 12. et 13. siecles II*, Gembloux: Duculot, 1948, p. 335-336;

lib. III d. 34 a. 1 q. 1: LOTTIN O., *Psychologie et morale IV/3-2*, p. 693;

lib. III d. 36 a. 1 q. 3: LOTTIN O., *Psychologie et morale IV/3-2*, p. 556;

lib. IV d. 17 a. 8 q. 2: HEYNCK V., "Die Kontroverse zwischen Gottfried v. Fontaines u. Bernhard v. Auvergne OP um die Lehre des hl. Thomas von der confessio informis" in FS 45 (1963) p. 32.

2. *Quaestiones Disputatae:*

2.a. *Quaestio in vesperiis N. de Hocham* (q. 123)

Ms. Biblioteca Municipale d'Assisi 158.

2.b. *De dilectione Dei* (q. 161, 162, 163, 164)

Ms. Biblioteca Municipale d'Assisi 158.

2.c. *Quaestio Hocham in vesperiis Cnol, Oxoniae. Respondit Persole* (q. H o 207)

Ms. Biblioteca Municipale d'Assisi 158.

2.d. *De traductione humanae naturae* (q. 165, 165a, 165b, 165c, 165d, 165e)

Ms. Biblioteca Municipale d'Assisi 196.

Edizioni

2.b. *Nicolai de Ockham OFM Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, cura et studio C. S. ALARCÓN, Grottaferrata 1981;

2.d. C. S. ALARCÓN, *Nicolai de Ockham OFM Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*, Grottaferrata 1993.

3. *Quattro Quaestio Okham*

Ms. Assisi, Bibl. Com. 671 (q. 133; 267; 284; 274)

4. *Opus de Verbo*

Ms. Worcester, Cathedr. Libr. Ms Q 99 f. 72rb

5. *Quaestio de pluralitate formae contra Sutton*

Ms. Biblioteca Municipale d'Assisi 196 (f. 109r-112v)

6. *Lectio Ockham*

Ms. Assisi, Bibl. Com. 158 (f. 295rb-297vb)

7. *De latitudine oppositionum*

8. *Sermones Ockham*

Ms. Worcester, Bibl. Capitulare Cathedr. Q. 74 (comprende 548 folii);

9. *Sermone di cui si conserva la reportatio*

Ms. Worcester, Cathedr. Q. 46 (f. 97v)

10. *Fr. Nicolai Minoris Replicationes*

Ms. Bibl. Nat. France 14565 (f. 173v)

Ho ritenuto opportuno nell'interesse della mia ricerca, localizzare la presenza degli scritti di Nicola di Ockham nei diversi manoscritti in cui essi sono contenuti per risalire anche alle diverse fasi della vita del maestro francescano e comprendere gli sviluppi del suo pensiero (vedi *Appendice* p. 181).

II. QUADRO STORICO DELLA CONDANNA DEL 1277

La condanna del 1277 si inserisce in un contesto storico denso di novità intellettuali nel mondo occidentale. Parigi, scenario principale dell'elaborazione della condanna, in quegli anni é il fulcro di un'intensa attività intellettuale, come il lavoro critico dell'edizione del testo biblico (la Vulgata)⁵ e la recente riscoperta, attraverso la mediazione araba e soprattutto attraverso i commentari di Averroé alle opere aristoteliche, della *Fisica* e della *Metafisica* di Aristotele, che portò ad una divisione dei maestri delle *artes liberales* dell'università di Parigi a causa di un sempre maggior interesse nei confronti della filosofia. Lo sviluppo e la diffusione di questo "nuovo" sapere portò al pericolo della subordinazione della teologia alla filosofia che fece sì che la teologia venisse insegnata nell'università parigina secondo quelli che erano i criteri scientifici della filosofia soprattutto aristotelica.

Il 7 marzo 1277 il vescovo di Parigi, Étienne Tempier, per volere di papa Giovanni XXI (Pedro Hispano, 1276-1277), condannò 219 tesi, recentemente compilate, relative a questioni e temi di insegnamento dei maestri della Facoltà delle arti dell'Università di Parigi perché ritenute eterodosse. Quella del 1277 può essere considerata la più importante condanna dottrinale della storia intellettuale del medioevo: ebbe una portata simbolica e morale che andava al di là della diocesi parigina. Sebbene la più importante, la condanna del 1277 non può essere considerato il solo atto di repressione applicato al metodo e alla diffusione universitaria del peripatetismo greco-arabo del XIII secolo.

⁵ Ancora si considerano validi i contributi apportati da Samuel Berger nei seguenti studi: "Des essais qui ont été faits a Paris au treizième siècle pour corriger le texte de la Vulgate" in *Revue de théologie et de philosophie* 16 (1883), pp. 1-26; ID. *Histoire de la Vulgate en France. Leçon d'ouverture*, Paris 1887; BERGER S., *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris 1893; ID. *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Nanceii 1893.

II. 1. ANTECEDENTI DELLA CONDANNA DEL 1277

Intorno al 1270 infatti a Parigi alcuni maestri delle arti (*artes liberales*) furono i protagonisti di una filosofia autonoma, indipendente ed incompatibile con la dottrina cristiana, che è stata definita “aristotelismo radicale”.⁶ Ad essi si opposero due gruppi di maestri: gli “aristotelici moderati”, preoccupati di uniformare la loro filosofia alle richieste del pensiero cristiano - come Tommaso d’Aquino (1225 - 1274) - e i “teologi conservatori”, fedeli alla dottrina agostiniana. Ne nacque una disputa che la Chiesa pretese di risolvere con la condanna del 1277.⁷

Già nel 1210 un sinodo riunitosi sotto la direzione di Pierre de Corbeil (1220-1222), arcivescovo di Sens, proibì su tutto il territorio parigino - pena la scomunica - l’insegnamento sia pubblico sia privato dei libri di filosofia naturale di Aristotele.⁸ Nel 1215 Robert de Courçon (1212-1218), cardinale e prelato pontificio, venne incaricato da Papa Innocenzo III (1198-1216) di riorganizzare il *cursus studiorum* dell’Università di Parigi e, agendo sulla stessa scia dell’arcivescovo di Sens, impose alla Facoltà delle arti un programma di studio restrittivo che prevedeva l’insegnamento della grammatica prisciana, della dialettica e dell’etica aristotelica, ma che proibiva ai maestri dell’università parigina di *legere*⁹ gli scritti di filosofia naturale e la

⁶ HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977, p. 7.

⁷ Questa questione in realtà non venne risolta col decreto del vescovo Tempier. Esso sicuramente arrestò lo slancio dell’aristotelismo radicale che si era sviluppato in questi anni, eliminandone i suoi principali esponenti - come Sigeri di Brabante e Boezio di Dacia - e costringendola al silenzio i loro adepti, ma sicuramente non eliminò il progresso e la diffusione del tomismo. Il tomismo fu vittima solo di un rallentamento nella sua evoluzione, ma continuò a persistere e ad alimentare le polemiche tra le scuole. All’indomani della condanna del 1277, infatti, il francescano Guglielmo de la Mare pubblicò il *Correctorium fratris Thomae* e il capitolo generale tenutosi a Strasburgo del 1282 proibì di leggere le opere di Tommaso d’Aquino senza l’ausilio di questo *Correctorium*. I Predicatori trasformarono il termine *correctorium* in *corruptorium* e opposero ad esso dei *Correctoria corruptorii*. Si giunse ad una reale risoluzione del problema che il tomismo rappresentava in quegli anni nel 1325 quando, dopo la canonizzazione di Tommaso d’Aquino (1323), Étienne de Borret, successore di Étienne Tempier, annullò la sentenza del 1277 nella misura in cui essa colpiva le tesi di San Tommaso ammettendo la libera discussione nelle scuole. Cfr. GLORIEUX P., "Étienne Tempier" in *DTC* XV, 1, Paris 1946, coll. 104-107; HISSETTE R., "Condannati per forza: fraintendimenti e forzature nel decreto del 7 marzo 1277" in CAMPANINI M., *L’intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell’Averroismo*, Bergamo 1989, p. 190.

⁸ CUP, *op. cit.*, n. 11, p. 70.

⁹ Col termine *legere* si intendeva l’insegnamento sia pubblico sia privato svolto da un maestro. Relativamente all’accezione del termine *legere*, cfr. HAMMESSE J., “El modelo escolástico de la

Metafisica di Aristotele, riferendosi probabilmente anche ai commenti di Avicenna e ad alcune opere di Al-Fârâbî.¹⁰

Sia Pierre de Corbeil sia Robert de Courçon erano stati maestri di teologia all'università di Parigi e facevano parte della schiera di "teologi tradizionalisti" che si opponevano all'attuale processo di «"dialettizzazione" della scienza sacra. Queste informazioni ci portano a credere che le prime misure ecclesiastiche contro l'"aristotelismo integrale" nel 1210 e nel 1215 avrebbero probabilmente ricevuto l'avallo di alcuni maestri di teologia di Parigi, degli antichi colleghi di Pierre e di Robert che partecipano della stessa mentalità tradizionalista che era quella propria degli uomini di Chiesa».¹¹ I teologi conservatori o tradizionalisti, infatti, erano per lo più preoccupati sia per la grande esaltazione che i maestri di teologia dimostravano avere nei confronti della filosofia, della quale, a loro avviso, essi ne facevano un uso abusivo (*theologi philosophantes*), sia perché i maestri delle arti per affrontare le tematiche teologiche si basavano sul sapere filosofico dando vita a delle vere e proprie incursioni in materia teologica (*philosophi theologizantes*).¹² Essi quindi erano spinti ad agire in tal senso per il timore che si facesse confusione nelle discipline filosofiche e teologiche e non solo per il desiderio di denunciare il pericolo che certe idee filosofiche facevano correre alla fede cristiana.

Quindi già all'inizio del XIII secolo è manifesta l'intenzione, da parte dei teologi più conservatori, di opporsi allo studio dei *libri naturales* di Aristotele all'interno dell'insegnamento corrente nella Facoltà delle arti di Parigi, ritardando così l'ingresso del *corpus* aristotelico in Occidente.

II. 2. LA BOLLA PAPAIE «PARENS SCIENTIARUM»

Nel 1231 Papa Gregorio IX pubblica la bolla *Parens scientiarum* che viene considerata dai medievisti come una sorta di *magna charta*

Lectura" in Cavallo G. – Chartier R., *Historia de la lectura*, (trad. esp.) Barcelona 2001, pp. 179-210.

¹⁰ CUP, *op. cit.*, n. 20, p. 78-79.

¹¹ PICHE D., *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur. Paris 1999, p. 154.

¹² BATAILLON L. J., "Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires" in ZIMMERMANN A., *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*, Berlin – New York 1976 (Miscellanea Mediaevalia, 10) pp.165-169.

dell'Università di Parigi.¹³ Essa, sebbene mantenga ufficialmente l'interdizione di leggere gli scritti di filosofia naturale di Aristotele, ne altera l'efficacia pratica per via delle disposizioni molto più liberali che contiene, in quanto tratta del privilegio accordato ai maestri di stabilire le *constitutiones* e le *ordinationes* inerenti al *quid legere debeant*.¹⁴ Con tale bolla, infatti, il Papa precisa che la proibizione relativa all'uso dei *libri naturales* aristotelici per l'insegnamento riguarda solo il tempo richiesto per esaminare gli scritti in questione e per purificarli da ogni sospetto d'errore. Ma, in questo modo, concede ai maestri universitari il diritto sia di decidere autonomamente il contenuto del loro insegnamento, sia di scegliere liberamente i libri da utilizzare per i loro corsi.

L'obiettivo principale di questa bolla papale, secondo Luca Bianchi,¹⁵ è quello di ristabilire l'ordine universitario dopo la protesta del 1229-1231. È un modo per assicurare il buon funzionamento della Facoltà di teologia -luogo di formazione dell'élite pensante e dirigente della cristianità latina-. Anche se, quando il papa suggerisce la ripresa dei corsi alla Facoltà delle arti sui libri naturali rivisti e corretti, il pontefice cerca nello stesso tempo di chiarire ai teologi che non spetta loro impartire un insegnamento necessario ad integrare la filosofia naturale. Gregorio IX, come testimonia una lettera che lo stesso pontefice inviò ai teologi di Parigi nel 1228 con la quale raccomandava loro di mantenere o comunque tornare al metodo e alle dottrine delle opere tradizionali

¹³ CUP, *op. cit.*, n. 79, pp. 136-139: «Gregorius IX in litteris ad magistros et scholares Parisienses directis statuta praescribit a cancellario et ab ipsis servanda tam in licentia largienda quam in aliis. Assignat libros ab artistis legendos et normam statuit a studentibus in theologica facultate sequendam».

¹⁴ CUP, *op. cit.*, p. 137: «Circa statum itaque scolarium et scholarum hec statuimus observanda, videlicet, quod quilibet cancellarius Parisiensis, deinceps creandus coram episcopo vel de ipsius mandato in capitulo Parisiensis, vocatis ad hoc et presentibus pro Universitate scolarium duobus magistris, in sua institutione jurabit quod, ad regimen theologie ac decretorum bona fide secundum conscientiam suam loco et tempore secundum statum civitatis et honorem ac honestatem facultatum ipsarum, non nisi dignis licentiam largietur, nec admittet indignos, personarum et nationum acceptione summota. (...) Cetera, quia ubi non est ordo, facile repit horror, constitutiones seu ordinationes providas faciendi, de modo et hora legendi, et quid legere debeant, ac hospitiorum textatione seu etiam interdicto, et rebelles ipsis constitutionibus vel ordinationibus per subtractionem societatis congrue castigandi, vobis concedimus facultatem».

¹⁵ BIANCHI L., "Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII^e siècle" in *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Textes réunis et édités par CL. LAFLEUR avec la collaboration de J. CARRIER. Turnhout 1997, pp.121-125: «Gregorius IX magistros in theologia Parisiis regentes monet, ne ad mundanam scientiam declinent nec verbum Dei philosophorum figmentis adulterent».

della scienza sacra,¹⁶ era preoccupato per la grande influenza che i nuovi saperi filosofici esercitavano sullo spirito dei teologi.

II. 3. TRA IL 1225 E IL 1280

Questa situazione continuò a manifestarsi, emergendo sempre più concretamente, negli anni tra il 1225 e il 1280.¹⁷ Infatti, come stabiliva l'*ordo scientiarum* medievale, in merito alle questioni teologico-filosofiche i maestri delle arti erano subordinati ai maestri di teologia, ma alcuni maestri delle arti, ormai conoscitori diretti del pensiero aristotelico, cominciarono a rivendicare il ruolo indipendente della filosofia rispetto alla teologia, sostenendo che dovesse essere insegnata indipendentemente da quest'ultima senza preoccuparsi delle conseguenze teologiche che una dottrina filosofica poteva avere.

Così nella Facoltà delle arti si sviluppò un certo desiderio di dare libero corso agli scritti aristotelici che erano stati causa di dissidio. Per esempio Ruggero Bacone (c. 1214 – 1292),¹⁸ maestro in quella stessa facoltà approssimativamente tra il 1241 e il 1247, teneva delle lezioni che integravano i *libri naturales* di Aristotele. Qualche tempo dopo probabilmente questa situazione era diventata uno stato di fatto nell'insegnamento alla Facoltà delle arti, soprattutto dopo che nel 1252 era stata accettata come una sorta di sanzione giuridica, una garanzia istituzionale. In quell'anno infatti i maestri delle arti di nazionalità inglese con la *determinatio* (esame precedente la licenziatura) impongono agli studenti della Facoltà delle arti di seguire le lezioni tenute sul *De anima* di Aristotele,¹⁹ mentre nel 1255 con lo *Statutum facultatis artium de modo docendi et regendi in artibus deque libris qui legendi*

¹⁶ CUP, *op. cit.*, n. 59, pp. 114-116: *Gregorius IX magistros in theologia Parisiis regentes monet ne ad mundanam scientiam declinent nec verbum dei philosophorum figmentis adulterent*; p. 115: «Cum enim theologiam secundum approbatas traditiones sanctorum exponere debeant, et non carnalibus armis, set Deo potentibus destruere omnem altitudinem extollemem se adversus scientiam Dei et captivum in obsequium Christi omnem reducere intellectum, ipsi doctrinis variis et peregrinis abducti redigunt caput in caudam et ancille cogunt famulari reginam, videlicet documentis terreis celeste, quod est gratie tribuendo nature».

¹⁷ BATAILLON L. J., *Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires*, *op. cit.*, pp.155-169; BIANCHI L., *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII^e siècle*, *op. cit.* pp.123-124; PICHE D., *La condamnation parisienne de 1277*, *op.cit.*, p. 156.

¹⁸ HACKETT, J., *Roger Bacon and the Sciences*, Leiden-New York-Köln 1997.

¹⁹ CUP, *op. cit.*, n. 201, pp.227-229: *Statuta artistarum nationis anglicanae de baccalareis in artibus determinandis in quadragesima*.

*essent*²⁰ vengono registrate tutte le opere aristoteliche contenute in quei tempi nel programma di studi obbligatorio.

Quindi non solo sembra superata la barriera progressivamente eretta contro l'aristotelismo all'inizio del XIII secolo, ma si viene a creare all'interno del programma universitario un *corpus* scientifico tale da indurre i maestri delle arti alla consapevolezza del valore intrinseco del filosofare ma anche della dignità della loro funzione accademica, scoprendosi come i depositari del sapere umano globale e universale che deve essere da loro trasmesso a quanti iniziano l'*iter* universitario. La facoltà delle arti si trasforma in questo modo in una vera e propria facoltà di filosofia.²¹

Possiamo dire che «lo statuto del 1255, per la situazione accademica che ha generato o sanzionato, costituisce la “prima causa” dell'atto di censura del vescovo Tempier».²²

Una data importantissima della storia dottrinale del XIII secolo è il 10 dicembre 1270, giorno in cui il vescovo Étienne Tempier emette una sentenza ufficiale con cui condanna e scomunica tredici errori dottrinali ispirati dalla filosofia pagana e tutti coloro che li avevano insegnati o sostenuti.²³

La condanna del 1270 attacca infatti alcuni degli assunti dottrinali più significativi della religione cattolica, riguardanti la teologia (rappresentazione del divino), la cosmologia (visione del mondo) e l'antropologia psicologica

²⁰ *Ibidem*, n. 246, pp. 277-279; p. 278: «*Physicam Aristotelis, metaphisicam et librum de animalibus in festo sancti Johannis Baptiste; librum celi et mundi, librum primm metheorum cum quarto in Ascensione; librum de anima, sicut naturalibus legatur, in festo Ascensionis, si autem cum logicalibus, in festo Annunciationis beate Virginis; librum de generatione in cathedra sancti Petri; librum de causis in septem septimanis; librum de sensu et sensato in sex septimanis; librum de sompno et vigilia in quinque septimanis; librum de plantis in quinque septimanis; librum de memoria et reminiscentia in duabus septimanis; librum de differentia siritus et anime in duabus septimanis; librum de morte et vita in una septimana*». La maggior parte delle opere citate sono state consigliate anche da Raimondo Lullo nell'op. 8 *Doctrina pueril* (1274-1276), cap. 77 "De la sciència de natures".

²¹ DE LIBERA A., "Faculté des arts ou faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle" in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e et XIV^e siècle)*, Brepols 1997, pp. 429-444.

²² PICHE D., *La condamnation parisienne de 1277*, op.cit., p.158. Nella nota numero 1 della stessa pagina il Piché suggerisce per la ricostruzione degli avvenimenti storici antecedenti a questa data la seguente bibliografia: BIANCHI L., *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII^e siècle*, op. cit., pp. 109-137; LAFLEUR CL., "Les «guides de l'étudiant» de la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle" in *Philosophy and learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 137-199; VAN STEENBERGHEN F., *La filosofia nel XIII secolo*, trad.it. di A. Coccio. Milano, 1972; LE GOFF J., *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris – Seuil 1985; VERGER J., "Condition de l'intellectuel aux XIII^e et XIV^e siècles" in IMBACH R. ET MELEARD M.-H., *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles. Anthologie des textes philosophiques (XIII^e - XIV^e siècles)*, Paris 1986, pp. 11-49.

²³ CUP, op. cit., n. 432, pp. 486-487.

(concezione dell'essere umano), ma al contempo essa è anche rappresentativa dell'incredibile sviluppo e diffusione che ebbe la filosofia presso i maestri medievali e che portò al bisogno di stabilire una linea di demarcazione che separasse le due discipline, filosofica e teologica.

Dal punto di vista cosmologico le proposizioni n. 4, 5 e 6²⁴ difendono l'eternità del mondo, mentre sul piano psicologico con gli articoli 3 e 9 si sostiene che la volontà dell'uomo sia subordinata alla necessità in quanto mossa dall'oggetto appetibile.²⁵

Riguardo al «campo della noetica, il “piccolo sillabo”²⁶ del 1270 contiene alcuni articoli relativi a ciò che la storiografia manterrà, a partire da Leibniz, col nome di “monopsichismo”, per una coscienza cristiana si trattava probabilmente della più terribile delle eresie dotte, la quale ha sollevato una delle controversie tra le più tumultuose che il Medio Evo abbia conosciuto».²⁷

Ne derivò l'esigenza di fare una distinzione netta tra il lavoro del pensiero elaborato dalla filosofia e la scienza sacra, costruita razionalmente sulla base delle rivelazioni bibliche.²⁸

Dal punto di vista teologico queste proposizioni vennero condannate perché negavano l'onnipotenza e l'onniscienza, *homo intelligit* e *voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit*:

a) *homo intelligit*: Dio conosce solo se stesso e, di conseguenza, sia la realtà singolare sia gli atti umani sfuggono alla sua provvidenza;²⁹

b) *voluntas homini ex necessitate vult vel eligit*: Dio non può contravvenire allo statuto ontologico del mondo materiale in cui gli esseri viventi sono inesorabilmente sottomessi al cambiamento e alla corruzione, quindi Dio non può concedere l'immortalità a qualcosa di mortale e in questo

²⁴ Articoli del *Syllabus* corrispondenti n. 4, 6, 9, 29, 35, 39, 43, 45, 48, 51, 52, 54, 57, 89, 90, 98, 99, 132, 133, 161, 162, 184, 185, 195, 201, 203, 205, 206, 207 e 209.

²⁵ Articoli del *Syllabus* corrispondenti n. 129, 130, 131, 134, 135, 136, 158, 159, 163, 164, 165, 173 e 194.

²⁶ Si usa il termine *syllabus* o la sua traduzione italiana *sillabo* per indicare l'elenco contenente le proposizioni ritenute erranee e che vennero condannate dal vescovo Étienne Tempier nel 1270 e nel 1277. Viene definito “piccolo” il sillabo del 1270 (perché contiene solo tredici articoli ritenuti eterodossi) per differenziarlo da quello del 1277 (contenente 219 proposizioni condannate).

²⁷ PICHÉ D., *La condamnation parisienne de 1277*, op.cit., p. 160 (la traduzione è nostra). Questo inoltre non è altro che un riflesso dell'Islam “eretico”.

²⁸ In questi anni a Parigi si procedeva all'edizione critica della Bibbia. Cfr. sopra nota n. 5.

²⁹ CUP, proposizioni n. 10, 11, 12 che influenzeranno gli articoli 3, 22, 23, 42 e 56 del *Syllabus* del 1277.

modo non si può nemmeno pensare all'eventualità della resurrezione, impossibile per lo stesso Dio.³⁰

Le prime due proposizioni di questo atto di censura riassumono la tesi monopsichista dell'unità dell'intelletto possibile e agente. Secondo questa dottrina non si può sostenere che *homo intelligit* in quanto l'intelletto degli uomini è unico e numericamente identico per tutti, è una sostanza separata dall'individuo umano e pensa nell'uomo e per mezzo dell'uomo. Quindi l'uomo non solo non può *intelligere*, ma non può nemmeno ottenere una santificazione futura per le azioni compiute in vita, in quanto l'intelletto non costituisce l'uomo stesso, né l'intelletto appartiene all'uomo in senso proprio. Esso è solo ciò in virtù del quale un uomo potrà essere immortale.

II. 4. LO STATUTUM DEL 1272

Questo problema di delimitazione dei campi del sapere trova un'eco istituzionale nel 1272 quando i teologi conservatori appoggiano l'istituzione di un nuovo statuto universitario parigino che voleva essere la soluzione, sul piano accademico, al problema della definizione del limite epistemologico al di là del quale non potevano spingersi i maestri delle arti nell'insegnamento filosofico.³¹ Con la stesura dello *Statutum facultatis artium contra artistas tractantes quaestiones theologicas, et ne quis quaestiones, quae fidem attingunt simulque philosophiam, contra fidem determinare audeat* si cercò infatti di guidare e circoscrivere l'attività scientifica dei maestri e dei baccellieri della Facoltà delle arti, precisando che questi ultimi non potevano disputare sulle questioni puramente teologiche, come per esempio i misteri della Trinità e dell'Incarnazione; alle questioni sia teologiche sia filosofiche non potevano dare un significato contrario alla fede e, se si fossero trovati dinanzi a delle difficoltà dottrinali legate a un testo contrario alla fede, avrebbero avuto l'obbligo di dichiararlo falso e assolutamente erroneo, altrimenti sarebbero stati dichiarati eretici e interdetti dal magisterio universitario. Ma i maestri e i baccellieri della Facoltà delle arti di Parigi reagirono in maniera fortemente ostile alle querele amministrative e alle

³⁰ CUP, op. cit., proposizione n. 13. Articoli del *Syllabus* corrispondenti n. 17, 18 e 25.

³¹ CUP, op. cit., n. 441, pp. 499-500.

controversie dottrinali³² in quanto ciò che essi rivendicavano non era altro che «una reale libertà della ragione – e solo in essa – e non in pretese di restaurazione pagana, stava la vera “eresia” degli “averroisti”». ³³ All’ideale agostiniano, poi baconiano e bonaventuriano di una *sapientia* geocentrica o meglio cristocentrica, sintesi di ogni dialettica fra credere e comprendere, la cui unità era preventivamente postulata e poi realizzata con qualche disinvoltura, essi sostituivano un’immagine del sapere come costruzione umana, priva di qualsiasi intento apologetico; come rete di teoremi sintatticamente validi, ma talvolta falsi, se giudicati con il criterio assoluto della fede anziché con locali nozioni intrateoriche di verità». ³⁴

L’istituzione dello *statutum* del 1272, alla luce di quanto detto sopra, voleva rappresentare lo spirito autentico del pensiero filosofico conciliato con le dottrine e i dogmi della religione cristiana. Esso infatti venne compilato nel tentativo di distinguere i due piani, quello filosofico da quello teologico, che vennero interpretati dal vescovo Tempier come una sconveniente duplicità. Questo problema passerà alla storia della filosofia come la “dottrina della doppia verità”.

III. CONTENUTI DELLA CONDANNA DEL 7 MARZO 1277

Questa situazione sfocerà nella grande condanna promulgata dal vescovo di Parigi Étienne Tempier il 7 marzo del 1277. In seguito alla richiesta da parte di Papa Giovanni XXI di svolgere un’inchiesta sui promotori e le linee di diffusione di certi errori dottrinali che si erano diffusi a Parigi, ³⁵ Tempier riunì sedici teologi, tra cui Enrico di Gand (c.1217 – c. 1293), con il compito di esaminare tutta la letteratura filosofica sospetta divulgata dai maestri delle arti

³² GAUTHIER R. A., "Notes sur Siger de Brabant II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands" in *RSPT* 68 (1984), pp. 3-49.

³³ La filosofia di Averroè venne condannata anche nel mondo musulmano per il suo metodo più razionalista che letteralista, tanto che il filosofo musulmano nel 1197 venne mandato in esilio a Lucena, una piccola città vicino Cordova. Cfr. URVOY D., *Averroes*, (trad. esp.) Madrid 1998, pp. 195-197; URVOY, D., "A propos des confrontations philosophiques entre Islam et Christianisme au moyen âge" in *Actes del simposi internacional de filosofia de l'edat mitjana. El pensament antropològic medieval en els àmbits islàmic, hebreu i cristià. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, pp. 69-77.

³⁴ BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, p. 114.

³⁵ CUP, *op. cit.*, n. 471, p. 541: «Johannes XXI Stephano episcopo Perisiensi scribit ut de erroribus contra fidem, qui Parisiis de novo pullulare dicuntur, inquirat».

di Parigi per individuarne le idee eterodosse.³⁶ In un breve arco di tempo, compreso tra tre settimane e un mese, la “commissione d’inchiesta” capeggiata da Tempier raccolse un insieme disparato di tesi che vennero riunite, apparentemente senza criterio, per formare un sillabo di 219 articoli condannati.

Questa inchiesta risultò però frettolosa ed incoerente. Le proposizioni estratte dagli scritti ritenuti inadeguati all’insegnamento vennero infatti raccolte alla rinfusa. Gli articoli condannati vennero poi ordinati nel 1908 da Pierre Mandonnet,³⁷ il quale, tentando di dare al sillabo una coerenza logica e dottrinale, ordinò le proposizioni distinguendo 179 errori filosofici, di cui 7 concernenti la natura della filosofia, 25 relativi a Dio, 31 alle Intelligenze separate, 49 al mondo corporale, 57 all’uomo e alle sua attività spirituale e 10 concernenti l’etica, 40 errori invece riguardavano la teologia e, in particolare, 5 relativi alla religione cristiana, 15 ai dogmi, 13 alle virtù cristiane e 7 al fine ultimo.

Un’analisi profonda e minuziosa del *syllabus* venne fatta invece da Roland Hissette nel 1977,³⁸ il quale, indagandone anche le fonti, sostiene che dei 219 articoli condannati soltanto 144 risultano essere manifestamente eterodossi (p. 313). Hissette ha proposto di raggrupparli nel modo seguente:

13 proposizioni che attaccano la concezione cristiana della vita e la morale;

18 contro la teologia e la religione in generale;

113 si oppongono ai dogmi cattolici.

Senza essere eretici in senso stretto, 37 articoli sollevano alcune difficoltà in quanto sembrano elogiare le pratiche divinatorie, sembrano mettere in causa le concezioni tradizionali del pensiero cristiano e appaiono legati ad alcune tesi formalmente eretiche o si oppongono alle dichiarazioni del maestro.

Cinque proposizioni sono eretiche solo in parte, mentre le restanti 33 sembrano, secondo Hissette, «perfettamente compatibili con la dottrina

³⁶ BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi*, op. cit., p. 17; VAN STEENBERGHEN F., *Maître Siger de Brabant*, Louvain – Paris 1977, pp. 146-147.

³⁷ MANDONNET P., *Siger de Brabant et l’averroïsme latine au XIII^{me} siècle*, Louvain 1908.

³⁸ HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Louvain – Paris 1977.

cristiana: 6 sono estranee alla verità religiosa, 27 si oppongono ad alcune opinioni teologiche contestabili».³⁹

Ma, sostiene Luca Bianchi, «in realtà si può addirittura ipotizzare che i censori non abbiano nemmeno tentato di dare un'unità al sillabo, eliminandone il disordine, le ripetizioni e le incongruenze. Zénon Kaluza ha richiamato la mia attenzione sul fatto che nell'epistola introduttiva Tempier affermava che le tesi condannate erano quelle contenute *in rotulo seu cedula praesentibus his <litteris> annexo seu annexis*. L'esplicita identificazione del *rotulus* con le *cedulae* sembrerebbe indicare che il documento “pubblicato” il 7 marzo del 1277 – il *rotulus* – non era altro che l'insieme delle schede - le *cedulae* – sulle quali i membri della commissione avevano annotato gli “errori” da loro rinvenuti; che non ci fu una fase di vera e propria redazione – quindi un momento di approfondimento, di discussione e di sintesi – ma solo la giustapposizione meccanica di quelle schede».⁴⁰

III. 1. CAUSE DELLA CONDANNA DEL 1277

Seguendo l'esempio di David Piché⁴¹ si può parlare di tre cause scatenanti di quella che è passata alla storia come la più grande condanna del Medioevo:

1. la volontà di preservare l'ortodossia cattolica;
2. la difesa e promozione, allo stesso tempo, di una tradizione teologica particolare
3. il problema degli “stati limite” del pensiero.

1. Il vescovo parigino attacca un gruppo di tesi contrarie ai concetti fondamentali della fede, quell'insieme di tesi che potevano essere insegnate o che potevano circolare più o meno liberamente all'interno dell'Università di Parigi a partire dal momento in cui il *corpus aristotelicum* venne definitivamente inserito nel programma di studi obbligatorio della Facoltà delle arti (1228).

³⁹ *Ibidem* p. 314.

⁴⁰ BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi*, op. cit., p. 18. Si veda inoltre anche p. 43 nota n. 35.

⁴¹ PICHE D., *La condamnation parisienne de 1277*, op.cit., pp. 165-176.

La diffusione del pensiero “pagano” aveva avuto due principali cause: la traduzione in latino delle più importanti opere scientifiche e filosofiche del peripatetismo greco-arabo nel corso dei secoli XII e XIII e la progressiva integrazione di queste traduzioni all’interno dei programmi universitari. Tempier allora si preoccupò di raccogliere in un unico documento quelle tesi che erano l’espressione di dottrine che mettevano radicalmente in crisi i fondamenti del cattolicesimo condannandole come eretiche, al fine di salvaguardare l’insegnamento della fede cattolica. Ma la condanna del vescovo parigino si rivolge non solo agli errori dottrinali professati da alcuni maestri della Facoltà delle arti, ma anche alla corruzione dei costumi che si andava diffondendo per mezzo dell’università, a conferma del fatto che in quegli anni a Parigi si assiste ad un disordine morale e disciplinare al quale si cerca di porre un freno con l’emanazione del sillabo.

La matrice dottrinale di questa condanna può essere considerata quella del 1270 nella quale venivano prese di mira le stesse teorie, ossia la teologia “minimalista”⁴² della scienza e della potenza divina, la cosmologia eternalista e strutturalista (ovvero la visione del mondo strutturato eternamente secondo principi fisici e metafisici intrinseci che lo stesso essere divino deve rispettare quando interviene nell’ordine cosmico), l’antropologia determinista (nella quale è preminente la concezione della volontà umana in cui il libero arbitrio è fortemente, se non totalmente, soggiogato dall’impulso del desiderio, dell’appetito o dell’oggetto appetibile - determinismo delle passioni - e dall’influenza delle sfere celesti - determinismo astrale - e in cui l’intelletto, nella sua integrità, non appartiene a nessuna soggettività individuale, è cioè radicalmente separato da ciascun individuo umano, ma è unico per tutti gli uomini – monopsichismo -).

2. Riguardo al XIII secolo si può parlare di tre principali correnti di pensiero. La prima era quella che raggruppava i maestri delle arti i quali, per la loro funzione accademica (che consisteva nel trasmettere agli studenti le informazioni basilari della filosofia), erano inclini ad una spiccata recettività nei confronti del pensiero del peripatetismo greco-arabo da poco trasmesso all’occidente latino e, di conseguenza, intendevano sviluppare la loro attività

⁴² Come la definisce il Piché in PICHÉ D., *La condamnation parisienne de 1277*, op.cit., p. 167.

non solo d'insegnamento, ma anche di ricerca dell'intero *corpus* filosofico peripatetico, sia per loro stessi e sia soprattutto nell'interesse dottrinale. Poiché desiderosi di comprendere l'*intentio philosophorum*, essi volevano trasmettere le "diverse" dottrine integralmente, giungendo però a volte a conclusioni "pericolose" rispetto ai dogmi e alle posizioni teologiche tradizionali del cattolicesimo. La storiografia posteriore ha denominato la corrente di pensiero a cui essi appartenevano "aristotelismo radicale", "eterodosso" o "integrale". Più di sovente però gli storici designano i *magistri artium* col termine "averroisti".

Ed è proprio questa corrente di pensiero, insieme ai suoi esponenti, che viene condannata nel 1277 dal vescovo Tempier.

La seconda corrente di pensiero è quella propria dei teologi come San Tommaso che, pur accogliendo con simpatia ed interesse le dottrine del peripatetismo greco-arabo, lo integrarono al loro sistema e alla loro sintesi teologica, cercando di armonizzarlo con la dottrina cristiana.

Della terza invece facevano parte i teologi assolutamente contrari alla filosofia peripatetica, questi erano soprattutto i maestri della scuola francescana e i maestri secolari. Questi "teologi conservatori", anche relativamente alla filosofia, attingevano essenzialmente alle fonti dell'agostinismo (come per esempio alla dottrina dell'illuminazione divina e delle *rationes seminales*), ma anche a teorie d'ispirazione aristotelica (come per esempio l'ilemorfismo universale e la pluralità delle forme sostanziali) e di Avicenna. Però essi, a differenza degli altri teologi, riconoscevano il primato di quella tradizione teologica derivante dagli insegnamenti dei Padri della Chiesa, primo tra tutti Sant'Agostino. La corrente di pensiero a cui essi appartenevano venne denominata dal Van Steenberghen "neo-agostinismo" proprio perché, pur riallacciandosi a Sant'Agostino e alle dottrine agostiniane penetrate profondamente nella teologia occidentale, essa accoglie anche alcuni elementi che non hanno niente a che vedere con l'agostinismo primitivo, come alcune dottrine aristoteliche e alcune concezioni di provenienza ebraica e araba.⁴³

Quindi la condanna parigina del 1277 è opera di questi rappresentanti del neo-agostinismo, una consacrazione delle posizioni dottrinali di questa scuola di pensiero.

⁴³ VAN STEENBERGHEN F., *La filosofia nel XIII secolo*, op.cit, p. 419.

Il neo-agostinismo si caratterizza, sul piano vero e proprio della polemica che si sviluppò nel XIII secolo, per la resistenza non alla filosofia in generale, ma più specificamente a quell'insieme di tesi proprie del peripatetismo greco-arabo che erano state giudicate troppo audaci rispetto alla fedeltà che non poteva in alcun modo venir meno, ma anzi al contrario si riteneva che dovesse sempre esistere, allo spirito di Agostino, nel rifiuto quindi di una concezione troppo autonoma della dottrina del filosofo. Non si può quindi intendere l'atto di censura di Tempier solo come un tentativo di repressione della ragione filosofica in assoluto in nome della fede cristiana, ma come un atto volto all'accettazione della preminenza, in seno all'istituzione universitaria, di una teologia filosofica particolare, il neo-agostinismo. Per questo motivo il gesto repressivo del vescovo parigino colpisce ugualmente quei sistemi teologici che, sull'esempio di Tommaso d'Aquino, erano animati da tendenze dottrinali troppo favorevoli a certe idee del peripatetismo greco-arabo.

La condanna di alcuni articoli del *syllabus* venne interpretata nel medioevo come un atto di censura contro alcune tesi di Tommaso d'Aquino, infatti, in tre manoscritti – di Erlangen, Firenze e Angers - che riportano il testo della condanna di Tempier, sono presenti alcune annotazioni marginali che ne danno conferma.⁴⁴ Nei margini contigui agli articoli 79 (concernente la struttura metafisica delle sostanze separate in cui si afferma l'identità tra il *quod est* e il *quo est*) e 81 (nel quale si sostiene l'impossibilità per Dio di moltiplicare gli individui di una stessa specie in assenza di materia facendo riferimento anche al caso delle intelligenze celesti) il compilatore del manoscritto di Erlangen scrive *Thomas in secundo*, mentre il redattore del manoscritto di Firenze scrive *contra Thomam*. Quest'ultima indicazione si trova anche nel manoscritto di Angers al margine degli articoli 81 e 96 (nel quale, come nell'articolo 81 dei precedenti manoscritti, viene sostenuta l'impossibilità per Dio di moltiplicare gli individui di una stessa specie in assenza di materia, senza però fare riferimento al caso delle intelligenze celesti).⁴⁵

⁴⁴ Erlangen, Universitätsbibl. 251, ff. 291ra – 298 ra (fine XIII sec. - inizio XIV sec.); Firenze, Bibl. Naz. Conv. S. M. Novella, E 5532, ff. 128rb – 130vb (XIV sec); Angers, Bibl. M 323, ff. Ir – Vv (XV sec.).

⁴⁵ PICHÉ D., *La condamnation parisienne de 1277*, op.cit., p. 172 nota n. 3.

3. La filosofia iniziò ad essere un serio problema per i teologi nel momento in cui si tentò di utilizzarla come strumento di comprensione dell'essere del mondo e dell'essere in rapporto col divino. Allorché il sapere filosofico accrebbe la sua ampiezza al punto da trasformarsi in una sorta di "onniscienza" capace di intendere tutte le sfaccettature dell'essere – essere divino, umano, del mondo – grazie ad una metodologia (la dialettica), un principio epistemologico (quello della ragione naturale) e una concettualità (quella del peripatetismo greco-arabo) che gli sono propri, è in grado di conquistare gli "stati" del pensiero umano che tradizionalmente erano stati competenza esclusiva dei teologi (come per esempio la speculazione in merito alla natura e agli attributi di Dio).

Il problema degli "stati limite" – ovvero quelle questioni che si trovano al confine tra l'investigazione filosofica e quella teologica – porta alla volontà di distinguere chiaramente le competenze e gli oggetti propri di ciascuna delle discipline del sapere che si trasforma in una preoccupazione costantemente presente nei diversi sermoni universitari pronunciati dai maestri di teologia, sia anonimi sia autografi, tra il 1125 e il 1276.

Vi erano infatti molti filosofi teologizzanti che volevano sottomettere i problemi propri della teologia alle dispute *per rationem*, essi cioè volevano affrontare e determinare i dibattiti su questioni teologiche come i sacramenti, l'eternità del modo e la provvidenza divina, con l'aiuto di argomenti razionali ispirati alla filosofia.

In quest'ottica dello sviluppo di una teologia filosofica nella Facoltà delle arti di Parigi, è molto significativo il fatto che un buon numero di proposizioni censurate nel 1277 riguardi la problematica del rapporto tra Dio e il mondo. Dal punto di vista, infatti, della credenza cristiana in un Dio onnipotente, la cui causalità creatrice assume il senso immediato e spontaneo di un'assoluta libertà, gli articoli relativi al rapporto tra Dio e il mondo vennero condannati in quanto volevano sostituire al Dio creatore l'immagine di un principio divino primo. Questo principio divino primo deriva dalle regole necessarie del suo proprio atto di emanazione, a partire dal quale una processione universale di esseri emanati per mezzo di lui si accorda ad un

processo cosmico gerarchico che va dal semplice al complesso, dall'uno al molteplice.

Con l'atto quindi di interdizione di un buon numero di tesi che appartengono a queste zone di confine equivoche in cui la filosofia soccombe alla tentazione di teologizzare, Etienne Tempier intende riportare una filosofia divenuta invadente e animata dal desiderio di universalità e di divinità, alle proposizioni più ristrette delle arti liberali concepite come il cammino preparatorio che conduce allo studio della scienza sacra.

Il decreto del vescovo di Parigi non colpì solo il territorio francese, ma ebbe delle ripercussioni anche nell'ambiente universitario di Oxford, dove però vennero colpite maggiormente le tesi di ispirazione tomista raccolte dalla condanna del 7 marzo del 1277. Alcune di queste tesi vennero infatti condannate dall'arcivescovo di Canterbury, Roberto Kilwardby (1215 - 1279), il 18 marzo del 1277. Questa condanna venne confermata e rinnovata il 29 ottobre del 1284 da Giovanni Peckham (c. 1225 – 1292), successore di Kilwardby, con l'aggiunta di altre tesi relative all'unicità delle forme sostanziali.⁴⁶

IV. LA PROPOSIZIONE NUMERO 181 DELLA CONDANNA DEL 1277

Recentemente David Piché ha parlato di 220 articoli condannati dal vescovo di Parigi,⁴⁷ a differenza di tutti gli altri studiosi che fino a quel momento avevano analizzato 219 tesi. Egli ha scoperto la presenza della 220^a proposizione in quattro degli svariati manoscritti che contengono il *syllabus* del vescovo Tempier,⁴⁸ secondo la quale «caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia». Il Piché precisa inoltre che in tre di questi manoscritti, e in particolare in quello di Angers, di Erlangen e di Troyes, il “nuovo” articolo è

⁴⁶ Relativamente all'eco che la condanna prigina ebbe ad Oxford *cf.* VAN STEENBERGHEN F., *La filosofia nel XIII secolo*, op.cit, pp. 440-441 e la bibliografia che l'autore stesso suggerisce.

⁴⁷ PICHE D., *La condamnation parisienne de 1277*, op.cit.

⁴⁸ I manoscritti in questione sono: Angers, Bibl. M. 323, f. Vr; Erlangen, Universitätsbibl. 251, f. 296va; Firenze, Bibl.Naz., Conv. S. M. Novella, E. 5.532, f. 130vb; Troyes, Bibl. M. 986, f. 158vb.

legato alla proposizione numero 181⁴⁹ secondo cui «castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia». Questi due articoli si trovano, sotto forma di un'unica proposizione, nella *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* di Raimondo Lullo (1235 - 1315) del 1298, in cui è scritto: «Dixit Socrates quod caritas **non** est maius bonum quam perfecta amicitia et quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia».

Mentre il manoscritto di Firenze posiziona l'articolo 220 dopo il 219, completamente indipendente dagli altri. La presenza dell'articolo 220 nel *codex* fiorentino era già stata segnalata dagli studiosi Hoffmans e Pelzer nel loro studio sui manoscritti del *Quodlibet* di Goffredo di Fontaines († c. 1306).⁵⁰

La proposizione in questione è presente nel *Chartularium Universitatis Parisiensis*⁵¹ con il numero 181 e nell'edizione di quest'opera curata da Henricus Denifle, risalente al 1889, che non solo è la più antica ma è anche quella a cui tutti gli studiosi a lui posteriori fanno riferimento, lo studioso apporta una nota (la numero 85) che rimanda alla *Declaratio* di Lullo in cui riporta unite le due proposizioni in questione.⁵² Nell'edizione critica della *Declaratio*, edita da Otto Keicher,⁵³ la nota al rigo 33-34 precisa come nel *Chartularium* l'intera frase *caritas... amicitia* manchi.⁵⁴ L'edizione della *ROL*⁵⁵ presenta invece un problema di apparato critico che non è reale, spiegando nella nota al capitolo 181, come nel *Chartularium* siano presenti allo stesso tempo sia i termini *caritas* e *castitas* sia i termini *amicitia* e *abstinentia*, come se l'opera di Lullo fosse una copia fedele del *Chartularium*. Inoltre, si può incontrare la negazione **non** di *caritas non est...* solo nel manoscritto di Erlangen, datato al finale del secolo XIII – principio del secolo XIV, prossimo quindi alla data di composizione della *Declaratio* di Raimondo Lullo e

⁴⁹ Riporto la numerazione presente nel testo del Piché, in cui si trova anche la numerazione maggiormente conosciuta del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, nell'edizione del Denifle et del Châtelain del 1889.

⁵⁰ HOFFMANS J. et PELZER A., *Godefroid de Fontaines. Étude sur les manuscrits des Quodlibets*. Louvain 1937 (Les Philosophes Belges, Textes et Études, t. XIV), p.211.

⁵¹ CUP, op. cit., p. 553.

⁵² «quod caritas... abstinentia, et quod castitas non est», etc.

⁵³ KEICHER O., O.F.M., *Raymundus Lullus und seine stellung zur Arabischen Philosophie. Mit einem anhang, enthaltend die zur ersten male veröffentlichte "Declaratio Raymundi per modum dialogi edita"*, Münster 1909, pp. 207-208, 33-34.

⁵⁴ *Caritas... amicitia* felth Chart.

⁵⁵ PEREIRA M. et PINDL-BÜCHEL TH., *Raimundi Lulli Opera Latina Tomus XVII, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXIX*, Turnholti 1989, p. 384.

dell'emanazione dell'interdizione, mentre non si trova tale negazione negli altri tre manoscritti presi in considerazione dal Piché, che sono datati secolo XV; per cui secondo gli altri manoscritti *caritas est maius bonum quam perfecta amicitia*.

Sia nel manoscritto di Erlangen sia nell'opera di Lullo, entrambi contemporanei alla condanna di Tempier, si trova la seconda proposizione che invece non si incontra negli altri manoscritti né è presente nel *Chartularium*, per cui è probabile che si tratti di una proposizione aggiunta posteriormente al *syllabus* del vescovo parigino.

Essendo i manoscritti di Angers, di Firenze e di Troyes posteriori alla *Declaratio* di Raimondo Lullo, composta nel 1298, è probabile che l'intera proposizione riguardante la *caritas* e l'*amicitia* non sia stata interdetta da Tempier, la cui condanna si rivolse solo alla proposizione effettivamente presente nel *Charthularium* e in tutti i manoscritti che testimoniano l'avvenimento che colpì in quegli anni l'insegnamento universitario parigino.

Poiché non conosciamo con certezza la data del manoscritto di Erlangen, abbiamo due possibilità: che il manoscritto di Erlangen sia anteriore o posteriore alla *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* di Raimondo Lullo.

Se il manoscritto di Erlangen dovesse essere anteriore alla *Declaratio* di Raimondo Lullo si potrebbe affermare che anche la seconda proposizione sia stata messa al bando insieme all'articolo numero 181. Se invece dovesse risultare posteriore all'opera in questione di Raimondo Lullo, il redattore del manoscritto avrebbe potuto non utilizzare quest'ultimo come sua fonte perché esistevano già il *Chatularium* e svariati manoscritti del *syllabus*.

Così come, nel caso contrario, cioè che la *Declaratio* sia posteriore alla compilazione del manoscritto di Erlangen, non è detto neppure che Lullo abbia copiato la seconda parte della proposizione da questo manoscritto, ma potrebbe trattarsi semplicemente di una sua lettura erronea derivante dalla somiglianza lessicale dei termini *caritas/castitas* e *amicitia/abstinentia*, che potrebbe avere indotto l'autore a sdoppiare l'articolo condannato in due proposizioni.

IV. 1. RAIMONDO LULLO E LA CONDANNA DEL 1277

Lullo risulta essere l'unico autore contemporaneo alla condanna che commenta le due frasi chiarendo le ragioni per cui esse vennero condannate e spiegando come

«amicitia se ad tantum bonum non extendit, quantum se extendit caritas, quia amicitia est inter amicum et amatum se ad inuicem, diligentes, et frequentius propter sensitium quam propter aliud. Sed perfecta caritas disponit, ordinat e mouet amicum ad diligendum Deum super omnia, et ad diligendum suum proximum sicut semetipsum. Sed amicus, licet habeat perfectam amicitiam ad amatum suum, uix tantum diligit amatum suum per sensitium siue sensualiter sicut se ipsum. Unde patet, quod est ergo maius bonum per perfectam caritatem quam per amicitiam. Idem est de castitate suo modo (...)».⁵⁶

Bisogna sottolineare inoltre come Lullo usi i termini *caritat* e *abstinència* con lo stesso fine, infatti nel capitolo 118 del *Llibre d'home*, composto nel 1300 e del quale esiste anche una versione latina (*Liber de homine*⁵⁷), dice: «e per nostre Senior peciència, abstinència, humilitat, misericordia e perdó e a fer satisfacció, la qual caritats venç los hòmens irats». Si tratta di un'opera scritta solo due anni dopo la *Declaratio* che dimostra come l'equiparazione dei due termini facesse già parte del pensiero di Lullo.

Il Piché non dà alcuna informazione riguardante le fonti di questa seconda proposizione, ma si limita ad accennarne il senso generale (p. 242) e spiegando che per i *magistri artium* l'amicizia poteva presentarsi, insieme alla virtù cristiana della carità, come il principio che regge e struttura una forma sociale, un modo d'essere con gli altri, tipicamente filosofico. Ciò, secondo il Piché, spiegherebbe la presenza, nel *syllabus* di Tempier, della 220^a proposizione.

⁵⁶ ROL, op. cit., p. 384: «l'amicizia (*amicitia*) non si estende ad un bene tanto grande come invece la carità (*caritas*), perché l'amicizia si ha tra un amico e un amato che si amano reciprocamente (*se ad inuicem diligentes*), e solitamente a causa del senso più che a causa di un'altra cosa. La carità perfetta invece dispone, ordina e muove l'amico ad amare Dio sopra ogni cosa e ad amare il prossimo come se stesso. Ma l'amico, sebbene nutra un'amicizia perfetta nei confronti del suo amato, soltanto a fatica ama (*diligit*) il proprio amato per mezzo della naturalezza sensitiva o, se si vuole, sensitivamente come se stesso. Da ciò è chiaro quindi che il bene è più grande per mezzo della perfetta carità piuttosto che per mezzo dell'amicizia. La stessa cosa è per la forma propria della perfetta castità». La traduzione in italiano è nostra.

⁵⁷ *Ibidem*, Tomus XXI.

IV. 2. TOMMASO D'ACQUINO E SIGIERI DI BRABANTE: LA PROPOSIZIONE NUMERO 181

La seconda parte del *capitulum* 181 della *Declaratio*, ovvero della proposizione numero 181 del *Syllabus*, secondo cui *castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia*, trova la sua fonte in Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae* I-II, q. 70 a. 3 dove, come suggerisce il Denomy,⁵⁸ si deve identificare l'astinenza con la continenza perfetta nell'ambito sessuale. Infatti *casto* è colui che si astiene dai piaceri *illicites*, *continente* invece colui che si trattiene anche dai piaceri *licites* e, «mentre il continente prova le concupiscenze ma non ne è trascinato, il casto non le prova e non ne è trascinato».⁵⁹ Quindi, la continenza in senso proprio concerne i laici, la castità i clerici e i religiosi, legati dal voto del celibato. Da ciò si afferma che la castità non è superiore alla perfetta astinenza ignorando, quindi, l'eccellenza del celibato consacrato. È proprio questo disconoscimento che i censori condannarono. Rinunciare inoltre ai piaceri illeciti, quindi al peccato, è un bene più grande del rinunciare ai piaceri leciti per cui l'articolo 181 contraddice la morale cristiana secondo la quale il più grande male è il peccato ed evitarlo dunque è il più grande bene (nell'ordine delle rinunce).⁶⁰ Anche Sigieri di Brabante (1235 - 1282) nella quarta questione morale⁶¹ afferma che lo *status virginalis* sia contro natura in quanto, come sostiene Aristotele nel quinto libro della *Metafisica* (4, 1014b 15 - 16),⁶² l'uomo secondo le leggi della natura è incline alla conservazione della specie e, nell'*Etica Nicomachea*, definisce lo *status virginalis vitiosus* perché «chi fugge ogni piacere, come i rustici, diventa un insensibile».⁶³ La verginità è un vizio perché si allontana dalla giusta misura che è la virtù della temperanza nell'ordine del piacere sensibile. Ma la sua

⁵⁸ DENOMY A. J., "The De Amore of Andreas Capellanus and the condemnation of 1277" in *MS* 8 (1946), pp. 113-115.

⁵⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, op. cit., I-II, q. 70, a. 3. La traduzione di cui si fa uso nel presente lavoro è quella dell'Edizione Leonina del 1984, qui p. 390.

⁶⁰ Tommaso afferma anche, nella *Summa theologiae*, II-II, q. 151, a. 3, che l'astinenza sia una virtù differente dalla carità, sebbene essa ordini il proprio atto al fine della castità (*quamvis illa virus, quae abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis*).

⁶¹ BAZAN B., *Siger de Brabant, Ecrits de logique, de morale et de physique. Edition critique*, Louvain - Paris, 1974, p. 102.

⁶² ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. G. Vuillrmin - Diem, Leiden 1976.

⁶³ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, (ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, XXVI, 1-3 fasc. tertius: *Traslatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'*. A. *Recensio Pura*, éd. R. A. Gauthier, Leiden - Bruxelles 1972) II, 2, 1104a 24-25. Per la traduzione italiana dei passi dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele si utilizza l'edizione curata da Claudio Mazzarelli, Milano 2000; qui p. 91.

argomentazione non è assolutamente religiosa e nel *dicendum*, contrariamente alla “logica” aristotelica, Sigieri spiega come, poiché da una parte la conoscenza della verità (cioè di Dio, dal momento che in quel periodo la verità viene identificata con Dio stesso) è il fine ultimo dell’esistenza umana e dall’altra la verginità costituisce il modo di vita che comporta il minore ostacolo per raggiungere questo fine, ne segue che la verginità, liberando l’uomo dalle preoccupazioni mondane legate alla vita coniugale, è lo stato che maggiormente conviene al filosofo. Sigieri quindi parla della verginità come della condizione più adatta all’esercizio del pensiero. Ma ciò non è assolutamente vero per tutti gli uomini in quanto alcuni individui non possono raggiungere questo bene che rappresenta il celibato o “lo stato dell’essere celibe”. La quarta questione morale termina avanzando contro gli argomenti iniziali in favore del matrimonio. La verginità, afferma Sigieri, non è né opposta alla virtù né contraria alla natura. D’altra parte, poiché il fine naturale di conservazione della specie può realizzarsi meglio senza che ogni individuo si abbandoni necessariamente al piacere della carne, il filosofo legittimamente può astenersi da questo piacere senza intaccare il diritto naturale prendendo una decisione perfettamente conforme alla virtù. Sigieri parla di *status verginalis* non solo *per* la filosofia, ma anche *secondo* la filosofia senza basarsi sull’autorità estrinseca della religione,⁶⁴ quindi la verginità risulta filosoficamente giustificata. Le argomentazioni del Brabantino, anche se possono apparire esclusivamente filosofiche, hanno un fondamento teologico che prende spunto dalla *Summa* di Tommaso,⁶⁵ trasponendo però sulla persona del filosofo quanto Tommaso dice implicitamente a proposito dei religiosi e di *Maria Virginis*. Radicalmente differente è il senso più profondo del pensiero dei due maestri parigini, infatti, mentre per Sigieri la verginità è al servizio della contemplazione filosofica, per Tommaso essa possiede una finalità religiosa più specificamente cristiana.

IV. 3. DIFFICOLTÀ NELLO STUDIO DELLA CONDANNA DEL 1277

Uno dei problemi che si incontrano nello studio del *Chartularium*, come sottolinea Luca Bianchi, è la frequente assenza di corrispondenza tra le

⁶⁴ PICHÉ D., *La condamnation parisienne de 1277*, op. cit., p. 238.

⁶⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, op. cit., II–II, q. 152, a. 2.

edizioni critiche e i manoscritti, infatti, «all'importanza universalmente riconosciuta al decreto promulgato da Stefano Tempier nel marzo del 1277 non ha finora corrisposto un'adeguata analisi dei problemi filologici che esso solleva (...) quando si è trovata o si è creduto di trovare qualche difficoltà esegetica – oppure quando il dettato degli *articuli* non corrispondeva alle aspettative del proprio quadro storiografico – si sono proposte lezioni alternative, quasi sempre di pura fantasia. Così Pierre Duhem ha sostituito, nell'articolo 79, *tempus a Deus*, per confezionarsi una conferma all'ispirazione 'agostiniana' di Tempier;⁶⁶ mentre Odom Lottin s'è preso la libertà di capovolgere il senso dell'articolo 157 trasformando un *nisi in si*⁶⁷»⁶⁸.

V. REDAZIONE DEL MANOSCRITTO DI ERLANGEN, UNIVERSITÄTSBIBL. 251

Il manoscritto di Erlangen sembra sia stato redatto all'Università di Parigi dal monaco cistercense Umberto di Gendrey nel 1294, quindi quattro anni prima della *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* di Raimondo Lullo del 1298. Hans Fischer, curatore del catalogo dei manoscritti della biblioteca dell'Università di Erlangen,⁶⁹ dove viene conservato il manoscritto in questione, spiega come la possibilità che il manoscritto sia stato compilato a Parigi derivi dal fatto che ad esso sia stato aggiunto il decreto del vescovo Tempier nello stesso anno in cui venne scritta l'opera contenuta nella sua prima parte, ossia la raccolta delle 220 proposizioni condannate a Parigi nel 1277. La datazione che il Fischer attribuisce alla stesura del manoscritto di Erlangen, ovvero il 1294, deriva invece dal fatto che essa compare prima nell'*explicit* del manoscritto e successivamente alla fine delle due note al testo.⁷⁰

Chiarito quindi il problema della datazione del manoscritto, ne consegue che dopo la condanna del 1277 la diffusione delle proposizioni

⁶⁶ DUHEM P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, Paris 1913-1959 10 voll., VI, n. 1, p. 65 e VII, p. 368 (con la n. 1). In proposito, *supra*, n. 72, p. 140 e *infra*, n. 14, p. 208.

⁶⁷ LOTTIN O., *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, Duculot, Louvain 1942-1960, 6 voll., I, n. 3, p. 279.

⁶⁸ BIANCHI L., *Il vescovo e i Filosofi*, op.cit., p. 203.

⁶⁹ FISCHER H., *Katalog der handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. 1. Band: die lateinischen pergamenthandschriften*. Erlangen 1928.

⁷⁰ Erlangen, Universitätsbibl. 251, f. 229: *Completus est autem liber iste a predicto fr. h. anno M^o CC^o Nonagesimo quarto*.

dichiarate eterodosse seguì due strade: una ufficiale e tradizionale, ossia quella cui fa capo il *Chartularium Universitatis Parisiensis* e che riporta 219 tesi condannate dal vesovo Tempier, e una “non ufficiale” che prende avvio dal manoscritto di Erlangen e che trova seguito solo in altri tre manoscritti (il manoscritto di Angers, di Firenze e di Troyes)⁷¹ e nella *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* di Raimondo Lullo, che è temporaneamente più prossima alla stesura del manoscritto di Erlangen. Ma né la breve distanza temporale che separa la redazione del manoscritto di Erlangen da quella della *Declaratio* di Lullo (1294–1298) né la condivisione del medesimo luogo di composizione dei due lavori (Parigi) costituiscono la prova che Lullo abbia copiato la 220^a tesi condannata da Stefano Tempier proprio dal manoscritto in questione.

Difficile è inoltre risalire alla fonte da cui il compilatore del manoscritto ricopia la 220^a proposizione. È probabile, infatti, che Umberto di Gendrey l’abbia aggiunta al *Chartularium* di sua iniziativa in quanto la proposizione in questione non compare in nessuno dei manoscritti anteriori a quello di Erlangen, ma è presente solo in tre manoscritti posteriori ad esso e dopo di che scompare nuovamente.

VI. RAIMONDO LULLO E IL MANOSCRITTO DI ERLANGEN

Il confronto tra la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* di Raimondo Lullo e il manoscritto di Erlangen, Universitätsbibl. 251 ha messo in evidenza la possibilità di ritenere che Lullo abbia attinto la seconda parte della proposizione numero 181 (ossia la parte riguardante la *caritas* e l’*amicitia*) dalla tradizione manoscritta rappresentata dal manoscritto di Erlangen. Non si può certamente affermare che Lullo per la stesura della sua opera abbia copiato il manoscritto di Erlangen, ma si può credere che egli sia stato influenzato dalla tradizione che questo manoscritto rappresenta. Si potrebbe dimostrare questa influenza in Raimondo Lullo della tradizione manoscritta a cui appartiene il manoscritto di Erlangen, per mezzo del confronto – come detto prima – tra la *Declaratio* e il manoscritto di Erlangen e verificare se e quante proposizioni siano:

⁷¹ Angers, Bibl. M. 323, Firenze, Bibl. Naz., Conv. S. M. Novella, E. 5.532, Troyes, Bibl. M. 986.

gruppo a) presenti in maniera identica unicamente nella *Declaratio* e nel manoscritto di Erlangen, ma diverse dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*;

gruppo b) uguali nella *Declaratio*, nel manoscritto di Erlangen e negli altri manoscritti attraverso i quali viene tramandata la condanna del 7 marzo del 1277;⁷² ma diverse dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*;

gruppo c) differenti nella *Declaratio* e nel manoscritto di Erlangen.

Si pongono in nero, nella tabella che segue, le varianti che presentano la *Declaratio* di Raimondo Lullo, manoscritto di Erlangen e il *Chartularium*.

Gruppo a)

si distacca la proposizione n. 181 dalle altre appartenenti a questo stesso gruppo per l'importanza che essa occupa all'interno del presente lavoro.

Erlangen, Universitätsbibl. 251 *Declaratio Raymundi per Chartularium Universitatis*
(dall'apparato critico della *modum dialogi edit Parisiensis*
condanna del 1277, ed. D. (ROL XVII) (ed. H. DENIFLE ET É.
PICHE, *La condamnation parisienne de 1277, op. cit.*, pp.
80-147) CHATELAIN, Paris 1889)

Proposizione n. 181

Quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia et quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia.	Quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia et quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia.	Quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia.
--	--	--

manifestazione evidente di questo stesso gruppo sono anche le proposizioni:

Proposizione n. 8

Quod intellectus, quando uult, induit corpus, et quando non uult, non induit corpus materiae .	Quod intellectus, quando uult, induit corpus, et quando non uult, non induit corpus materiae .	Quod intellectus, quando uult, induit corpus, et quando non uult, non induit.
---	---	---

Proposizione n. 47

⁷² Riguardo ai manoscritti testimoni della condanna del 1277 Cfr. PICHÉ D., *La condamnation parisienne de 1277, op. cit.*, pp. 25-26.

Quod entia declinant ab ordine primae causae in se considerata, licet non in ordine ad reliquas causas agentes in universo	Quod entia declinant ab ordine primae causae in se considerata, licet non in ordine ad reliquas causas agentes in uniuerso.	Quod entia declinant ab ordine cause prime, in se considerata, licet non in ordine ad reliquas causas agentes in universo (...)
---	--	---

Proposizione n. 90

Quod naturalis philosophus simpliciter negare debet mundi nouitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus.	Quod naturalis philosophus simpliciter negare debet mundi nouitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus.	Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi nouitatem, quia innititur causis naturalibus et rationibus naturalibus (...)
--	--	--

Proposizione n. 98

Quod mundus est eternus, quia omne quod habet naturam per quam possit esse in toto futuro, habet naturam per quam potuti fuisse in toto preferito	Quod mundus est eternus, quia omne quod habet naturam per quam possit esse in toto futuro, habet naturam per quam potuti fuisse in toto preferito	Quod mundus est eternus, quia omne quod habet naturam per quam possit esse in toto futuro, habet naturam per quam potuti esse in toto preferito.
--	--	--

Proposizione n. 101

Quod praecesserunt infinitae caeli reuolutiones, quas non fuit impossibile a prima causa comprehendi, sed ab intellectu creato	Quod praecesserunt infinitae caeli reuolutiones, quas non fuit impossibile a prima causa comprehendi, sed ab intellectu creato	Quod infinite precesserunt celi reuolutiones, quas non fuit impossibile comprehendi a prima causa, set ab intellectu creato.
---	---	--

Proposizione n. 123

Quod intellectus agens est quedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum formam , potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis umani	Quod intellectus agens est quedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum formam , potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.	Quod intellectus agens est quedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.
---	---	--

Proposizione n. 124

Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia cum ista diuersitas non possit esse a parte corporum, oportet, quod sit a parte intelligentiarum, et sic animae nobiles et ignobiles essent diuersarum specierum, sicut intelligentiae.	Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia cum ista diuersitas non possit esse a parte corporum, oportet, quod sit a parte intelligentiarum, et sic animae nobiles et ignobiles essent diuersarum specierum, sicut intelligentiae.	Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia, cum ista diuersitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum, et sic anime nobiles et ignobiles essent necessario diuersarum specierum, sicut intelligentiae (...)
--	--	--

Proposizione n. 157

Qod homo ordinatus quantum ad intellectum et quantum ad affectum, sicut potest sufficienter esse per uirtutes intellectuales et alias morales de quibus philosophus in ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam.	Qod homo quantum ad intellectum et quantum ad affectum dispositus potest esse sufficienter per uirtutes intellectuales et alias morales de quibus loquitur philosophus in ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam.	Qod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per uirtutes intellectuales et alias morales de quibus philosophus in ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam.
--	--	--

Proposizione n. 172

Quod delectatio in actibus uenereis non impedit actum siue usum rationis uel intellectus	Quod delectatio in actibus uenereis non impedit actum siue usum rationis uel intellectus	Quod delectatio in actibus uenereis non impedit actum seu usum intellectus
---	---	--

Proposizione n. 178

Quod finis omnium terribilium est mors.	Quod finis omnium terribilium est mors.	Quod finis terribilium est mors (...)
--	--	---------------------------------------

Proposizione n. 181

si veda sopra

Proposizione n. 189

Quod cum intelligentia sit plena formis, imprimit illas formas in materia per corpora caelestia tanquam per instrumenta.	Quod intelligentia cum sit plena formis, imprimit illas formas in materia per corpora caelestia tanquam per instrumenta.	Quod cum intelligentia sit plena formis, imprimit illas formas in materiam per corpora caelestia tanquam per instrumenta.
---	---	---

Proposizione n. 218

Quod intelligentia, anima uel angelus et anima separata nusquam est	Quod intelligentia, anima uel angelus et anima separata nusquam est.	Quod intelligentia, angelus, uel anima separata nusquam est.
--	---	--

Gruppo b)

Erlangen, Universitätsbibl. 251 (dall'apparato critico della condanna del 1277, ed. D. PICHE, <i>La condamnation parisienne de 1277, op. cit.</i> , pp. 80-147)	<i>Declaratio Raymundi per modum dialogi edit</i> (ROL XVII)	<i>Chartularium Universitatis Parisiensis</i> (ed. H. DENIFLE ET É. CHATELAIN, Paris 1889)
--	---	---

Proposizione n. 2

Quod Deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur ab aliquo, habet principium, a quo dependet. Et quod in Deo generare non est signum perfectionis.	Quod Deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur ab aliquo, habet principium, a quo dependet. Et quod in Deo generare non est signum perfectionis.	Quod Deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur ab aliquo, habet principium aliquod , a quo dependet. Et quod in Deo generare non est signum perfectionis.
---	---	---

Proposizione n. 26

Quod prima causa non posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam.	Quod prima causa non posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam.	Quod prima causa posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam.
--	--	---

Proposizione n. 13

Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est unum per operationem uel compositionem.	Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est unum per operationem uel compositionem.	Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem.
---	---	---

Proposizione n. 17

Quod non contingit corpus corruptum redire idem in numero, nec idem numero resurget.	Quod non conuenit corpus corruptum redire idem in numero, nec idem numero resurget.	Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurget.
---	--	---

Proposizione n. 18

Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est inuestigari per rationem.	Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est inuestigari per rationem.	Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est <eam> inuestigari per rationem. – Error, quia etiam philosophus debet captiuare intellectum in obsequium fidei.
--	--	---

Proposizione n. 49

Quod Dus non possit mouere caelum motu recto, quia tunc relinqueret uacuum.	Quod Dus non posset mouere caelum motu recto, quia tunc relinqueret uacuum.	Quod Dus non possit mouere celum motu recto. Et est ratio , quia tunc relinqueret uacuum.
---	---	--

Proposizione n. 60

Quod ad hoc, quod omnes effectus sint necessarii respectu cause prime, non	Quod ad hoc, quod omnes effectus sint necessarii respectu primae causae, non	Quod ad hoc, quod omnes effectus sint necessarii respectu cause prime, non
--	--	--

sufficit quod ipsa causa prima sit impossibiles, set exigitur quod cause medie non sint impedibiles	sufficit, quod ipsa causa prima sit impedibilis, set exigitur quod cause medie non sint impedibiles.	sufficit quod ipsa causa prima non sit impedibilis, set exigitur quod cause medie non sint impedibiles (...)
---	--	---

Proposizione n. 77

Quod si esset alia substantia separata que non moueret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non claudaretur in universo.	Quod si esset alia substantia separata que non moueret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non claudaretur in universo.	Quod si esset aliqua substantia separata que non moueret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non claudaretur in universo.
---	---	--

Proposizione n. 96

Quod Deus non potest multiplicare plura individua sub una specie sine materia.	Quod Deus non potest multiplicare plura individua sub una specie sine materia.	Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia.
---	---	--

Proposizione n. 103

Quod forma quam oportet fieri et esse in materia non potest agi ab illo quod non agit ex materia uniuoca .	Quod forma quam oportet fieri et esse in materia non potest agi ab illo quod non agit ex materia uniuoca .	Quod forma quam oportet fieri et esse in materia non potest agi ab illo quod non agit ex materia.
---	---	---

Proposizione n. 117

Quod scientia magistri et discipuli est una numero. Ratio autem quod intellectus sit unus est quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materie.	Quod scientia discipuli et magistri est una numero. Ratio autem quod intellectus sit unus est quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materie.	Quod scientia magistri et discipuli est una numero. Ratio autem quod intellectus sic unus est quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materie.
--	--	---

Proposizione n. 121

Quod intellectus, qui est postrema perfectio hominis , est penitus abstractus.	Quod intellectus, qui est postrema perfectio hominis , est totaliter abstractus.	Quod intellectus, qui est postrema hominis perfectio, est penitus abstractus.
---	---	---

Proposizione n. 127

Quod ex intelligente et intellectu sit una substantia, eo quod intellectus sit ipsa intellecta formaliter.	Quod ex intelligente et intellectu sit una substantia, eo quod intellectus sit ipsa intellecta formaliter.	Quod ex intelligente et intellectu fit una substantia, eo quod intellectus fit ipsa intellecta formaliter.
---	---	--

Gruppo c)

Erlangen, Universitätsbibl. 251	<i>Declaratio Raymundi per modum dialogi edit</i>	<i>Chartularium Universitatis Parisiensis</i>
---------------------------------	---	---

(dall'apparato critico della (ROL XVII)
condanna del 1277, ed. D.
PICHE, *La condamnation
parisienne de 1277, op. cit.*,
pp. 80-147)

(ed. H. DENIFLE ET É.
CHATELAIN, Paris 1889)

Proposizione n. 31

Quod intellectus humanus est eternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet naturam per quam prius sit in potentia quam in actu.	Quod intellectus humanus est eternus, quia est a causa eodem modo se habente, et quia naturam non habet, per quam prius sit in potentia quam in actu.	Quod intellectus humanus est eternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam per quam prius sit in potentia quam in actu.
--	---	---

Proposizione n. 46

Quod sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente potest aliquid fieri sine materia; et quod Deus non est causa efficiens, nisi respectu eius quod habet in potentia materie.	Quod sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente sine materia ; et quod Deus non est causa efficiens, nisi respectu eius quod habet esse in potentia materiae.	Quod sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente potest aliquid fieri sine materia; et quod Deus non est causa efficiens, nisi respectu eius quod habet esse in potentia materie.
---	---	---

Proposizione n. 51

Quod Deus est eterno in agendo et mouendo; aliter ab alio determinaretur, quod esset prius illo.	Quod Deus est aeterno in agendo et mouendo, sicut in essendo; aliter ab alio determinaretur, quod esset prius illo.	Quod Deus est eterno in agendo et mouendo, sicut in essendo; aliter ab alio determinaretur, quod esset prius illo.
--	---	--

Proposizione n. 80

Quod omne quod non habet materiam est eternum, quia quod non est factum per transmutationem nature prius non fuit: ergo est eternum.	Quod omne quod non habet materiam est aeternum, quia quod non est factum per transmutationem materiae prius non fuit: ergo est aeternum.	Quod omne quod non habet materiam est eternum, quia quod non est factum per transmutationem materie prius non fuit: ergo est eternum.
---	---	--

Proposizione n. 85

Quod scientia et intelligentie non differunt a substantia eius: ibi enim non est diuersitas intellecti ab intelligente, nec diuersitas intellectorum.	Quod scientia intelligentiae non differt a substantia intelligentiae. Ubi enim non est diuersitas intellecti ab intelligente, nec diuersitas intellectorum.	Quod scientia intelligentie non differt a substantia eius: ibi enim non est diuersitas intellecti ab intelligente, nec diuersitas intellectorum.
---	--	--

Proposizione n. 92

Quod corpora celestia mouentur a principio intrinseco, quod est anima; et quod mouentur per animam et per uirtutem affectiuam ,	Quod corpora celestia mouentur a principio intrinseco, quod est anima; et quod mouentur per animam et uirtutem appetitiuam ut	Quod corpora celestia mouentur a principio intrinseco, quod est anima; et quod mouentur per animam et per uirtutem appetitiuam,
--	---	---

sicut animal. Suicut enim animal appetens mouetur, ita et celum.	animal. Suicut enim animal appetens mouetur, ita et caelum.	sicut animal. Suicut enim animal appetens mouetur, ita et celum.
--	---	--

Proposizione n. 97

Quod indiuidua eiusdem speciei, ut socrates et plato, differunt sola ratione siue materie ; et quod forma humana existente in utroque eadem numero, non est mirum si idem numero est in diuersis locis.	Quod indiuidua eiusdem speciei, ut socrates et plato, differunt sola positione materiae suae; et quod forma humana existens in utroque eadem numero, non est mirum si idem numero est in diuersis locis.	Quod indiuidua eiusdem speciei, ut socrates et plato, differunt sola positione materiae sue; et quod forma humana existente in utroque eadem numero, non est mirum si idem numero est in diuersis locis.
--	---	--

Proposizione n. 99

Quod mundus, licet sit factus de nichilo, non tamen est factus de nouo; et quamuis de non esse exierit ad esse, <tamen> non precessit esse duratione, set natura tantum.	Quod mundus, sit factus licet de nihilo, non tamen est factus de nouo; et quamuis de non esse exierit ad esse, <tamen> non esse non precessit esse duratione, set natura tantum.	Quod mundus, licet sit factus de nichilo, non tamen est factus de nouo; et quamuis de non esse exierit ad esse, <tamen> non esse non precessit esse duratione, set natura tantum.
--	---	---

Proposizione n. 122

Quod intellectus possibilis est inseparabilis a corpore simpliciter quantum ad hunc actum qui est specierum receptio et quantum ad iudicium, quod fit per simplicem specierum adeptionem uel intelligibilium compositionem . –Error, si intelligatur de omnimoda receiptone.	Quod intellectus possibilis est inseparabilis a corpore simpliciter quantum ad hunc actum qui est specierum receptio et quantum ad iudicium, quod fit per simplicem specierum adeptionem uel intelligibilium compositionem.	Quod intellectus possibilis est inseparabilis a corpore simpliciter quantum ad hunc actum qui est specierum receptio et quantum ad iudicium, quod fit per simplicem specierum adeptionem uel intelligibilium compositionem. –Error, si intelligatur de omnimoda receiptone.
---	---	---

Proposizione n. 145

Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res considerare habet secundum diuersas sui partes.	Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas sui partes.	Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas sui partes.
--	---	---

Proposizione n. 149

Quod alius est intellectus in ratione secundum quod Deus intelligit alia et se. –Error, quia licet sit alia ratio intelligendi, non tamen alius intellectus secundum	Quod alius est intellectus in ratione secundum quod Deus intelligit se.	Quod alius est intellectus in ratione secundum quod Deus intelligit se et alia . –Error, quia licet sit alia ratio intelligendi, non tamen alius intellectus secundum
---	---	--

rationem.

rationem.

Proposizione n. 169

Quod perfecta abstinentia carnis corrumpit uirtutem et speciem. Quod perfecta abstinentia **ab actu** carnis corrumpit uirtutem et speciem. Quod perfecta abstinentia **ab actu** carnis corrumpit uirtutem et speciem.

Si potrebbe concludere quindi che non é certo che Raimondo Lullo abbia copiato il manoscritto di Erlangen nella redazione della sua opera, ma si potrebbe credere che egli si sia servito della tradizione manoscritta di cui fa parte il manoscritto di Erlangen.

VII. NICOLA DI OCKHAM E LA CONDANNA DEL 1277

Nicola di Ockham affronta il tema dell'amore puro e disinteressato per Dio che nasce nella creatura dalla volontà di contraccambiare l'amore di Dio non per una ragione particolare, ma perché ciò è un bene in se stesso (*quia bonum*) e esamina anche il tema dell'amicizia e della carità, indagandone il rapporto che intercorre tra di essi, proprio negli anni della condanna parigina e in quelli immediatamente successivi. Questi temi vennero affrontati da Nicola di Ockham nel gruppo di *quaestiones disputatae* «*De dilectione Dei*». Queste ultime vennero sostenute dal maestro francescano nel corso delle proprie lezioni, durante il periodo della sua reggenza a Oxford che iniziò nel dicembre 1286 e si estese per tutto il 1287 e parte del 1288.⁷³

È probabile che dal 1288 (anno in cui egli terminò la sua reggenza) fino al 1290 Nicola rimase ad Oxford in qualità di maestro non reggente, come lo dimostra la *reportatio* di un sermone pronunciato ad Oxford il 28 ottobre in onore degli apostoli Simone e Giuda e presente nel manoscritto Q.46 della cattedrale di Worcester.⁷⁴ L'anno di datazione di quest'ultimo manoscritto non si conosce con precisione, ma secondo gli studiosi Endem, Emmen e Schneyer⁷⁵ dovrebbe trattarsi del 1290 mentre il Pelster⁷⁶ sostiene che Nicola

⁷³ SACO ALARCÓN C., *Nicolás de Ockham*, op. cit., p. 517.

⁷⁴ Worcester, Cathedr. Libr. MS Q. 46 f. 97v.

⁷⁵ ENDEM A. B., *A biographical register of the University of Oxford to A. D. 1500 II*, Oxford 1958. p. 1348; EMMEN A., "Nikolaus von Ockham" in *LTK7* (1962), p. 996; SCHNEYER J. B., "Repertorium der latinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150 – 1350" in

di Ockham abbia scritto questo sermone prima del 1290, ossia nel corso degli anni del suo insegnamento. Egli adduce come motivazione il fatto che rientrava tra i compiti dei maestri reggenti quello di predicare i *sermones magistrales* (*generales vel communes*) nel corso delle lezioni tenute all'università. Ma i sermoni magistrali potevano tenerli, anche fuori dalle università, sia i maestri reggenti sia i maestri non reggenti, della cui diffusione si incaricava poi un gruppo di quattro maestri reggenti⁷⁷ e ciò non solo a Parigi, ma anche ad Oxford. Inoltre, non solo i maestri, ma anche i baccellieri qualche volta avevano il compito di predicare pubblicamente nelle università anche se non si trattava di sermoni *magistrales*.⁷⁸ Quindi il sermone di Nicola di Ockham poteva essere un sermone universitario, ma non per questo *magistralis* e sarebbe anche possibile supporre che il maestro francescano lo abbia esposto durante gli anni del suo baccellierato ed essere quindi anteriore alla sua reggenza. Non riportando il manoscritto alcun anno di stesura e non essendo la data 1290 incompatibile con la possibilità che Nicola di Ockham abbia esposto il sermone proprio in quell'anno, secondo l'Alarcón, «è più ragionevole adattarci alle indicazioni del codice, come fanno Emmen, Emden e Schneyer, e ammettere che si tratta di un sermone *post regentiam* e che effettivamente Ockham lo pronunciò all'università alla quale continuò ad appartenere in qualità di maestro senza cattedra».⁷⁹

Il tema dell'amicizia viene quindi affrontato da Nicola di Ockham negli anni immediatamente successivi alla condanna e precedenti alla stesura del manoscritto di Erlangen per cui, anche se questo avesse circolato nell'ambiente universitario di Oxford, non avrebbe potuto influire in alcun modo sul pensiero del maestro francescano. Nicola di Ockham infatti ha scritto un *Commentarium in Quattuor Libros Sententiarum*, alcune *Quaestiones Disputatae*, in totale dodici, di cui un gruppo di quattro, indipendenti dalle altre per l'oggetto che

Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters. Begründet von Clemens Baeumker 43 Heft 4 (1972), p. 375.

⁷⁶ LITTLE A. G. – PELSTER F., *Oxford Theology and theologians*, op. cit., p. 89.

⁷⁷ CUP, op. cit., *regula* 66 (II 703): «quod quatuor magistri regentes deputabuntur per facultates, qui assignabunt sermones magistrales, et nullo alios, magistris regentibus et non regentibus, quos tenebuntur facere magistri ad illos assignati per se vel per alium magistrum»; GLORIEUX, P., "L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle" in *AHDL* 43 (1968), p. 150.

⁷⁸ CUP, op. cit., *regulae* 43 et 48 (II 701); GLORIEUX P., *L'enseignement au Moyen Âge*, op. cit., p. 150.

⁷⁹ SACO ALARCÓN C., *Nicolás de Ockham*, op.cit., p. 524.

trattano e per il contenuto dottrinale, costituiscono un tutto organico. Queste sono le questioni *De dilectione Dei*. Un gruppo di sei costituisce, invece, le questioni *De traductione humanae naturae a primo parente*; un *Opus de Verbo*; una *Quaestio de pluralitate formae contra Sutton*; un *De latitudine oppositionum*; una *Lectio Ockham* un *Sermones Ockham* e una *Fr. Nicolai Minoris Replicationes*, tutte scritte durante gli anni della sua reggenza ad Oxford e della sua permanenza in quella Università come maestro non reggente, così come prevedevano le norme del tempo. È possibile affermare ciò in quanto tutti i documenti relativi a Nicola di Ockham non possono essere datati oltre il 1290 o 1294 (date dei suoi sermoni e del suo possibile “guardianato” al convento di Londra).⁸⁰

Ad Oxford, infatti, in quegli anni premeva maggiormente combattere le dottrine di Tommaso d’Aquino giudicate inaccettabili, così il 18 marzo 1277, undici giorni dopo la condanna parigina, l’arcivescovo di Canterbury, Roberto Kilwardby (1272-1279), proibì di insegnare alcune proposizioni d’ispirazione tomista che Tempier pensò di estendere anche all’università parigina poiché esse erano molto più esplicite che nella sua condanna del 7 marzo.⁸¹ Tra il 1277 e il 1279, inoltre, il francescano Guglielmo de la Mare († 1298) pubblicò il *Correctorium fratris Thomae*, una raccolta di 117 articoli che combattevano le tesi tomiste giudicate dall’autore inammissibili, che l’ordine minoritico adottò come l’espressione della sua dottrina ufficiale, tanto che nel 1282 il capitolo generale di Strasburgo proibì di leggere le opere di Tommaso d’Aquino senza l’ausilio del suddetto *Correctorium*.

VIII. CONCLUSIONI PRIMA PARTE

La scoperta della 220^a proposizione da parte del Piché è risultata di non poca importanza in merito alla dissertazione sull’amicizia e alla strada che una simile dottrina abbia seguito prima e dopo la condanna nell’ambiente inglese nel quale visse e operò Nicola di Ockham.

La proposizione *caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia* - come già detto precedentemente - compare solo in quattro degli svariati manoscritti che compongono il *syllabus* del vescovo Tempier, il manoscritto di

⁸⁰ *Ibidem* p. 530.

⁸¹ VAN STEENBERGHEN F., *La filosofia nel XIII secolo*, op.cit., p. 440.

Angers (sec. XV), di Erlangen (c. 1294), di Troyes (sec. XV) e di Firenze (sec. XIV).⁸² Nel codice fiorentino la proposizione in questione compare, in maniera autonoma ed indipendente da tutte le altre, subito dopo la proposizione numero 219, negli altri tre manoscritti invece è legata alla proposizione numero 181 secondo cui *castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia*. Le due proposizioni compariranno sotto forma di un unico articolo nella *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* di Raimondo Lullo del 1298, in cui è scritto: «Dixit Socrates quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia et quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia».

La proposizione riguardante la *caritas* e l'*amicitia* compare solo nel manoscritto di Erlangen e nella *Declaratio* di Raimondo Lullo. Ciò potrebbe indurre a credere che detta proposizione sia stata aggiunta al *syllabus* solo posteriormente e che quindi, dal momento che tutti i manoscritti testimoniano la condanna solo della proposizione numero 181, essa non sia stata effettivamente messa al bando da Tempier insieme alle altre 219 tesi ritenute inaccettabili dalla Chiesa del tempo.

Non si conosce con certezza l'origine la 220^a proposizione, ma ci si è resi conto che essa compare per la prima volta nel manoscritto di Erlangen, Universitätsbibl. 251, del 1294. Da ciò se ne potrebbe dedurre che la diffusione di questa proposizione e di quella a cui essa viene legata nei manoscritti che la contengono, ossia la proposizione numero 181, abbia seguito due strade differenti, quella ufficiale e tradizionale del *Chartularium Universitatis Parisiensis* (nella cui edizione più nota ed accreditata - quella del 1889 - non compare) e la strada non ufficiale che prende avvio dal manoscritto di Erlangen. A questo punto allora, dal momento che la *Declaratio* di Raimondo Lullo è stata scritta quattro anni dopo la compilazione del manoscritto di Erlangen e nella medesima città, Parigi, si potrebbe credere che Lullo abbia copiato la proposizione in questione dal manoscritto di Erlangen, ma questo non lo possiamo dimostrare. Per mezzo però della comparazione, fatta precedentemente (pp. 39 - 46), tra il manoscritto di Erlangen, la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* e il *Chartularium Universitatis Parisiensis*,

⁸² Angers, Bibl. M 323, ff. Ir - Vv (XV sec.); Erlangen, Universitätsbibl. 251, ff. 291ra - 298ra (fine XIII sec. - inizio XIV sec.); Troyes, Bibl. M. 986, f. 158vb (XV sec.?); Firenze, Bibl. Naz. Conv. S. M. Novella, E 5532, ff. 128rb - 130vb (XIV sec.).

si può ipotizzare che Lullo, anche se non ha copiato dal manoscritto di Erlangen, si sia servito della tradizione manoscritta a cui esso appartiene.

Si è tentato di ricostruire, seppure brevemente, la storia della proposizione *caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia* per capire se e fino a che punto la condanna parigina del 1277 avesse potuto influenzare Nicola di Ockham nel suo discorso sull'amicizia e sulla carità. La testimonianza di Lullo e la tradizione manoscritta rappresentata dal manoscritto di Erlangen inoltre, hanno permesso di dimostrare la non influenza della condanna sulla dottrina che Nicola di Ockham elabora in merito all'amicizia e alla carità, la quale piuttosto rimane legata al pensiero cristiano e più specificamente francescano-bonaventuriano a cui Nicola appartiene e del quale egli si rende uno dei maggiori esponenti del suo tempo.

Nicola di Ockham scrive infatti le proprie *quaestiones disputatae* tra il 1287 e il 1288 (anni della sua reggenza ad Oxford), quindi negli anni che precedono la stesura sia del manoscritto di Erlangen sia della *Declaratio* (rispettivamente 1294 e 1298), anni in cui, come si è visto, la priorità più grande dell'ambiente universitario di cui Nicola faceva parte era considerata quella di combattere le tesi tomiste ritenute inaccettabili.

Alla luce quindi di quanto analizzato fino ad ora si potrebbe pensare che una eventuale circolazione del manoscritto di Erlangen nell'ambiente universitario Oxoniense non abbia influenzato quella parte del pensiero di Nicola di Ockham a noi nota grazie alla stesura delle sue opere, poiché appunto anteriori alla redazione del manoscritto in questione. In particolare la condanna del 1277 non ha in alcun modo inciso nella stesura delle questioni disputate *De dilectione Dei*, le quali trattano della *caritas* e della *amicitia* in maniera assolutamente coerente col pensiero bonaventuriano in particolare e francescano in generale, non lasciando spazio alla condanna parigina del '77 e non facendo riferimento alcuno alla "nuova" proposizione di cui ci si è occupati fino ad ora.

IX. L'AMICIZIA NEL MEDIOEVO

Per confrontare il “problema” dell’amore con quello della carità considerandolo non più o non solo come una eredità del pensiero aristotelico, ma come qualcosa di indipendente da esso e per esaminare il percorso che filosofi e teologi del XIII secolo hanno compiuto per giungere alle loro conclusioni in merito, bisogna partire dall’indagine del concetto di amicizia nel mondo greco-romano, e in particolare in Aristotele, da cui appunto si crede che derivi tutta la speculazione successiva intorno a tale argomento e in Cicerone, soffermandosi sui commenti all’*Etica Nicomachea* di Alberto Magno (c. 1193 - 1280) e Tommaso d’Aquino e sulla concezione della *φιλία* in Agostino d’Ippona e Bonaventura da Bagnoreggio (1221 - 1274), per giungere infine all’analisi del modo in cui Nicola di Ockham abbia affrontato una tale questione.

Il tema dell’amicizia nel mondo cristiano antico è fortemente legato alla dottrina della creazione e quindi della dipendenza ontologica dell’uomo da Dio e dall’Incarnazione, a partire dalle quali i Cristiani svilupparono e privilegiarono il concetto di carità, che scaturisce dall’amore oblativo di Dio per l’uomo. L’uso dello stesso termine *agápe* o *caritas* venne introdotto dai Settanta a causa dell’avvertita inadeguatezza dei termini greci *éros*, *storgé* e *philia*. Essi lo avrebbero ricavato dal verbo *agapáo* che, in area greca classica, indicava un amore che discerne e che conserva il suo oggetto⁸³ e nella traduzione dei Settanta verrà reso con la parola *amor*. Ma spetterà più tardi ad Agostino il merito di introdurre la carità in un sistema filosofico dell’amore, grazie alla sua predilezione per la dottrina platonica che vede ancora indifferenziati amicizia e amore, come se il termine *philia* non fosse che un altro nome dell’amore, come del resto suggerisce la duplice funzione ricoperta dal verbo *phileîn* come tensione anche erotica. E proprio «grazie a questa sostanziale inclusione dell’amicizia nell’amore, operata da Platone, l’amicizia diventa un fatto psicologico e addirittura teologico».⁸⁴ La traduzione più usuale del termine *agápe* sarà allora *caritas*, che già nel latino classico, a differenza di

⁸³ BOLELLI T., "Caritas. Storia di una parola" in *Rivista di Filologia e di Istruzione classica* 58 (1950), p. 131.

⁸⁴ PIZZOLATO L., *L’idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993, p. 45.

amor, esprimeva un sentimento non legato a connotazioni sessuali e che indicava una generale realtà sociale, come nel caso di Cicerone nelle *Partitiones oratoriae* e nel *De oratore*. Il termine *caritas* esprimeva il rapporto uomo–Dio e uomo–uomo esente da una qualsiasi forma di scambio quantitativamente identico, ma che si basava sul dono di sé totale e assoluto. L'unica parola che poteva farle concorrenza era *dilectio* che deriva dal verbo *diligere* che, a differenza di *amare*, esprimeva un rapporto ragionato e meno enfatico e che Isidoro di Siviglia considererà il termine più appropriato per esprimere non solo l'amore di Dio e del prossimo, ma anche l'atto di scelta e quindi la volontà.

Ma qualunque tipo di dissertazione, anche terminologica, prende avvio dal discorso sull'amicizia di Aristotele, che costituirà un punto di riferimento obbligato per tutte le speculazioni successive.

Il discorso sull'amicizia di Aristotele prende avvio alla fine della trattazione sulle virtù morali e prima di quella sul sommo bene, che è la felicità, che si connette all'attitudine teoretica e contemplativa. L'amicizia risulta, quindi, il termine ultimo della visione morale. Essa inoltre è per il Filosofo la relazione per eccellenza, in quanto è interpersonale e quindi è un bene superiore a quello del singolo e inferiore solo alla somma felicità della pura contemplazione. Aristotele, dopo avere spiegato come l'amicizia in quanto virtù comporti il passaggio da una «passione» (*páthos*) a una «disposizione» (*habitus*), ovvero il passaggio da uno stimolo sensitivo, passivo, subíto, a un appetito razionale, attivo, aperto alla relazionalità, nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea* definisce l'amicizia come l'affetto amoroso ricambiato per l'amico, intendendo per amico il simile. Non può nascere, infatti, amicizia, per esempio, tra re e suddito, tra dèi e uomini né tra nemici. Poiché l'amicizia rientra nell'ambito generale dell'amore, il *pathos* da cui nasce per diventare virtù è rappresentato dalla *phílesis* o affetto amoroso, che è una dimensione di tipo psicologico e non fisico, che nasce in presenza di un "amabile" ovvero di qualcuno che può essere amato, che è degno di essere amato, la cui capacità di attrazione dipende dall'averne una delle tre condizioni necessarie, ossia bontà, piacere e utilità.⁸⁵ Ma la *phílesis* non è ancora amicizia. In quanto *habitus*,

⁸⁵ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, op.cit., VIII, 5, 1157b.

l'amicizia è simile alla benevolenza (*eúnoia*) e si verifica quando l'oggetto dell'amabile è amato razionalmente, attivamente, per se stesso.

La benevolenza, inoltre, è affine all'amicizia perché è una virtù di relazione e la loro differenza risiede nelle diverse modalità del loro essere passione e disposizione. Infatti, la benevolenza in quanto disposizione, vuole il bene dell'altro, ma non si attiva necessariamente per procurarlo e non ha alla sua base un affetto amoroso. Essa inoltre, a differenza dell'amicizia, può sussistere anche se rimane nascosta o se non viene a conoscenza dei destinatari del suo beneficio. L'amicizia, invece, ha alla base un affetto amoroso ricambiato (*antiphílesis*), quindi *la benevolenza è amicizia solo quando è reciproca e quando non rimane nascosta*.⁸⁶ In ogni caso però, secondo Aristotele, «la benevolenza sembra essere il principio dell'amicizia»⁸⁷ per il suo aspetto di virtù relazionale che tende al bene dell'altro, anche se l'amicizia, diversamente dalla benevolenza, non sussiste se non c'è ricambio d'affetto (*antiphílesis*). All'amicizia, inoltre, a differenza della benevolenza, è necessaria la manifestazione del suo sentire e volere. L'amicizia quindi «potrebbe essere enunciata nel modo seguente: l'amicizia è una disposizione-virtù rivolta al bene dell'amato per se stesso, operativa e palese, che ha alla base la passione di un affetto amoroso ricambiato, il quale si origina in presenza di un amabile – perché buono, o piacevole o utile – e si mantiene attraverso l'esercizio e la frequentazione».⁸⁸ La perfetta amicizia è quindi quella che unisce soggetti similmente virtuosi, perché solo la virtù ha come oggetto il bene per sé e per l'amico in se stesso e porta con sé anche il pieno piacere e la piena utilità.⁸⁹

Esistono tre tipi di amicizia: l'amicizia utile, l'amicizia dilettevole e quella virtuosa, a seconda degli oggetti amati che sono l'utile, il piacevole e l'onesto. L'amicizia utile consiste nell'amare l'altro secondo il proprio interesse, vale a dire che non lo si ama per lui stesso ma per altro; l'amicizia dilettevole è quella con cui si ama l'amico secondo il piacere che lui procura a chi lo ama, mentre l'amicizia virtuosa consiste nell'amare l'altro *gratia ipsius*, solo per quello che lui è. La forma più perfetta di amicizia è quella virtuosa.

⁸⁶ *Ibidem*, VIII, 2, 1155b 33-34.

⁸⁷ *Ibidem*, IX, 5, 1167a 38.

⁸⁸ PIZZOLATO L., op. cit., p. 51.

⁸⁹ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, op. cit., VIII, 3, 1156b.

Le amicizie che nascono perché spinte dall'utilità e dal piacere sono instabili e cessano nel momento in cui viene meno quel piacere e quella utilità che le ha causate. Esse infatti, poiché non considerano l'amato come un fine ma come un mezzo, non sono disinteressate e dal momento che sono generate dall'istinto piuttosto che dalla volontà, sono accidentali. Per la loro instabilità e passività non possono quindi rientrare tra le virtù. Le amicizie fondate sull'utilità e sul piacere non sono quindi, vere amicizie e delle due, quella che maggiormente sembra essere più prossima alla vera amicizia è l'amicizia fondata sul piacere per il suo carattere finale e per il suo tendere maggiormente all'unione tra i soggetti e alla salvaguardia della reciprocità.⁹⁰ « L'amicizia perfetta, invece, è l'amicizia degli uomini buoni e simili per virtù»⁹¹ dal momento che solo la virtù ha come oggetto il bene per sé e per l'amico in se stesso. In quanto generata dalla virtù e poiché ha per oggetto il bene in quanto tale, questa amicizia è disinteressata, non è accidentale ed è stabile, dal momento che la virtù è un *habitus* permanente.⁹² «La perfetta amicizia porta con sé anche il pieno piacere e la piena utilità, riassumendo in sé le caratteristiche delle altre due specie di amicizia. La definizione di amicizia come “disposizione” (*hexis-habitus*) comporta che essa possa sussistere anche indipendentemente dall'effettivo esercizio di un contingente atto amicale».⁹³

Per Aristotele, così come per il mondo classico in generale, l'amicizia esige un'uguaglianza di fondo tra i contraenti (che Pitagora, per esempio, aveva espresso con la formula *philótes – isótes* o amicizia – uguaglianza). Egli considera anche l'esistenza di amicizie che, infrangendo quella che viene ritenuta la regola generale dell'amicizia, vengono contratte da persone diverse per posizione e che egli chiama «di superiorità» o «di preminenza»,⁹⁴ in cui la mancanza di uguaglianza dovrebbe escludere l'insorgere di amicizia perché la distanza tra i contraenti è incolmabile, soprattutto nei rapporti tra re e sudditi o tra dèi e uomini. Però vi sono alcune amicizie di superiorità, come quelle tra padre e figlio, tra marito e moglie o tra comandanti e comandati, per le quali Aristotele ammette l'uso del termine amicizia perché in esse si viene a creare una compensazione che attenua lo squilibrio esistente in quanto il superiore, in

⁹⁰ *Ibidem*, VIII, 6, 1158a, 1-6.

⁹¹ *Ibidem*, VIII, 3, 1156b, 7.

⁹² *Ibidem*, II, 5, 1105b.

⁹³ PIZZOLATO L., op. cit., p. 53.

⁹⁴ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, op.cit., VIII, 7, 1158b.

virtù della sua maggiore capacità attiva, può beneficiare di più, mentre l'inferiore può ricambiare il beneficio con un affetto maggiore perché, proprio per la sua condizione di inferiorità, si sente amato in maniera disinteressata. L'affetto maggiore, quindi, compenserà il beneficio maggiore creando un'uguaglianza nell'equilibrio di piacere e utilità. Ma di contro è proprio a causa della diversità dei meccanismi innescati dal beneficio che nelle amicizie di superiorità l'uguaglianza tra i contraenti, condizione necessaria per la nascita e mantenimento delle amicizie, non possa verificarsi. Ogni amicizia è inoltre una comunanza, ed uguaglianza e similitudine sono i requisiti indispensabili non solo per la nascita dell'amicizia, ma permangono come condizioni necessarie alla sua stessa durata. L'amicizia può essere considerata come un'uguaglianza e somiglianza di virtù, in cui gli aspetti del bene e del piacere sono predominanti e solo nella somiglianza essa acquisisce stabilità. Quando queste condizioni vengono meno, l'amicizia allora può dissolversi.

Aristotele nel IX libro dell'*Etica Nicomachea* (1168a, 28; 1168b – 1169a), oltre al rapporto tra l'amore per l'altro – essenziale all'amicizia – analizza anche l'amore per se stessi conferendo dignità etica all' "egoismo" dell'uomo buono e contrastando la negatività che esso poteva ispirare. Secondo lo Stagirita, infatti, trattandosi di un amore che ama un oggetto ai fini dell'oggetto stesso, l'amore per se stessi ha le stesse caratteristiche dell'amicizia. Si potrebbe dire che l'uomo buono sia amico di se stesso in quanto egli ama di sé quello che anche gli altri possono amare in lui e deve amarsi per se stesso in quanto tale, vale a dire secondo la propria ragione.⁹⁵ Ciò che però permette all'uomo di raggiungere la felicità è l'amicizia in quanto «l'uomo felice ha bisogno di amici»⁹⁶ e questo coerentemente con la concezione aristotelica dell'uomo come animale politico dalla quale deriva la convinzione che il felice non possa essere solitario, altrimenti non solo non sarebbe felice ma non sarebbe neppure un uomo. A tale proposito il Fraisse sostiene che l'esigenza umana di avere degli amici derivi dalla necessità di prendere coscienza della propria esistenza, che si realizza principalmente

⁹⁵ Nel caso dell'amore per se stessi il termine *philia* non viene usato in senso assoluto.

⁹⁶ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, op.cit., IX, 9, 1169b, 22.

mediante l'esercizio attivo e permette all'uomo di raggiungere la più alta perfezione e la più grande felicità possibili.⁹⁷

Questa "concezione filosofica" dell'amicizia fondata sulla virtù che si sviluppa nel mondo greco, viene a cozzare con la "concezione politica" di essa che matura nel mondo romano e che porta a considerare l'uomo come un membro di un unico corpo politico. Il maggiore esponente della concezione dell'amicizia nel mondo romano è Cicerone, il cui uso del termine *caritas* guadagnerà terreno nel mondo cristiano, specialmente con Ambrogio, e diventerà il veicolo espressivo per eccellenza della virtù dell'*agápe*.

Cicerone considera l'amicizia come un fatto naturale, in quanto per natura l'uomo avverte l'istinto di associarsi che diventa amicizia dopo un percorso di selezione e concentrazione. La natura, infatti, attraverso un istinto spinge l'uomo a un desiderio di *societas*, che aumenta d'intensità quanto più si riduce l'ampiezza dei termini di riferimento e, quanto più forte e selezionato si fa il rapporto (dal genere umano ai cittadini, dai cittadini ai parenti e così via), tanto più l'inclinazione naturale diventa *sensus amandi* che consente all'animo di riversare la *benevolentia* su un oggetto sempre più circoscritto. Egli traduce con *benevolentia* l'aristotelica *eúnoia*, concentrandosi maggiormente sul "ben volere" piuttosto che sul "ben pensare", spostando quindi l'accento dall'intelletto alla volontà. Essa non è un voler bene all'altro, ma un voler *il* bene dell'altro e quindi non coincide ancora con l'amicizia, che nasce solo quando la benevolenza già esistente si infiamma al contatto con una virtù coinvolgente (*Laelius de amicitia*, 29). Quindi, l'origine remota dell'amicizia risiede nella natura, mentre quella immediata nella virtù, che ne costituisce anche il fine. In questo modo la virtù genera l'amicizia che a sua volta, come in una sorta di "cerchio della creazione", dà origine alla virtù. È la natura che produce una *caritas generis humani* o un amore del genere umano (*De finibus bonorum et malorum*, V, 65-69), che si riversa sugli uomini con cui il singolo viene a contatto, in quantità direttamente proporzionale alla vicinanza fisica e spirituale dell'altro. Bisogna però precisare, per evitare equivoci derivanti dall'uso che di questo termine faranno successivamente i teologi e i filosofi cristiani, che Cicerone impiega la parola *caritas* nella doppia accezione di legame originario assolutamente indipendente dalla stessa volontà, l'amore del

⁹⁷ FRAISSE J. C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris 1974, pp. 238-246.

genere umano appunto (*caritas generis humani*) e di vincolo che si crea conseguentemente all'imposizione della stima che si deve avere nei confronti di un altro. In questo secondo caso la *caritas* rappresenta un aspetto più ristretto rispetto all'amore del genere umano e più passivo rispetto alla benevolenza. Il concetto di *caritas* si viene a collocare, infatti, accanto a quello aristotelico di *consensio* (o *homónoia*) e di *benevolentia* (o *eúnoia*).⁹⁸ Dal punto di vista ciceroniano «la *consensio*, o “accordo tra tutte le cose divine e umane”, che fonda la vera amicizia, non può che essere un accordo essenzialmente morale e politico». ⁹⁹ Gli amici, quindi, devono anteporre la patria a qualunque altra cosa, pure al più grande dono che gli dei hanno loro concesso, ossia l'amicizia. La *benevolentia* invece, come sostiene il Pizzolato, viene considerata da Cicerone come una forma d'amore (*Laelius de amicitia*, 26) in quanto è proprio grazie ad essa che l'amicizia è la virtù che accomuna l'uomo agli dèi, perché ne riproduce non la loro vita felice - come vogliono gli Epicurei - ma la loro capacità di beneficiare.¹⁰⁰

Il *sensus amandi*, che sta alla base di ogni relazione interpersonale, diventa amicizia solo quando si verifica la presenza di una virtù nelle persone con cui si crea un rapporto e ciò perché è indispensabile nella relazione amicale la conoscenza diretta, ma anche la creazione di una piena somiglianza di costumi. E quando l'amicizia si fonda sulla virtù, l'amore deve essere elargito in maniera assoluta e l'idea della parità sussiste come condizione iniziale di somiglianza dei costumi e come condizione finale di incontro di due amori. È proprio a causa di questa condizione iniziale di uguaglianza dei costumi, necessaria perché si instauri un rapporto amichevole, che l'amicizia all'interno della speculazione ciceroniana venga concepita come qualcosa di raro, proprio soltanto di una determinata e ristretta tipologia di uomini: i virtuosi. Il *vir sapiens* infatti è colui che rivolge la sua benevolenza solo nei confronti di quell'uomo che ha una virtù così simile alla propria da farglielo ritenere un altro se stesso.

⁹⁸ CICERO, *Laelius de amicitia*, 20: «omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio».

⁹⁹ MCEVOY J., "De la *philia* païenne à l'*amicitia* chrétienne: rupture et continuité" in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M). Ottawa, du 17 au 22 août 1992*. New York-Ottawa-Toronto 1995, p.140.

¹⁰⁰ PIZZOLATO L., op. cit., p. 115.

Per i Cristiani il fatto relazionale decisivo resta sempre la carità che supera l'amicizia, ma non ne sovverte i meccanismi poiché si fonda su un presupposto fondamentale: la comune discendenza degli uomini da Dio e il loro essere fatti tutti a sua immagine e somiglianza. Questa pretesa di fratellanza si inserisce dentro un orizzonte ontologico oggettivo che fa dell'uguaglianza una condizione di partenza, ma anche un punto di arrivo che permette di trovare qualcuno che sia già pari a se stessi. Per i Cristiani la carità è l'orizzonte comprensivo iniziale e finale dell'amore superiore ontologicamente all'amicizia che, pur dipendendo dalla carità, non si appiattisce su di essa fino ad annullarvisi.

Per i pensatori cristiani occuparsi dell'amicizia significa riflettere sul rapporto tra *amicitia* e *caritas* concepita come amore cristiano. Una questione questa importante nella filosofia antica che diventa centrale nel pensiero medievale. Il Cristianesimo, infatti, definisce Dio in termini di *caritas* e fa di quest'ultima una legge universale e necessaria secondo la quale l'obbligo dell'amore verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo includerebbe tutti gli altri tipi di amore.¹⁰¹

Tra i maggiori esponenti della dottrina cristiana in generale, e della concezione dell'amicizia in particolare, (e ai quali Nicola di Ockham farà costantemente riferimento) sono senz'altro Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino. La riflessione sull'amicizia operata da Agostino si basa su due problemi filosofici che resteranno centrali durante tutto il corso della speculazione agostiniana: l'amore, teso tra il *frui*, ossia l'amare un essere come fine (= piano dei fini, per esempio l'amore per Dio trinità) e l'*uti*, ovvero l'amare un essere in vista di un altro (= piano dei mezzi, per esempio l'amore per il corpo nello stato edenico), e il bello. Egli nel *De doctrina christiana* I stabilisce, secondo la gerarchia dell'essere, un *ordo amoris* o *gemina caritatis* costituito da: l'amore per Dio; per la propria anima; per i propri simili e l'amore del proprio corpo e del corpo dei propri simili. Soltanto il primo tipo di amore obbedisce alla logica del *frui*, tutti gli altri rientrano invece nella logica dell'*uti* costituendo al loro interno un'ulteriore gerarchia, secondo la quale

¹⁰¹ Matteo 22, 37 – 40: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti».

bisogna amare maggiormente le anime piuttosto che i corpi. In un primo momento Agostino per elaborare la propria dottrina dell'amicizia riprende, con obiettivo polemico, il *Contra academicos* ciceroniano accogliendone la famosa definizione di quest'ultimo secondo cui l'amicizia è *rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio* (*Contra academicos* III, 6, 13), ma interpretando il termine *caritas* in maniera differente, considerandola come l'amore che si ha per Dio, per se stessi e per il prossimo, un amore ordinato dei propri oggetti d'amore gerarchicamente disposti, e dando all'amicizia un significato diverso da quello che di essa aveva fornito Cicerone. In Agostino, infatti, l'amicizia da selettiva, facoltativa, disinteressata e politica diventa rispettivamente universale (a causa del suo essere forma della *caritas*), doverosa, strumentale e politica.

La *consensio* di cui parla Cicerone e che riguarda le attività sia divine sia umane intese come ambiti concettuali, in Agostino designa un duplice rapporto d'amore personale e non intellettuale che si muove in due direzioni: verso Dio e verso l'uomo, rispettando però una gerarchia di valori secondo cui prima viene l'amore per Dio e poi quello per l'uomo, in quanto è l'amore di Dio e per Dio che fonda il vero amore per l'uomo (*De diversibus quaestionibus* 71, 7). In Agostino quindi la *consensio* dell'amicizia è l'unione di due persone nell'amore di Dio e del prossimo che è presente in loro, per cui dal piano puramente ideologico si passa a quello volontario e personalistico che fa dell'amicizia un atto d'amore verso una persona in quanto tale, cioè fatta a immagine e somiglianza di Dio. Ciò che garantisce la stabilità e l'immortalità del rapporto d'amore è proprio la carità che, anche di fronte ad una incrinazione dell'amicizia, essa costituisce il mezzo attraverso cui l'amicizia non potrà mai dissolversi né convertirsi in odio, diventando al più una *caritas minor*, che mantiene saldo il rapporto di amicizia tra i due contraenti, ma lo trasforma in un rapporto di carità imperfetta.

Grazie alla carità si possono instaurare rapporti d'amicizia con tutti gli uomini, superando le barriere di qualunque disuguaglianza in quanto, se la carità è l'amore che va da un essere infinitamente superiore – Dio – a un essere a lui infinitamente inferiore – l'uomo -, allora potrà esistere sempre un rapporto d'amore degli uomini tra di loro in quanto la distanza che c'è tra gli uomini, per quanto grande essa sia, non potrà mai essere più grande di quella che

separa la creatura dal suo Creatore. Ciò permette ad Agostino di superare in un certo qual modo le speculazioni dei pensatori a lui precedenti fondando la dottrina cristiana dell'amicizia.¹⁰² È pur vero però che egli auspica all'uguaglianza tra i contraenti, ma si tratta di un'uguaglianza più sostanziale a cui nessuno potrà mai sottrarsi: l'uguaglianza della natura che si fonda sulla comune dipendenza da Dio. In questo modo anche in Agostino l'uguaglianza rientra tra i presupposti dell'amicizia, ma con una valenza assolutamente nuova e differente dai suoi predecessori.

Il rapporto tra amicizia e carità si basa sull'idea che «non esiste uomo che non possa avere qualche bene, magari nascosto, che tu non possieda ancora e in cui potrebbe esserti certamente superiore» (*De diversibus questionibus* 75, 5). Su questa concezione si fonda la dottrina cristiana dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio. Questa consapevolezza, *acuentes caritatem*, dimostra come non esista per l'uomo una carità che sia solo obbligo di amare, poiché non esiste in nessun uomo un totale stato di inimicizia in quanto ogni uomo ha doti che lo rendono meritevole d'amore. La carità in questo modo può sempre godere della fruizione, la quale risulta connessa comunemente all'amicizia. L'altro, inoltre, va accettato per quello che è dal momento che «*frui* significa aderire con amore a qualcosa *propter se ipsam*» (*De doctrina christiana* I, 4, 4). Anche l'*amor sui* rientra nell'ambito della carità, diventando il metro di misura dell'intensità dell'amore oblativo dell'uomo. La carità inoltre configurandosi all'amore divino per l'uomo, è un amore gratuito che non pretende una restituzione fruitiva, per cui può essere considerata come una sorta di "precettrice" dell'amicizia. Essa infatti spinge l'amicizia a ricercare nell'altro le sue qualità anche nascoste che sicuramente possiede, dal momento che ogni uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Anche se la carità non ha alcuna pretesa fruitiva, naturalmente dà vita ad un amore reciproco (amicizia), spingendo colui che riceve amore a ricambiarlo in maniera istintiva in virtù proprio della somiglianza degli uomini con Dio. Ma «mentre l'amicizia tenderebbe ad appagarsi nella restituzione e a chiudere

¹⁰² Agostino crea il proprio ideale di amicizia sulla base del consenso, della benevolenza e dell'amore, dandogli una forma cristiana che si concretizza nelle norme proprie della vita monastica. In seno alle comunità monastiche nascono delle nuove teorie sull'amicizia per il carattere fraterno che è proprio del loro stile di vita. L'amicizia monastica, così come l'amicizia classica, presuppone la virtù che però si trasforma nella virtù cristiana dell'umiltà, nella rinuncia ai beni mondani, nella povertà e nella comunione dei fratelli. Principi questi che trovano il loro fondamento nella Sacra Scrittura.

subito, soddisfatta, magari nella sola diade, il rapporto interpersonale, la carità è un processo aperto all'infinito, perché stimola sempre quella restituzione e, donandosi, non si esaurisce». ¹⁰³

Agostino sostiene il primato della carità sull'amicizia. Si tratta di un primato che non si costruisce a spese dell'amicizia, poiché la carità, intesa come amore oblativo, e l'amicizia, intesa come amore fruitivo, coesistono in uno stato di interazione e compenetrazione. «La soluzione finale sarà nell'*eschaton*, dove l'amore uscirà da tutti e andrà verso tutti (oblatività), e perciò su tutti ritornerà (fruizione)». ¹⁰⁴ Egli, obbedendo al principio della "partecipazione analogica", distingue quindi due forme di amore (carità e amicizia) senza però separarle. ¹⁰⁵

Come si è visto, la teologia agostiniana dell'amicizia tende maggiormente da una parte alla bellezza particolare dell'amicizia e dall'altra invece mette in risalto la tensione mediante la quale l'amicizia cerca di raggiungere l'opera universale della carità, amando l'immagine di Dio che si riflette nell'altro. Aelredo di Rievaulx svilupperà la prima delle due tendenze mantenendo l'*amicitia* come una forma speciale della carità. Tommaso d'Aquino segue invece la seconda via e, ugualmente ad Agostino, considera l'amicizia come una parte dell'amore e della carità. Tommaso intraprende la traduzione latina di alcune opere aristoteliche accorgendosi di come la lingua greca per esprimere i rapporti affettivi usi soprattutto le parole *éros* e *philia*, ossia due parole che hanno due radici diverse che indicano cose diverse. La lingua latina traduce i due termini rispettivamente *amor* e *amicitia*, che hanno invece la stessa radice e che quindi originariamente indicano la stessa cosa. In questo modo i latini sono obbligati a fare dell'amicizia una forma più ristretta e quindi più specifica dell'amore, il quale a sua volta risulterà il concetto affettivo più inglobante e di conseguenza il meno significativo. Tommaso allora fa della più alta realizzazione dell'amore una forma di amicizia che chiama *amor amicitiae* e che è quella forma di amore al cui interno la benevolenza trionfa sul bene e sul desiderio egoistico.

In perfetto accordo con Aristotele, Tommaso sostiene che qualunque forma di amicizia si basi sulla *communicatio* tra Dio e l'uomo, per mezzo della

¹⁰³ PIZZOLATO L., op. cit., p. 304 – 305.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 316.

¹⁰⁵ VIÑAS T., *La amistad en la Vida Religiosa*, Madrid 1982, pp. 98 ss.

quale Dio permette all'uomo di partecipare della sua vita divina. La *communicatio* ha quindi un valore escatologico. Essa è più specificamente la partecipazione a quella beatitudine che è propria di Dio. Anche se Dio e l'uomo sono infinitamente distanti l'uno dall'altro e tra di loro non potrà mai esistere alcuna uguaglianza, l'uomo è capace di amare Dio per lui stesso, ovvero per il bene assoluto che egli è.

Poiché l'amore può procedere in due direzioni: o verso una cosa desiderata in quanto è un bene per qualcuno (per se stessi o per un'altra persona) oppure verso la persona stessa, cioè verso colui per il quale vogliamo questo bene, allora, secondo Tommaso, oltre all'*amor amicitiae* esiste un altro tipo di amore, l'*amor concupiscentiae* (o del desiderio). Queste due specie di amore non hanno un eguale valore in quanto l'amore di amicizia viene concepito come costituito da una qualità sostanziale ed essenziale, mentre l'amore di concupiscenza si mostra accidentale e finalizzato al soddisfacimento del proprio desiderio.

Nell'elaborazione della sua teoria dell'affettività, Tommaso si preoccupa di spiegare il significato preciso di ciascuno dei termini-oggetto della propria dissertazione, ossia *amor/dilectio*, *amicitia* e *caritas*, in quanto ritiene che questi quattro termini non siano veramente sinonimi (*Summa theologiae* I-II, q. 26 a. 3). Amore, dilezione e carità indicano l'atto di amare (o passione) in maniera differente: *amor* in senso generico (ogni dilezione o carità è amore); la *dilectio* aggiunge all'amore la scelta razionale del suo oggetto, essa precede l'amore ed è propria solo dell'amore intellettuale, in quanto la scelta dipende dalla ragione e dalla volontà; mentre la *caritas* aggiunge all'amore una perfezione e in questo modo rende l'amore ordinato. L'amicizia invece è una capacità acquisita (*habitus*).

L'amore è la passione principale che genera tutte le altre¹⁰⁶ e che ha come causa il bene. Anche la bellezza può far nascere l'amore, ma solo perché contiene un bene che stimola i nostri sensi o il nostro spirito. Ma bisogna rendersi conto dell'oggetto da cui si viene attratti e per questa ragione anche la

¹⁰⁶ Secondo Tommaso le passioni principali sono undici e sono divise in quattro gruppi. Il primo gruppo è costituito da: amore, desiderio e piacere (che si divide in piacere sensibile e piacere intellettuale o gaudio); il secondo gruppo da: odio, fuga e dolore (determinati dalla percezione di un male); il terzo gruppo da speranza e disperazione (derivanti dalla percezione di un bene difficile); il quarto gruppo infine è composto da: timore, audacia e ira (conseguenti alla percezione di un bene difficile da evitare). *Summa theologiae* I-II, qq. 26-48.

conoscenza deve essere compresa nella causalità dell'amore, però solamente come una condizione necessaria. Un'altra causa dell'amore è la *similitudo* (*Summa theologiae* I-II, q. 27, a. 3), la quale può dare vita non soltanto all'amore di amicizia ma anche all'amore di concupiscenza, a seconda delle percezioni reciproche dei diversi partners. Infatti, nel caso in cui uno manca di qualcosa che l'altro possiede, non si instaura un rapporto di amicizia che deriva dalla loro somiglianza, ma si sviluppa il desiderio di possedere ciò che non si ha, fino ad arrivare alla gelosia e alla rivalità. Un elemento importante dell'amicizia, anche se non ne è una causa, è l'*unio* (*Summa theologiae* I-II, q. 28, a. 1), ossia la mutua esistenza dell'uno nell'altro e il superamento di se stessi. L'amore infatti è la forza che unisce colui che ama all'oggetto del suo amore e costituisce una relazione che unisce affettivamente le persone anche quando sono separate a causa della distanza fisica. Non si deve trascurare la differenza che intercorre tra i due tipi di amore esistenti, neppure nell'esame dell'unione amorevole perché l'amore di concupiscenza tende verso gli oggetti che sono un valore (principalmente le cose) col fine di metterle a disposizione di colui che ama, l'amore di amicizia invece vuole il bene dell'altro così come si vuole il bene di se stessi, poiché l'altro viene visto come un altro se stesso. L'esistenza vicendevole nell'altro è il secondo *effectus* dell'amore dopo l'unione.

L'amore di amicizia di cui parla Tommaso non è l'amicizia, ovvero una relazione reciproca, ma si confonde piuttosto con la benevolenza, ossia con il desiderio di fare il bene dell'altro o di volere che l'altro compia il bene per lui stesso.

«È l'amicizia intesa come benevolenza che costituisce la specificità di un amore che sarà virtuoso, ed è verso la nuova *amicitia* – ma intesa stavolta nel senso pieno del termine, come amicizia intima e reciproca – che egli opera un passaggio concettuale verso la carità per mezzo della quale Dio è il primo ad amarci».¹⁰⁷

Dalla concezione agostiniana dell'amore prende le mosse anche la filosofia dell'amore di San Bonaventura, la quale si caratterizza come una teologia dell'amore con implicazioni mistiche che risultano evidenti. L'amore viene considerato dal Dottor Serafico come la radice di tutti gli affetti che,

¹⁰⁷ MCEVOY J., "De la *philia* païenne à l'*amicitia* chrétienne", op. cit., p. 144.

nella sua condizione umana, viene risanato dall'amore divino, il quale è amore puro e perpetuo.¹⁰⁸ Esso è forza che unisce (*vis unitiva*) e principio del piacere (*principium delectationis*). Perché sia perfetto esso richiede due condizioni: occuparsi delle cose divine, ossia dirigere l'anima verso Dio e imitare Cristo con le opere buone. Il culmine della vita retta nell'amore è rappresentato dalla carità, che è la *forma perfectiva* di tutte le virtù. L'uomo inoltre, spinto da una tendenza trasmessagli dallo stesso Dio, aspira all'unione e alla relazione definitiva con lui, concentrandosi solo sul bene di Dio che desidera più di ogni altra cosa.

Queste seppur sintetiche considerazioni iniziali sul tema dell'amicizia risultano necessarie per comprenderne la nascita e lo sviluppo nel medioevo e, in particolare, per comprendere il modo di intenderla durante gli anni della condanna parigina del 1277 e da parte Nicola di Ockham.

Nicola di Ockham, come si è già detto, affronta il tema dell'amore puro e disinteressato per Dio che nasce nella creatura dalla volontà di contraccambiare l'amore di Dio, non per una ragione particolare ma perché ciò è un bene in se stesso (*quia bonum*). Egli esamina anche il tema dell'amicizia e della carità, indagandone il rapporto che intercorre tra di essi, proprio negli anni della condanna parigina e in quelli immediatamente successivi. Questi temi vennero affrontati da Nicola di Ockham nel gruppo di *quaestiones disputatae* «*De dilectione Dei*». Quest'ultime vennero sostenute dal maestro francescano nel corso delle proprie lezioni, durante il periodo della sua reggenza a Oxford che iniziò nel dicembre 1286 e si estese per tutto il 1287 e parte del 1288.¹⁰⁹

Il tema dell'amicizia viene quindi affrontato da Nicola di Ockham negli anni immediatamente successivi alla condanna.

Nicola, in linea con la corrente di pensiero cui appartiene e di cui è uno dei maggiori esponenti, il neo-agostinismo, elabora una ricca dottrina sull'amore puro e disinteressato per Dio che nasce dalla volontà di contraccambiare l'amore di Dio non per una ragione particolare ma perché ciò è un bene in se stesso (*quia bonum*). Egli, nelle sue *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, studia in forma sistematica la naturalità delle relazioni d'amore

¹⁰⁸ BONAVENTURA, "Collationes in hexämeron" in *Opera*, Ad Claras Aquas 1883 – 1902, VII, 14.

¹⁰⁹ SACO ALARCÓN C., "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras", op. cit., p. 517.

tra la creatura ed il suo Creatore, tanto nell'ordine naturale quanto in quello soprannaturale e inizia il suo studio esaminando la possibilità e il modo di amare Dio *super omnia* nell'ordine puramente naturale. Secondo l'autore, l'amore puramente naturale è un'inclinazione della creatura verso il *bene* come tale, cioè verso il bene *in quanto bene in se stesso* (*bonum simpliciter*), per il quale e verso il quale la creatura si sente trascinata come verso il suo fine. Egli distingue tre specie di amore naturale con cui la creatura razionale ama Dio: amore di compiacenza, amore di benevolenza e amore di concupiscenza.

- *Amore di compiacenza*¹¹⁰

Questo tipo di amore nasce dalla volontà di contraccambiare l'amore di Dio. Con l'amore di *complacentia*, la creatura ama, secondo l'ordine della carità, i suoi tre oggetti: se stessa, il prossimo e il proprio corpo. Infatti, posto che la volontà ha per oggetto il bene come tale (*bonum simpliciter*), si sente attratta da questo bene e si compiace nella sua bontà intrinseca (*quia bonum*), non perché sia il suo bene (del soggetto amante), ma perché è un bene in se stesso. Poiché Dio è il Bene totale e universale che possiede in se stesso tutta la ragione del bene e poiché ogni bene è particolare in quanto partecipa della pienezza di questo bene per essenza, la volontà umana si sente attratta da Dio più che dalla creatura e si compiace della sua bontà. Così la creatura ama Dio più che se stessa e ogni altra cosa. Nicola parla di Dio come *bonum universale* e della creatura come *bonum participatum* e *quasi pars*, come fa Tommaso, ma in un senso diverso: Dio non viene presentato come il bene totale che la creatura ama (come una parte) perché in esso trova realizzata in modo perfetto la ragione del suo bene particolare, essendo il bene universale la causa efficiente del bene particolare della creatura. Egli, in questo contesto, fa appello alla dottrina della *partecipazione*, che però non comprende la causalità. Questa partecipazione serve al maestro inglese per elevare la parte al tutto, come l'imperfetto al perfetto, in un modo puramente formale; la creatura, dunque, cosciente di essere un bene partecipato, comprende la sua imperfezione di fronte al bene per essenza, il quale è in se stesso perfetto (di cui essa per la sua partecipazione è *quasi pars*); essa lo considera come tale,

¹¹⁰ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 p. 19, B. 1.

non come la ragione e la fonte del suo bene particolare e partecipato, del quale non tiene conto, ma come l'oggetto totale unico della sua compiacenza. Così Nicola non ha dubbi nell'ammettere che la creatura deve amare Dio anche se questo non fosse in alcun modo il suo bene¹¹¹.

Con questo amore di compiacenza Nicola risolve il conflitto e l'opposizione apparente tra l'amore per Dio e l'amore per sé, che dà origine al problema iniziale, affermando il primato assoluto dell'amore di Dio.

- *Amore di benevolenza*¹¹²

Questa specie di amore, identificato con l'amore di amicizia, consiste nell'amare Dio, ponendo l'attenzione non sul bene con cui si ama Dio, ma su Dio, per il quale si ama. Nicola afferma che l'uomo può e deve amare Dio con amore naturale di benevolenza o amicizia. Se questo amore è *propter indigentiam*, allora egli non ama Dio né con amore di benevolenza, giacché Dio è *sibi sufficiens e nullo indiget*; né con amore di amicizia *proprie dicta* (che suppone un'uguaglianza tra l'amante e l'amato), per la grande distanza (*nimis distantia*) che c'è tra l'uomo e Dio. Deve amarlo con amore di amicizia *secundum superabundantiam* o *secundum excellentiam*, più che rifarsi all'amore di amicizia esistente tra persone disuguali in dignità, come avviene tra padre e figlio, tra uomo e Dio.

L'immensa distanza che separa l'uomo e Dio non costituisce un ostacolo per cui l'uomo non possa amare il suo Creatore con "amore di amicizia" nell'ordine puramente naturale; questo amore, infatti, porterà a stabilire tra l'uomo e Dio un vero stato di amicizia anche nell'ordine naturale, nel momento in cui l'uomo sarà cosciente del fatto che Dio corrisponde questo amore. E posto che questo amore di benevolenza, o amicizia, con cui l'uomo ama Dio sia disinteressato per definizione, poiché Dio lo si ama *propter se* e non cercando in lui il proprio beneficio, si afferma allora la possibilità di un amore per Dio che non sia egoistico.

¹¹¹ Prima di Nicola, già S. Bonaventura aveva considerato questa specie di amore come un amore del tutto disinteressato, per il quale «amat quis aliquem, quando eius facta acceptat et ipsum approbat et in bonitate complacet sibi». BONAVENTURA, "Commentaria in quatuor libros Sententiarum" in *Opera*, Ad Claras Aquas 1883 – 1902, III, d. 29 dub. 4.

¹¹² *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., pp. 19 – 21, B. 2.

- *Amore di concupiscenza*¹¹³

In assenza del primato assoluto dell'amore verso Dio assunto come condizione e causa di tutto l'amore creaturale, l'amore umano è di concupiscenza, ossia di ricerca del proprio bene. Nicola infatti sostiene che si ami con amore di concupiscenza quando si va alla ricerca dell'amore di qualcuno, di se stessi della persona che si ama.

Se amiamo un bene per noi stessi o per altri e non per la bontà di questo bene considerata in se stessa, o se lo amiamo per l'utilità o piacere che l'amare questo bene ci provoca, allora amiamo questo bene "per noi" e questo non è vero amore poiché con esso non si ama Dio, ma solo noi stessi.

Il vero amore di concupiscenza, invece, lo abbiamo quando amiamo il bene *per se stesso*, in quanto tale (*simpliciter*), dal quale deriva l'utilità o il piacere per noi; non è però nostra intenzione (*non principaliter intenditur*) cercare in esso il nostro vantaggio; infatti, questo bene lo amiamo "da noi", ma non "per noi". E questo è l'amore di concupiscenza col quale dobbiamo amare Dio: amare il bene di Dio per se stesso, senza subordinarlo all'utile o al piacere che da questo ne deriva. Dobbiamo amare Dio solo ed esclusivamente per se stesso, anche se da ciò a noi non ne deriverà alcun vantaggio. Il contrario sarà una cosa non naturale.

Pertanto, Nicola conclude che l'amore di concupiscenza appartiene all'impulso naturale della creatura (che è naturale precisamente perché Dio lo ha impresso nella naturalità creaturale) che ama Dio *propter se et super omnia*. Ma se l'intenzione principale della creatura è di amare Dio pensando al proprio bene, poiché egli costituisce il suo bene o poiché il suo bene dipende da Dio, allora, in tal modo non ama Dio "naturalmente". Supponendo però che la creatura ami Dio pensando al proprio bene, ciò non può essere intenzionale né permanente, ma passeggero ed occasionale (*dispositive*). Questo tipo di amore *dispone* ad amare Dio per se stesso, riferendo immediatamente tutto il suo bene al bene di Dio. Questa spiegazione è in contrasto con la dottrina tomista, poiché implica una discontinuità essenziale tra l'amore di sé e l'amore di Dio, essendo il primo soltanto una causa occasionale che cede il passo all'esercizio

¹¹³ *Ibidem*, pp. 21 - 22, B. 3.

del secondo; è però conforme alla concezione estatica dell'amore nella quale si muove l'autore.

L'altra obiezione che pone Nicola di Ockham può essere definita "l'argomento dell'*unità*", secondo cui l'amore naturale si fonda sull'unità naturale; essendo la creatura, nell'ordine della naturalità creaturale, più unita a se stessa che a Dio, ne consegue che ama più se stessa.

Tommaso risponde a questa difficoltà sostenendo che, poiché l'amore naturale si fonda sull'unità naturale, la creatura ama di più Dio. Egli deduce ciò dimostrando, con il suo principio di unità, che la creatura si sente più unita a Dio che a se stessa, come la parte si sente più unita al tutto che a se stessa, perché il suo bene dipende dal bene universale di cui è parte e non può sussistere senza quello; per questo lo ama di più.¹¹⁴ Dunque, la ragione della maggiore unità della creatura con Dio, per Tommaso, sta nel fatto che essa è radicata nella casualità efficiente di Dio, per la quale la creatura *secundum id quod est, Dei est*.

Riguardo invece all'amore sovranaturale, Nicola lo identifica con la carità che non è altro che l'amicizia naturale perfezionata ed elevata, per mezzo della grazia, alla comunione della vita divina. Essa non riguarda solo Dio, ma tutte quelle creature che sono capaci di partecipare della vita divina e, proprio per questa ragione, supera tutti gli altri tipi di amicizia.¹¹⁵

Prima però di passare all'analisi vera e propria della dottrina dell'amicizia di Nicola di Ockham, ritengo necessario - al fine di comprenderla nella maniera più corretta possibile - analizzare quello che potremmo chiamare il "problema" dell'amore nel medioevo.

¹¹⁴ THOMAS AQUINAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I q. 60 a. 5 ad 1

¹¹⁵ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., quaesio 3, pp. 90 – 130.

X. IL PROBLEMA DELL'AMORE NEL MEDIOEVO

Nel medioevo il problema che Nicola di Ockham affronta e sviluppa nelle questioni disputate *De dilectione Dei*, si presenta legato al tema concernente la condizione primitiva dell'uomo e dell'angelo e, più in particolare, ci si chiedeva se angeli e uomini fossero stati creati in uno stato di grazia oppure se tra la creazione di entrambi e la loro elevazione allo stato di grazia intercorresse un intervallo di tempo. L'opinione comunemente più diffusa nel XIII secolo voleva che angeli e uomini fossero stati creati *in naturalibus* e quindi tra la loro creazione ed elevazione all'ordine sovranaturale trascorse un intervallo di tempo. A questo punto allora la questione era di stabilire se in questo intervallo di tempo le creature celesti e quelle razionali amassero più se stesse che Dio o viceversa. Supposto che esse amassero maggiormente loro stesse, si dovrebbe ammettere che, poiché non avrebbero potuto amare Dio più che loro stesse e sopra ogni cosa, il loro non era un amore puro e che erano costituite di una naturalezza viziata. Il loro amore e la loro natura dovevano per tanto essere purificati dalla grazia, il cui compito diventa quindi quello di distruggere la naturalezza come qualcosa di cattivo e perverso e non di elevarla ad uno stato superiore e più perfetto. Se invece si suppone che le creature celesti e quelle razionali amassero maggiormente Dio, allora l'infusione della grazia non sarebbe stata loro necessaria per giungere a Dio, in quanto la natura autonomamente è capace di amare il suo Creatore sopra ogni cosa solo con le proprie forze, per cui la carità non avrebbe avuto ragione di esistere.

Bisognava quindi cercare una soluzione che verificasse quale dei due tipi di amore in questione, per se stessi o per Dio, fosse primordiale nell'essenza stessa dell'inclinazione naturale della volontà, cercando però di evitare i problemi a cui sembravano condurre sia l'una che l'altra soluzione.

Il problema venne formulato in questi termini: l'angelo e l'uomo amano Dio *propter se et super omnia* perché spinti dalla propria naturalezza o a causa della carità? In altri termini, come sostiene il Rousselout, «nel Medioevo, il problema dell'amore si pose principalmente nella formula seguente: *utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum?* La Scolastica non avrebbe potuto concentrare la questione in una formula più felice, poiché

nessun'altra formula avrebbe potuto essere allo stesso tempo così concreta e così profonda». ¹¹⁶

Questo significa che i pensatori medievali, e più in particolare gli Scolastici, intendevano indagare l'essenza sia dell'inclinazione naturale, ossia di quell'inclinazione che ci spinge a cercare la nostra felicità, sia della carità, la quale fa sì che l'uomo ama Dio per se stesso e sopra ogni cosa.

La prima Scolastica del XII secolo non prende in esame la questione dell'amore o, se lo fa, non si pone il problema di cui si è parlato precedentemente. ¹¹⁷ Il primo autore che esplicitamente affronta il problema qui in esame è Guglielmo d'Auxerre (1140/50 - 1231), il quale nel secondo libro della *Summa aurea* ¹¹⁸ giunge ad una risposta negativa affermando il primato dell'amore per se stessi su quello per Dio nell'ordine puramente naturale e determinando la predilezione dell'amore per Dio come un amore proprio ed esclusivo della carità. Egli giunge a questa conclusione solo perché mosso dal timore di cadere nell'eresia pelagiana. Guglielmo infatti non rifiuta la nozione di amore naturale, ma ne restringe il campo d'azione. In questo modo egli considera, infatti, l'atto dell'amore naturale e quello della carità come appartenenti entrambi alla medesima specie specialissima ¹¹⁹ e ammette l'esistenza di una corrispondenza tra il reale interesse verso se stessi e l'amore che si ha per Dio, rifiutando però di riconoscere che, nello stato naturale, l'angelo possa amare Dio sopra ogni cosa, e quindi più di se stesso, con un vero amore di amicizia. In questo caso pertanto l'angelo non commette un peccato. Egli distingue infatti un doppio amore volontario, di cupidigia e di amicizia e stabilisce che, nell'ordine della pura naturalezza, l'angelo ama Dio con queste due specie di amore volontario. Ma, nel caso in cui l'angelo viene mosso dall'amore di cupidigia, Guglielmo d'Auxerre chiarisce che questo amore non si distingue da quello che l'angelo ha per se stesso, mentre se è spinto dall'amore di amicizia, questo tipo di amore è inferiore a quello che l'angelo nutre nei suoi confronti. Se si ammette quindi che senza la grazia l'angelo possa amare Dio più che se stesso, allora si rischia di incorrere nella *heresis pelagiana*.

¹¹⁶ ROUSSELOT P., "Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age", in *BGPTM* VI Heft 6, Münster 1908, p. 1.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 88 – 92.

¹¹⁸ GUILIEMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, Parisiis 1500, l. II tr. 1 c. 4.

¹¹⁹ *Ibidem*, l. II tr. 1 c. 6.

La tesi contraria avrà una grande risonanza e prevarrà con Guglielmo d'Auvergne (c. 1180 -1249),¹²⁰ Filippo il Cancelliere (c. 1165 - 1236),¹²¹ Odo Rigaldi (1205 - 1276),¹²² Bonaventura da Bagnoregio, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.¹²³ Questi autori, infatti, ammettono il primato dell'amore della creatura razionale per Dio nell'ordine naturale,¹²⁴ anche se Alberto Magno nella sua *Summa theologiae* ritratta quanto affermato in precedenza e modifica la propria dottrina negando la capacità della creatura razionale di amare Dio più di se stessa con amore naturale. Dopo di loro fondarono la propria dottrina, basandosi su questa tesi, anche Matteo d'Aquasparta (1240 - 1302), Riccardo di Mediavilla (c. 1249 - 1308), Egidio Romano (1247 - 1316), Enrico di Gand, Goffredo di Fontaines († 1306), Duns Scoto (1266 - 1308) e lo stesso Nicola di Ockham.

Una soluzione intermedia tra le due tesi opposte verrà fornita dai primi maestri francescani Alessandro di Hales (c. 1185 - 1245) e Giovanni de la Rochelle († 1245) e dai maestri domenicani di Oxford Riccardo Fishacre e Roberto Kilwardby. Essi sostengono che la natura primigenia è inclinata ad amare Dio *super omnia*, però tale amore si manifesterà solo nell'amore di carità. Con una tale soluzione questi maestri evitano gli inconvenienti legati alle due precedenti posizioni estreme.

I maestri che forniscono una risposta affermativa al problema concernente l'amore naturale o, come precedentemente è stato formulato, alla questione se l'angelo e l'uomo amino Dio *per se et super omnia* perché spinti dalla propria naturalezza oppure a causa della carità, non si muovono tutti seguendo uno stesso piano argomentativo. I loro ragionamenti si orientano principalmente in due direzioni differenti che seguono o la tradizionale concezione neoplatonico-agostiniana oppure il nascente aristotelismo, che il Rousselot definisce rispettivamente concezione estatica e concezione fisica

¹²⁰ ROUSSELOT P., "Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age", op. cit., pp. 93 – 95.

¹²¹ GILLON L. B., "Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás" in *Ciencia tomista* 63 (1942), pp. 332 – 336; GABAGNEBET M. R., "L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains" in *Revue thomiste* 48 (1948), pp. 400 – 401.

¹²² GILLON L. B., "Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás", op. cit., pp. 332 e 336 – 337; GABAGNEBET M. R., "L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains", op. cit., p. 406.

¹²³ STEVAUX A., "La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de Saint Albert, de Saint Bonaventure et de Saint Thomas", in *ETL* 24 (1948), pp. 67 – 70.

¹²⁴ GILLON L. B., "L'amour naturel de Dieu d'après Robert Kilwardby" in *Angelicum* 29 (1952), pp. 371 – 372.

dell'amore.¹²⁵ Col termine "fisico" non si vuole indicare la concezione corporale dell'amore, ma quella naturale. Questo termine infatti sta a designare quella dottrina che fonda l'amore reale o possibile sulla necessaria propensione degli esseri naturali a ricercare il loro proprio bene. Tra l'amore per se stessi e quello per Dio esiste quindi un'innata identità, in quanto questi due generi di amore non sono altro che la doppia espressione di uno stesso appetito, che è il più profondo e il più naturale di tutti, ovvero l'unica inclinazione naturale. Gli esponenti più illustri di una tale teoria sono da una parte Ugo di San Vittore (1096 - 1141)¹²⁶ e San Bernardo (1091 - 1153),¹²⁷ i quali trovano il loro fondamento dottrinale nel pensiero neoplatonico dello Pseudo Dionigi e dall'altra Tommaso d'Aquino che la precisa e la sistematizza. Tommaso, infatti, ispirandosi ad Aristotele, indaga i principi fondamentali di tale dottrina e dimostra che l'unità, e non l'individualità, è la ragion d'essere, la misura e la forma ideale dell'amore, stabilendo inoltre una continuità perfetta tra l'amore di concupiscenza e l'amore di amicizia. In altre parole, la concezione fisica dell'amore stabilisce un'identità fondamentale tra l'amore per se stessi e l'amore per Dio, di modo che, in fondo, l'amare Dio e l'amare se stessi siano la stessa cosa; che l'amore di Dio sia in perfetta continuità con l'amore che la creatura razionale nutre per se stessa e che il bene di Dio, che si ama sopra ogni cosa, coincide con il proprio bene. Si tratta quindi di due espressioni di uno stesso appetito, il più profondo e il più naturale di tutti gli altri, che si fonda sulla necessaria propensione di tutti gli esseri naturali a cercare il proprio bene. E proprio per questo si chiama fisico, per mettere in evidenza la sua dimensione naturale.

¹²⁵ ROUSSELOT P., "Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age", op. cit., p. 3.

¹²⁶ HUGO A S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei* (PL 176). In quest'opera l'autore definisce l'amore come una delle due emozioni primordiali insieme al timore, un movimento dell'anima naturalmente uno al quale, a seconda degli oggetti a cui si riferisce, vengono attribuiti nomi diversi per cui, quando si rivolge al mondo viene chiamato cupidigia, mentre quando tende a Dio lo si definisce carità. In questo modo Ugo di S. Vittore afferma l'identità fisica dei due amori (cap. 4).

¹²⁷ BERNARDUS, *De diligendo Deo* (PL 182). Il caso di questo autore è singolare. Egli è uno dei principali teorici dell'amore del XII secolo ed è uno dei maggiori esponenti della concezione estatica. Allo stesso tempo però, negli scritti che trattano dell'amore teoricamente, i principi e le nozioni che via via va definendo devono essere rapportati alla concezione fisica dell'amore. Tutta la struttura dottrinale del *De diligendo Deo* infatti è greco-tomista. Egli analizza sia il fondamento sia la genesi dell'amore e giunge alla conclusione che vi è continuità tra l'amore per se stessi e l'amore per Dio e che l'amore è un movimento unico e continuo, la cui origine è l'egoismo.

San Bernardo inoltre unirà la nozione greco-tomista dell'essenziale indigenza dell'amore con la nozione estatica della sua piena sufficienza.

La concezione estatica invece vuole rompere ogni forma di legame che esiste tra l'amore per gli altri e la personale tendenza egoistica e ritiene che l'amore sia tanto più perfetto quanto più è amore, vale a dire quanto più pone il soggetto al di fuori di se stesso. Lo Pseudo Dionigi, nel *De divinis nominibus* (c. 4 n. 13), definisce tale amore *estatico*.¹²⁸

La concezione estatica quindi proclama una separazione, o meglio, quasi una opposizione o incompatibilità tra l'amore di sé e quello per Dio. Tra questi due tipi di amore esiste una barriera di discontinuità che fa sì che l'amore per Dio comporti la rinuncia all'amore per se stessi e che il soggetto amante esca come da se stesso e si rivolga solo all'oggetto amato, liberandosi da ogni sua inclinazione egoistica. È una specie di *exstasis*, ovvero una condizione in cui il soggetto amante dimentica il proprio bene personale e si concentra solo sul bene di Dio che desidera più di ogni altra cosa. Ed è per questa ragione che, usando l'espressione dello Pseudo Dionigi, quest'amore è stato definito "estatico".

Alla luce di quanto detto, si può affermare che non si tratta di due sistemi opposti, ma di due tendenze che, pur avendo punti di partenza differenti, giungono alla medesima conclusione: l'amore per Dio sopra ogni cosa.

La concezione fisica dell'amore riflette la dottrina aristotelica dell'unità ed è stata difesa e sostenuta da Tommaso d'Aquino, la concezione estatica invece è d'ispirazione platonica e di essa si è fatta portavoce la scuola francescana del XIII capitanata da Bonaventura da Bagnoregio, la quale fa della gratuità, del dono e della liberalità la perfezione principale dell'amore.¹²⁹

In questo contesto si inserisce il pensiero di Nicola di Ockham il quale - in perfetta continuità col pensiero bonaventuriano -, con le sue quattro

¹²⁸ Nel quarto capitolo de *I nomi divini* (PG 3), lo Pseudo Dionigi espone anche la tesi dell'universalità dell'amore di Dio. Egli in un primo momento afferma in maniera generale che tutti gli esseri esistenti in natura desiderano Dio, diversificando però questo appetito a seconda della differente natura degli esseri creati. Successivamente lo estende al non-essere, alle azioni dei demoni, alle azioni malvagie e ai vizi degli uomini. Dimostrando infine che questo appetito è connesso alla partecipazione di Dio, la quale non esclude nessun essere, e che lo si deve riconoscere come l'appetito stesso di questa partecipazione, di questa comunicazione con Dio. Egli infatti afferma che, nell'ordine naturale, l'amore di Dio è la causa non solo della gerarchia di amori che fanno sì che ogni essere occupi il proprio posto nell'insieme, ma anche di quell'amore che conserva ogni essere nella propria unità, ovvero dell'amore di sé. Lo Pseudo Dionigi però, nel fare propri questi pensieri neo-platonici, non si cura di mantenere la distinzione sostanziale tra il finito e l'infinito che invece l'ortodossia esegetica richiedeva. Per questo motivo verrà condannato dall'autorità ecclesiastica.

¹²⁹ ROUSSELOT P., "Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age", op. cit., p. 61.

questioni disputate *De dilectione Dei*, analizza in forma sistematica sia nell'ordine naturale (questioni 1 e 2) sia nell'ordine sovranaturale (questioni 3 e 4) la natura delle relazioni amorose che intercorrono tra la creatura e il suo Creatore.

XI. LE QUAESTIONES DISPUTATAE *DE DILECTIONE DEI*¹³⁰

Con il titolo *De dilectione Dei*¹³¹ si raggruppano quattro questioni disputate di Nicola di Ockham raccolte nel manoscritto numero 158 della Biblioteca Municipale di Assisi (sec. XIII). Esse sono indipendenti dalle altre questioni dello stesso autore presenti nello stesso manoscritto - dodici in tutto¹³² - per l'oggetto che trattano e per il loro contenuto dottrinale. Figurano nel codice con il numero 161, 162, 163 e 164. Queste questioni, insieme ad altre sei che riportano il numero 165 e che comprendono cinque "articoli" subordinati (165a, 165b, 165c, 165d, 165e), sono state sostenute da Nicola di Ockham nel corso delle proprie lezioni, durante il periodo della sua reggenza a Oxford (1287-1288)¹³³ e sono state trascritte tra il 1289 ed il 1290.¹³⁴ A queste sei questioni da Nicola è stato dato il titolo *De traductione humanae naturae a primo parente*.¹³⁵ Le altre due questioni invece sono circostanziali (*in Vesperiiis*) e figurano nel codice una col numero 123, *Quaestio in vesperiiis N. de Hocham*¹³⁶ e l'altra con la lettera H (o num. 207),¹³⁷ *Quaestio Hocham in vesperiiis Cnol Oxoniae. Respondit Persole*.¹³⁸

¹³⁰ Questo titolo non compare nel manoscritto in cui l'opera si conserva. È stato l'Alarcón a formularlo in occasione della stesura della sua edizione critica già più volte menzionata. L'Alarcón nell'*Introduzione* (pp. 99 - 100) del proprio lavoro chiarisce le motivazioni che lo hanno spinto a scegliere questo titolo e spiega come si sia basato principalmente sulla tematica che le questioni affrontano: l'amore della creatura per Dio. Il titolo *Quaestiones disputatae De dilectione Dei* mette in evidenza l'indole dell'opera (*Quaestiones disputatae*), indicando in maniera immediata che non si tratta di semplici lezioni scolastiche, ma di lezioni che appartengono al genere della disputa. È immediata inoltre la specificazione per cui si tratta di dispute chiamate *ordinariae* o semplicemente *quaestiones disputatae*, in contrapposizione alle altre dispute (*quodlibet*, *sorbonica*, ecc.). Tale titolo risalta in maniera immediata ed esplicita anche il contenuto materiale che si sviluppa nel corso di queste dispute (*De dilectione Dei*).

¹³¹ Cfr. paragrafo I. 3. *Catalogo delle opere* di questo stesso lavoro, p. 5 e la descrizione codicologica dell'opera num. 2 riportata in *Appendice*, p. 181

¹³² Cfr. I. 3. *Catalogo delle opere* di Nicola di Ockham alle pp. 12 - 15 del presente lavoro.

¹³³ ALARCÓN, C. S., "Nicolás de Ockham ofm († c. 1320). Vida y obras" op. cit., p. 517.

¹³⁴ GLORIEUX, P., "Le manuscrit d'Assise, Bibl. Com. 158. Date et mode de composition" in *RTAM* 8 (1936), p. 283 e p. 289.

¹³⁵ Cfr. I. 3. *Catalogo delle opere* e il paragrafo num. XIII. 2. Le quaestiones disputate *De traductione humanae naturae a primo parente*.

¹³⁶ «Quaeritur an Deus posset elicere actionem meritoriam ab homine sine habitu medio et gratia» (f. 96vb).

¹³⁷ A partire dalla questione numero 199 il manoscritto presenta una numerazione letterale alla quale il Pelster, in *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, op. cit., ha aggiunto i numeri corrispondenti mettendoli tra parentesi.

¹³⁸ «Quaestio est an Filio incarnato posset alia [persona] incarnari» (f. 341ra-rb).

L'intero manoscritto contiene numerosi scritti, per lo più questioni disputate, di diversi maestri francescani delle università di Cambridge e Oxford, discussi tra il 1279 e il 1291. L'autore o compilatore del manoscritto non si conosce con certezza, ma si sa che era uno studente inglese che frequentò, in quegli anni, l'università di Cambridge prima e quella di Oxford poi. Questi raccolse, per farne un uso personale, le lezioni tenutesi nelle due università e le raggruppò ordinandole in un solo volume, numerandole progressivamente, aggiungendovi le note, alcune correzioni e un indice generale di tutte le questioni.¹³⁹ Un gruppo di queste questioni è stato scritto in forma calligrafica, le *redactiones*, mentre un altro (meno numeroso), le *reportationes*, in forma corsiva. Secondo l'Henquinet, le *reportationes* vennero scritte dal compilatore del codice, le *redactiones* invece vennero ricopiate da un amanuense diverso.¹⁴⁰ Al contrario il Pelster ritiene che entrambi i gruppi in questione siano stati scritti dalla stessa mano, ovvero dal compilatore.¹⁴¹ In questo caso, ossia quello delle questioni disputate *De dilectione Dei*, non si tratta di una semplice *reportatio*, ordinata velocemente per alcuni uditori, ma di una redazione molto probabilmente definitiva, preparata dal suo autore per essere pubblicata. Nel testo, infatti, non si riscontrano argomenti o frasi incomplete, né interruzioni nel discorso; le citazioni dei testi di altri autori sono letterali e non presentano alcuna discrepanza con l'originale. La lunghezza delle questioni inoltre, troppo ampia per adattarsi al carattere breve delle lezioni, è tipica di un testo scritto e non è presente ai margini il nome dei *respondentes* né degli *opponentes*, come invece è tipico delle questioni "riportate" e frutto del dibattito tenutosi in aula.¹⁴²

Nicola articola le sue questioni seguendo lo schema tradizionale delle questioni disputate. Esse constano infatti di tre parti: nella prima vengono presentati gli argomenti a favore e contro la questione posta dal maestro in forma interrogativa (*utrum*); la seconda parte costituisce il cosiddetto *corpus quaestionis*, in cui viene esposto il pensiero del maestro. Nella terza parte

¹³⁹ Come sostengono Glorieux, Pelster e Henquinet.

¹⁴⁰ HENQUINET, F. M., "Descriptio codicis 158 Assisii in Bibliotheca Comunali" in *AFH* 24 (1931) p. 94.

¹⁴¹ LITTLE A.G. – PELSTER F., *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, op. cit., p. 6.

¹⁴² Per la descrizione del codice cfr. MUSOTTO, G., "Il peccato nel medioevo latino. Le quaestiones disputatae *De traductione humanae naturae a primo parente* di Nicola di Ockham" in *Mediaeval Sophia* 1 (2007), http://www.mediaevalsophia.it/studia/musotto_peccatooriginale.pdf.

infine il maestro dà la sua risposta agli argomenti contrari alla tesi da lui sostenuta e risponde anche alle argomentazioni presentate in favore della parte opposta.

Come è consuetudine tra gli scrittori scolastici, anche Nicola dà molta importanza agli autori che venivano considerati delle *auctoritates*, come Agostino – che rappresenta la massima autorità tra i padri e i dottori della chiesa e della cui dottrina Nicola si dichiara difensore –, Aristotele, Averroè, Avicenna e Gregorio Magno, dei quali si serve per fondare il suo ragionamento e tracciare la propria dottrina o per convalidare alcune sue convinzioni. Ma commette alcuni errori, attribuendo per esempio l'opera *De fide Petrum* ad Agostino¹⁴³ e lo *Speculum caritatis* di Aelredo di Rievaulx a Cassiodoro.¹⁴⁴

Nelle *Quaestiones disputatae De dilectione Dei* Nicola di Ockham affronta il problema dell'amore. Egli studia in forma sistematica la naturalità delle relazioni d'amore tra la creatura ed il suo Creatore, tanto nell'ordine naturale quanto in quello soprannaturale. Egli inizia il suo studio esaminando la possibilità e il modo di amare Dio *super omnia* nell'ordine puramente naturale. Nicola di Ockham sostiene l'esistenza di tre specie di amore: l'amore di *complacentia*, di *benevolentia* e di *concupiscentia* e analizza il modo in cui la creatura razionale ama Dio con ognuno di questi tre generi di amore naturale. In particolare l'amore di benevolenza, che consiste nell'amare Dio ponendo l'attenzione non sul bene con cui si ama Dio, ma su Dio per il quale si ama, viene identificato da Nicola con l'amore di amicizia.

Si tratta di un'opera molto importante per lo studio del tema dell'amore in quanto, come afferma Alarcón, «nessuno dei maestri della Scolastica ha sviluppato il problema filosofico - teologico trattato in queste questioni nella forma e nelle dimensioni impiegate dal nostro maestro inglese».¹⁴⁵ Questo scritto di Nicola di Ockham, inoltre, continua il Gillon, «costituisce il monumento più considerevole che c'è stato possibile rintracciare relativamente ai problemi di cui ci occupiamo».¹⁴⁶

¹⁴³ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., p. 26, lin. 65.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 73.lin. 89 - 90.

¹⁴⁵ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., p. 5 (Introducción).

¹⁴⁶ GILLON L. B., "L'argument du tout et de la partie après Saint Thomas d'Aquin" in *Angelicum* 28 (1951), p. 347.

Nicola di Ockham, nello sviluppo ed elaborazione della sua opera, segue uno schema di perfetta continuità del suo pensiero e procede come lungo una linea ascendente che partendo dall'ordine naturale giunge a quello sovranaturale. Per dimostrare, infatti, il primato dell'amore di Dio nella creatura, egli parte da una visione cosmica dell'amore, ossia dall'amore naturale, di ogni creatura per Dio (prima questione = q. 161) e focalizza poi la sua attenzione sulla creatura razionale per dimostrare come questo amore privilegiato che essa sente per Dio nell'ordine naturale costituisca una vera amicizia tra la creatura razionale e il suo Creatore (seconda questione = q. 162). Dal piano puramente naturale passa all'ordine sovranaturale mostrando come la carità non sia altro che questa amicizia perfezionata e elevata alla comunione della vita divina per mezzo della grazia.¹⁴⁷ Si tratta di una specie di amicizia che interessa non solo Dio, ma tutte le creature capaci di partecipare alla vita divina e che supera in eccellenza tutti gli altri tipi di amicizia (terza questione = q. 163). Nicola di Ockham conclude infine che questa amicizia tra l'uomo e Dio che è la carità, ha come principale elemento costitutivo l'amore di benevolenza a causa del quale la creatura si sente spinta principalmente e in maniera disinteressata a cercare il bene del suo Creatore (quarta questione = q. 164).

¹⁴⁷ Nicola definisce la carità «quaedam inclinatio desuper infusa tendi in Deum tamquam bonum beatificum (p. 145 lin. 98 - 99)... est habitus voluntatis (p. 137 lin. 32)... habet Deum pro obiecto principali (p. 137 lin. 23 - 24)... est maxima et verissima amicicia (p. 114 lin. 17 - 18)... est amicicia qua Deus communicat nobis suam gratiam et beatitudinem (p. 106)... est amicicia proprie dicta (p. 150 lin. 64 - 65)». L'amicizia invece è «benevolentia in contrapassis non latens (p. 58 lin. 76 - 77) ... fundatur supra communicationem (p. 104 lin. 52)». L'amicizia di carità infine viene definita come «fundata super communicationem gratiae et beatitudinis aeternae (p. 105 lin. 71 - 72)».

Ciò che differenzia la carità dall'amicizia è il suo essere amore senza pretesa di restituzione fruitiva (nel senso agostiniano di adesione, per mezzo dell'amore, a qualcosa *propter se ipsam*) che costringe, in un certo qual modo, l'amicizia a superare la sentimentale e per certi aspetti facile prospettiva della simpatia istintiva, spingendola ad una sorta di paziente indagine delle doti altrui, le quali devono inevitabilmente esistere se l'uomo è fatto a immagine di Dio. Proprio per il suo essere un amore che non avanza alcuna pretesa di restituzione fruitiva, la carità provoca nell'uomo una risposta d'amore, venendo ripagata nel momento in cui si mette in atto il meccanismo della reciprocità e della fruizione tipici dell'amicizia. Il processo dell'amore, quindi, viene ontologicamente messo in moto dalla carità, in quanto solo un amore che non pretende di essere contraccambiato innesca l'amore nell'altro e, mediante un senso di giustizia insito nell'animo umano, l'amore viene reso reciproco (amicizia), tornando a chi per primo lo ha acceso. L'amicizia quindi tenderebbe ad appagarsi nella restituzione del medesimo sentimento da parte dell'altro e a chiudere – una volta ottenutolo - il rapporto interpersonale. La carità invece è un processo aperto all'infinito, in quanto stimola sempre quella restituzione e, donandosi, non si esaurisce. Sul concetto di carità si veda anche il capitolo precedente, pp. 51 e ss.

Nicola di Ockham inizia la propria analisi indagando, nella prima questione (q. 161), la possibilità della creatura di amare Dio *propter se et super omnia* nell'ordine puramente naturale, affrontando quindi quel difficile problema che, posto nel XIII secolo, costituisce non solo il punto di partenza, ma anche il mezzo necessario ed imprescindibile per scoprire sia l'essenza dell'inclinazione naturale e della carità sia le relazioni amorose che intercorrono tra la creatura e il suo Creatore e di cui si sono fatti eco quasi tutti gli Scolastici, fornendo però alla questione soluzioni differenti.

Nella seconda e nella terza questione (q. 162 e q. 163) Nicola si basa sull'esposizione Aristotelica dell'amicizia presente nell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea* a cui si riferisce costantemente nel corso della propria esposizione.

Lo scopo, infatti, che egli persegue nel corso della seconda questione (q. 162) è quello di verificare se, nell'ordine dell'amore naturale, tra la creatura razionale e Dio possa instaurarsi un rapporto di vera amicizia, e tal proposito, dopo avere fornito la definizione di amicizia, *amicitia est benevolentia in contrapassis non latens*,¹⁴⁸ presenta sia le diverse specie di amicizia che derivano dai diversi oggetti o beni amabili sia le diverse specie di amicizia che hanno origine, invece, dai differenti soggetti che amano. Dopo avere verificato quale di queste specie di amicizia realmente si realizzi nell'amore naturale che lega la creatura a Dio, dando vita ad una vera amicizia tra la creatura e il suo Creatore nell'ordine naturale, concentra la sua attenzione sul fondamento aristotelico dell'amicizia nella sua totalità, ossia la *communicatio*.¹⁴⁹ Egli, infatti, nella terza questione (q. 163), vuole stabilire per mezzo della dottrina aristotelica dell'amicizia una nuova classificazione dell'amicizia che dipende dai i diversi modi in cui può realizzarsi questa partecipazione. Giunge così a scoprire che tra l'uomo e Dio esiste una *communicatio* anche nell'ordine sovranaturale e, supportato in questo dalla dottrina di Tommaso d'Aquino,

¹⁴⁸ Nicola impiega per definire l'amicizia, la stessa definizione che di quest'ultima fornisce Aristotele nell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea*, cap. 2 1155b 33 – 34. Cfr. *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 2 pp. 58 – 59, paragrafo A. 4. *Definitio amicitia*: «concludit igitur Philosophus ex praedictis, quod *amicitia est benevolentia in contrapassis non latens*. Cum igitur creatura rationalis diligat Deum sui ipsius gratia et e converso “Deus diligat eam ad illius utilitatem et non suam”, nec est ista dilectio latens, sequitur quod inter eos sit amicitia aliquo modo, secundum istam definitionem Aristotelis cap. 2 libro VIII».

¹⁴⁹ Nicola usa il termine aristotelico *communicatio* nell'accezione tomista. Per Tommaso d'Aquino, infatti, essa è la *partecipazione a quella beatitudine che è propria di Dio*. Cfr. pp. 61 - 62 del presente lavoro e il paragrafo XI. 3 Terza *quaestio* (q. 163).

scopre e dimostra che anche nell'ordine sovranaturale esiste una vera amicizia tra l'uomo e Dio che è la carità.

Nella quarta questione (q. 164), in fine, ispirandosi alla III *Sentenza* di Riccardo di Mediavilla¹⁵⁰ e alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, Nicola di Ockham si chiede quale amore sia più essenziale alla carità, se l'amore di benevolenza o quello di concupiscenza. E, posto che non si possa dare una risposta unica e assoluta, in quanto quest'ultima dipende dal soggetto a cui si rivolge l'amore di carità, egli prima di tutto compara le due specie di amore tra di loro per verificare quale sia maggiormente degna della carità. Risulterà tale – ossia maggiormente degna della carità - la specie di amore più essenziale alla carità. Successivamente le compara ponendole in rapporto all'amore per Dio e poi all'amore per il prossimo. Per ognuno di questi tre casi (comparazione dell'amore di benevolenza e di concupiscenza tra di loro, poi all'amore per Dio e in fine all'amore per il prossimo) Nicola giungerà a diverse soluzioni.

Con le sue quattro questioni disputate (q. 161, 162, 163 e 164) che trattano dell'amore di Dio, Nicola di Ockham quindi si propone come obiettivo quello di dare una soluzione personale al problema, allora incalzante, relativo al primato dell'amore di Dio in relazione alla naturalezza e alla grazia. Riguardo invece all'amore di Dio nell'ordine sovranaturale, tutti gli autori del suo tempo sono d'accordo nell'ammettere il primato dell'amore di Dio.¹⁵¹

XI. 1 PRIMA *QUAESTIO* (q. 161)

Nella prima questione (q. 161) ci si chiede *an creatura possit diligere Deum propter se et super omnia naturali dilectione*,¹⁵² intendendo per amore *naturale* quello che si distingue sia dall'amore *gratuito* o *sovranaturale*, ovvero da quell'amore su cui la natura ha potere mediante i propri principi e

¹⁵⁰ RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones in quatuor libros Sententiarum*, 4 voll. Venetiis 1507-9, *Sent.* III d. 27 princ. 7 q. 2: «utrum principaliter actus caritatis sit diligere amore amicitiae quam amore concupiscentiae».

¹⁵¹ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., p. 50 nota 196 (Introducción).

¹⁵² *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 p. 1, lin. 4 – 5: «se la creatura possa amare Dio per sé e sopra ogni cosa con amore naturale».

senza che si aggiunga altro alla natura stessa dell'amore, sia dall'amore *elettivo* o *deliberativo*, ossia da quell'amore su cui può agire la natura per mezzo dei propri principi e che è rivolto esclusivamente all'oggetto della natura, ovvero a ciò che lo determina.

Trattandosi di una questione disputata, si divide in tre parti:

1. nella prima parte l'*opponens* espone due argomenti opposti alla tesi proposta dal maestro,¹⁵³ ai quali segue la replica del *respondens*, che propone la soluzione alla questione¹⁵⁴ e controbatte alle due obiezioni presentate dall'*opponens*.¹⁵⁵ Segue la replica dell'*opponens* contro la soluzione che dal *respondens* viene data alla questione in generale e agli argomenti 1 e 2 in particolare. Inizia così una serie di argomenti principali a favore della prima parte dell'alternativa (argomenti 9 - 26), anche se l'*opponens* ricompare negli argomenti 11 e 12 per attaccare la obiezione del *respondens* al suo secondo argomento e negli argomenti 16 e 19 per confutare la soluzione che da quest'ultimo era stata data alla questione. A questo punto seguono gli argomenti a favore della seconda parte dell'alternativa (argomenti 1 - 3, p. 14).

2. La seconda parte è costituita dal *corpus quaestionis*¹⁵⁶ in cui il maestro risolve personalmente la questione. Egli divide le proprie argomentazioni in cinque articoli (*Differentia inter dilectionem naturalem et deliberativam*; *Diversi modi diligendi dilectione naturali*; *De diversa habitudine causali importa per dictionem 'propter'*; *Quid sit 'diligere propter se et super omnia'*; *Confirmatio per sanctos et per rationes*) senza tenere conto della soluzione che alla questione era già stata data dal *respondens*.

3. Nella terza parte, in fine, il maestro risponde agli argomenti principali.¹⁵⁷ In particolare, nella risposta agli argomenti 11 e 12, egli difende la soluzione che ad essi era stata data dal *respondens*, mentre relativamente all'argomento 19 fornisce un'interpretazione personale alla soluzione che all'argomento in questione era stata data dal *respondens*.

Nicola di Ockham inizia il suo studio sull'amore per Dio movendosi a partire dal problema tanto dibattuto nel tempo in cui egli vive ed opera: la

¹⁵³ *Quaestiones disputatae De dilectione Dei*, q. I arg. 1 - 2, p. 1.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 2, lin. 13 - 21.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 3 - 4, lin. 22 - 31.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 15 - 29: I. *Solutio quaestionis*.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 29 - 39.

possibilità e il modo della creatura di amare il suo Creatore sopra ogni cosa nell'ordine puramente naturale.

Egli presenta tale problema in tutta la sua ampiezza metafisica estendendolo a tutte le creature dell'universo¹⁵⁸ e non concentrandolo solo sull'angelo o sull'uomo prima della caduta come avevano fatto Bonaventura e la maggior parte dei teologi,¹⁵⁹ né limitandolo alle sole creature razionali come invece aveva fatto Enrico di Gand.¹⁶⁰ Mentre nel *corpus quaestionis* fornisce la soluzione della questione attraverso uno schema costituito da cinque punti che svilupperà in maniera puntuale e specifica seguendo la trattazione del *Quodlibet* (IV q. 11 in corp.) di Enrico di Gand.¹⁶¹

Nel primo paragrafo¹⁶² Nicola dà una definizione molto chiara e precisa dell'amore naturale e dell'amore libero e mette in evidenza le differenze che intercorrono tra questi due tipi di amore seguendo quasi alla lettera Enrico di Gand e Tommaso d'Aquino:

¹⁵⁸ *Ibidem*, q. 1 p. 1, lin. 4 – 5: «quaestio est an creatura possit diligere Deum propter se et super omnia naturali dilectione».

¹⁵⁹ BONAVENTURA, *Sent.*, op. cit., II d. 3 pars 2 a. 3 q. 1: «utrum angeli naturali dilectione dilexerint Deum propter ipsum et super omnia»; ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica*, Quaracchi 1924 – 1948, I–II n. 166, n. 505 ad 6; AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet*, Bononiae 1481, IV q. 14; ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in IV libros Sententiarum*, Parisiis 1890 – 1899, II d. 3 a. 18; GUILIELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, Parisiis 1500, II tr. 1 c.4; GUILIELMUS PARIENSIS, *De virtutibus*, Parisiis 1674, c.9; HENRICUS GANDAVENSIS, “Quodlibet” in *Opera Omnia*, Leuven-Leiden 1979, IV q. 11; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, op. cit., III d. 27 q. un. In corp. N. 13 – 14, IV d. 49 q. 2 in corp. n. 19; MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Commentarum in Sententias* (cod. Assisi, Bibl.Com. 132, f. 35ra), II d. 4; NICOLAUS DE OCKHAM, *Commentarum in Sententias* (cod. Oxford, Merton Coll. 134), II d. 3 a. 2 q. 5; ODO RIGALDI, *Commentarum in Sententias* (cod. Vat. Lat. 5982, f. 84vb – 85ra), II d. 4 q.2; PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa theologiae*, (cod. Vat. Lat. ms 7669, f. 11vb – 12rb), q. 25 in corp.; ROBERTUS KILWARDBY *Commentarum in Sententias* (cod. Oxford, Merton Coll. 131, f. 81rb – 83rb), II d. 22 q. 1; ROMANUS DE ROMA, *Commentarum in Sententias* (cod. Vat. Pal. Lat. 331, f. 26vb – 27ra), II d. 4 q. 5 a. 1; THOMAS AQUINAS, “Commentarium in quatuor libros Sententiarum” in *Opera*, Parmae 1852 – 1869 (24 voll.), II d. 3 q. 4, III d. 29 q. 1 a. 3 in corp.

¹⁶⁰ HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet*, op. cit., IV q. 11: «utrum Deus a creatura intellectuali dilectione naturali possit diligere super omnia alia».

¹⁶¹ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 p. 15, lin. 83 – 90: «circa istem quaestionem videtur sic esse procedendum: - primo videnda est differentia inter dilectionem naturalem et deliberativam. - Secundo, de diversis modis diligendi dilectione naturali. - Tertio, de diversa habitudine causali importata per hanc dilectionem *propter*. - Quarto, de expositione eius quod est *diligere aliquid propter se et super omnia*. - Quinto, de confirmatione dictorum et declaratorum per Sanctos et per rationes. His visis, patebit intentio quaestionis et eius aliqualis absolutio».

¹⁶² *Ibidem*, q. 1 pp. 15 – 18 paragrafo A: «differentia inter dilectionem naturalem et deliberativam».

«dilectio naturalis est quaedam inclinatio ad bonum ab auctore naturae cuiuslibet creaturae indita¹⁶³ (...) quae non addit super rationem naturae perfectionem sensus aut intellectus; et ideo vocatur “appetitus naturalis” (...) dilectio vero electiva sive liberalis est quasi pes voluntarie se extendens ad processum et ad prosequendum bonum conveniens (...) dilectio naturalis et deliberativa differunt tripliciter. Primo, sicut impetuoso et libero ad motum. Secundo, quia dilectio naturalis voluntatis non fertur nisi in verum bonum, dilectio vero deliberativa in bonum verum et apparens. Tertio, quia dilectio naturalis voluntatis est inclinatio voluntatis ad finem, et deliberativa est quae ad ea quae ordinantur ad finem».¹⁶⁴

Per Nicola, così come anche per Enrico di Gand, l'amore puramente naturale è un'inclinazione che ogni creatura sente verso il bene in quanto tale o verso il bene in se stesso (*bonum simpliciter*), per il quale e verso il quale si sente spinta come verso il proprio fine, così come un corpo pesante viene trascinato verso il centro dalla forza di gravità.¹⁶⁵ Nicola, diversamente da Tommaso, non definisce questa inclinazione come quell'appetito che tutte le creature hanno che respinge ad amare se stesse e a cercare il proprio bene.¹⁶⁶

Questo amore puramente naturale, *ut naturaliter est*, che ha origine dall'impulso naturale, *per impetum naturae*, si distingue dall'amore deliberativo o elettivo che, pur essendo anch'esso un'inclinazione al bene, non trae la sua origine da un impulso necessario bensì dalla libera elezione della

¹⁶³ Come si può notare, Nicola di Ockham copia quasi alla lettera questa definizione da Tommaso d'Aquino, il quale nella *Summa Theologiae* I q. 60 a. 1 ad 3 dice: «cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae».

¹⁶⁴ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 pp. 15 - 16, lin. 93 - 14: «l'amore naturale è un'inclinazione al bene causata in ogni creatura dal creatore (...) la quale non aggiunge la perfezione del senso né dell'intelletto al principio naturale e, per questo motivo, viene chiamata “appetito naturale” (...) in realtà l'amore elettivo o libero è come un piede che volontariamente si protende verso il cammino e verso il conseguimento del bene (...) l'amore naturale e deliberativo differiscono in tre modi. In primo luogo poiché (si dirigono) verso il movimento impetuoso e libero. In secondo luogo perché l'amore naturale della volontà non è spinto se non verso il bene vero, l'amore deliberativo invece verso il bene vero e il bene apparente. Terzo, perché l'amore naturale della volontà è l'inclinazione della volontà verso il fine, mentre l'amore deliberativo è ciò per cui ci si dispone al fine». La traduzione in italiano è nostra.

¹⁶⁵ *Ibidem*, q.1 p.15, lin. 93 - 00.

¹⁶⁶ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II, q. 29 a. 4 in corp.

volontà, *per libertatem electionis*, e non guarda solo al bene vero, ma anche a quello apparente.¹⁶⁷

Nicola di Ockham quindi, in questa prima questione, si dedica al problema della *dilectio* limitandosi ad analizzare l'amore puramente naturale, escludendo completamente dalla sua dissertazione la deliberazione della volontà.

Chiarita questa premessa, la soluzione al problema risulta immediata: posto che Dio sia il bene in quanto tale, ogni creatura si sentirà naturalmente attratta da lui e spinta verso di lui e lo amerà con questo amore puramente naturale. E, posto che Dio sia il bene supremo, in quanto egli è il fine non solo verso cui tende ogni creatura, ma anche verso cui ogni specie di bene propende, ne consegue che ogni creatura ama Dio *suo modo* con amore naturale *propter se et super omnia*:

«et ideo¹⁶⁸ quaelibet creatura suo modo dilectionis naturalis diligit Deum propter se et super omnia tamquam finem suum ultimum in quem ordinatur, finem scilicet omnis creaturae et naturalis boni, quia diligere Deum propter se et super omnia est quiddam connaturale cuilibet creaturae a Deo sibi inditum et insertum.¹⁶⁹ (...) et ideo naturali dilectione, quae est a Deo indita, diligit creatura Deum propter se ipsum et super omnia».¹⁷⁰

Una tale conclusione di ampiezza cosmica in cui si afferma incondizionatamente l'appetito universale di Dio sopra ogni cosa coincide, ancora una volta, con il punto d'arrivo cui giunge, a questo riguardo, anche

¹⁶⁷ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 pp. 15 - 17, lin. 93 - 16.

¹⁶⁸ L'*ideo* qui si riferisce a quanto detto al principio del paragrafo A della prima questione (p. 15 lin. 93 - 94): «dilectio naturalis est quaedam inclinatio ad bonum, ab auctore naturae cuilibet creaturae indita».

¹⁶⁹ *Ibidem*, q. 1 p. 17 lin. 15 - 19.

¹⁷⁰ *Ibidem*, q. 1 p. 22 lin. 95 - 96: «e così ogni creatura a suo modo ama Dio con amore naturale per sé e sopra ogni cosa, come il proprio fine ultimo verso cui si dispone, il fine appunto di tutte le creature e del bene naturale, in quanto amare Dio per se stesso e sopra ogni cosa è qualcosa di connaturale a tutte le creature, suscitato e impresso loro da Dio (...) e per questo motivo con l'amore naturale, che è dato da Dio, la creatura ama Dio per se stesso e sopra ogni cosa». La traduzione italiana è nostra. Nicola di Ockham nell'articolazione e nello sviluppo di questo ragionamento si avvale dell'autorità di San Tommaso che, nel *Quodlibet I* (*Opera*, Parmae 1852 - 1869) q. 4 a. 8 in corp. afferma: «dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo: nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa (...) dicendum est ergo, quod dirigere Deum super omnia plus quam se ipsum, est naturale non solum angelo et homini, sed etiam quilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter». Parole simili si possono riscontrare anche nel *Quodlibet II* (Würzburg 1968 - 1975) q. 20 in corp. e in Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum* (Quaracchi 1951 - 1957) II d. 20 a. 5; *Summa Theologica* (Quaracchi 1924 - 1948) I n.108.

Tommaso d'Aquino, al quale di fatto Nicola si ispira copiando quasi letteralmente il ragionamento che porta il Dottor Angelico alla medesima conclusione.¹⁷¹

Pur essendo identica la conclusione a cui pervengono i due maestri, le motivazioni che permettono loro di giungervi sono diverse. Per Tommaso, infatti, l'amore naturale è originato e contemporaneamente alimentato dal desiderio del proprio bene. E, più specificatamente, questo desiderio del proprio bene è quello che spinge e muove la creatura ad amare il proprio Creatore più che se stessa, poiché essa vede in Dio la ragione non solo della sua stessa esistenza, ma anche del suo bene. Tommaso spiega questa sua dottrina per mezzo dell'osservazione di un fenomeno che si verifica in natura e spiega quanto segue: nelle serie naturali le parti che compongono il tutto sono inclini maggiormente a cercare il bene e la conservazione del tutto di cui esse sono parti piuttosto che il bene e la conservazione propria, così, per esempio, la mano mette in pericolo se stessa per salvaguardare l'incolumità del corpo. Questo fenomeno si verifica perché la mano in particolare, o la parte in generale, appartiene più all'intero organismo di cui sono parte che a se stessa e proprio per questa ragione il bene proprio della parte dipende dal bene del tutto e non può esistere senza il tutto.

La parte ama il tutto più che se stessa perché il suo bene particolare dipende dal bene del tutto e perché col tutto forma una sola cosa. Quindi, in virtù del principio di dipendenza della parte dal tutto la parte, anche se ricerca il proprio bene, la parte ama più il tutto che se stessa, mentre per il principio di unità che li tiene uniti, si crea come una linea di continuità tra l'amore che la parte sente per se stessa e l'amore che essa sente per il tutto, in questo modo la

¹⁷¹ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II q. 109 a. 3 in corp.: «homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrazionali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest (...) Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam se ipsum et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanatis».

Si veda anche *Sum. Theol.* II-II q. 26 a. 3 in corp.: « (...) amor naturalis, quo non solum homo in suae integritatae naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo».

parte amando se se stessa ama il tutto e, viceversa, amando il tutto ama se stessa. Si delinea così un amore unico, un *unum* inscindibile che tiene uniti ed articola il tutto e la parte.¹⁷²

Una volta elaborata la dottrina “del tutto e della parte”, Tommaso la applica al Creatore sostenendo che, posto che Dio sia il bene universale, nel quale naturalmente sono contenute tutte le creature e dal quale dipende il bene di ognuna di esse e, posto che ciascuna creatura appartiene a Dio più che a se stessa, allora tutte le creature nell’ordine naturale amano il loro Creatore più che se stesse.¹⁷³ Questo ragionamento non è altro che quello che il *respondens*, nelle questioni disputate *De dilectione Dei*, articola nel tentativo di dare una soluzione alla questione (q. 1 p. 2 lin. 13 – 21):

«respondebatur ad quaestionem quod naturale est unicuique creaturae exercere propriam et naturalem oppositionem. Sed modo est ita quod illud quod est alterius, naturaliter diligit illud cuius est magis quam se ipsum, verbi gratia pars magis diligit suum totum quam se ipsam, et ideo manus exponit se pro defensione capitis ac totius a quo suum bonum dependet; similiter civis exponit se periculo pro defensione civitatis cuius est ipse pars. Cum igitur Deus sit commune bonum, a quo dependet bonum particulare cuiuslibet creaturae, sequitur quod Deus naturaliter plus diligatur».¹⁷⁴

Avvalendosi di questa teoria Tommaso fornisce quindi una soluzione al problema che si basa sul primato assoluto dell’amore per Dio su quello che si ha per se stessi, negando inoltre l’esistenza di un conflitto tra questi due generi di amore. Infatti, posto che i due amori, quello che la creatura sente per se stessa e quello che essa sente per Dio, stiano sulla stessa linea di continuità,

¹⁷² GILLON L. B., “L’argument du tout et de la partie après Saint Thomas d’Aquin”, op. cit., pp. 205 – 223 e pp. 346 – 362.

¹⁷³ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II q. 109 a. 3 in corp.; II-II q. 26 a. 3 in corp.; *Quodlibet*, op. cit., I q. 4 a. 8 in corp.; *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*, op. cit., III d. 29 q. 1 a. 3 in corp.

¹⁷⁴ «Si rispondeva alla questione che è naturale per ciascuna creatura esercitare la propria naturale attività. Ma in questo modo allora ciò che è parte di un’altra cosa, naturalmente ama maggiormente ciò di cui è parte piuttosto che se stessa, per esempio la parte ama più il suo tutto che se stessa e, per questa ragione, la mano espone se stessa per difendere la testa e l’intero corpo dal quale dipende il proprio bene; allo stesso modo il cittadino espone se stesso al pericolo per difendere la cittadinanza di cui egli stesso è parte. Allora, poiché Dio è il bene comune, dal quale dipende il bene particolare di qualsiasi creatura, ne consegue che naturalmente si ama maggiormente Dio». La traduzione in italiano è nostra. Si veda inoltre *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 p. 2 nota num. 10

essi costituiscono un unico amore. Non si tratta quindi di degeneri di amore ma di un unico genere-amore che però si rivolge a due oggetti differenti.

La creatura inoltre non deve rinunciare ad amare se stessa per amare Dio in quanto, stando così le cose, amando se stessa ama Dio e viceversa. Con questa dottrina e con l'elaborazione di questo ragionamento Tommaso si rende uno dei maggiori esponenti della concezione fisica dell'amore di cui si è precedentemente parlato.¹⁷⁵

Nicola di Ockham invece si muove seguendo un'altra direzione. Egli, per giungere alla medesima conclusione di Tommaso, non si avvale dell'uso della dottrina "del tutto e della parte" come aveva fatto il Dottor Angelico, ma si avvicina maggiormente a San Bonaventura e ad Enrico di Gand (perché più vicini alla concezione estatica dell'amore di cui Nicola è uno dei maggiori sostenitori).¹⁷⁶

Nicola infatti in alcuni punti della medesima questione critica la dottrina tomista e per esempio nell'argomento 3 di pagina 4 dice:

«contra solutionem ad corpus quaestionis arguitur sic: "unumquodque individuum magis appetit salvare se in se, quam in suo simili"; igitur plus appetit bonum proprium sive bonum individui, quam bonum commune, quod dicitur bonum speciei propter sui continuationem in suo simili. – Praemissa manifesta est: eo enim quod non potest conservare se in se, ideo appetit conservare se in suo simili».¹⁷⁷

Come si può vedere l'*opponens* attacca la soluzione data dal *respondens* sostenendo che ogni individuo (ossia la *pars*) ama più il proprio bene che quello comune (il tutto), poiché desidera maggiormente salvare se stesso – cioè il bene della parte - piuttosto che il proprio simile- cioè il bene

¹⁷⁵ Pagina 72 di questo lavoro.

¹⁷⁶ Nicola di Ockham nella soluzione alla questione non fa riferimento a quanto affermato dal *respondens* nella prima questione lin. 13 – 21 (p. 2). Soltanto nel suo *Commento alle Sentenze*, parlando brevemente del problema affrontato nella prima questione *De dilectione Dei*, lo risolve mediante la "teoria del tutto e della parte" che però definisce *alia positivo* (NICOLAUS DE OCKHAM, *Commentarium in Sententias*, cod. Oxford, Merton Coll. 134, II q. 5 d. 3 a. 2, f. 55va – 56va).

¹⁷⁷ «Contro la soluzione del *corpus* della questione si argomenta nel modo seguente: "ogni individuo desidera maggiormente salvare se in se stesso che nel proprio simile"; dunque desidera maggiormente il proprio bene o piuttosto il bene dell'individuo, che il bene comune, che viene detto bene della specie per la sua continuità nel proprio simile. – La premessa è evidente: infatti ciò che di sé non si può conservare in se stessi, si desidera conservarlo nel proprio simile». La traduzione italiana è nostra.

della specie, ossia il bene del tutto.¹⁷⁸ Per tanto può considerarsi falso quanto affermato precedentemente dal *respondens*, il quale sosteneva che la creatura ama più Dio che se stessa in quanto essa ama più il bene comune (il bene del tutto) che il suo bene particolare (il bene della parte). Nicola di Ockham risponde a questa obiezione ammettendo come valida la soluzione argomentata dall'*opponens*, però conclude elaborando una propria dottrina al riguardo. Egli infatti spiega come esista nell'individuo una doppia natura: una particolare, che obbedisce ai propri interessi privati ed è spinta a cercare esclusivamente il proprio bene individuale piuttosto che quello comune e una universale, che vincola il singolo individuo a tutti gli altri esseri dell'universo ed è governata dalla *virtus universalis regitiva universi*, ossia dalla forza universale che ordina la natura nella sua interezza e alla quale è sottomessa ogni creatura dell'universo. È proprio questa forza universale che spinge la creatura a cercare e amare il bene comune e universale piuttosto che quello suo particolare.¹⁷⁹

Mediante questa distinzione, il maestro francescano muove un'altra obiezione alla dottrina tomista¹⁸⁰ sostenendo che:

«manus non movet se ad exponendum se pro capite, sed movetur a voluntate totius vel potius a virtute regitiva totius; sed diligere est active moveri in aliquid; quare illud exemplum non valet».¹⁸¹

Quindi a Nicola appare falso l'esempio della mano che si espone per proteggere il corpo in quanto, a suo dire, non è vero che la mano spontaneamente si espone al pericolo per salvare la testa del corpo a cui appartiene. Essa semmai è spinta a farlo dalla volontà o dalla forza che regge

¹⁷⁸ *Ibidem*, q. 1 p. 4 ad 3.

¹⁷⁹ *Ibidem*, q. 1 p. 30 ad 3 lin 16 - 27: «ad tertium, quod erat contra responsionem, possum dicere quod non concludit contra me de bono communi creato, quod est bonum speciei. Is enim est ordo, secundum beatum Augustinum, quod “maxime diligo Deum et tunc prae ceteris me ipsum, tertio bonum speciei prout communicatur in multis”. – Tamen potest distinguere quod est loqui de “individuo” dupliciter: vel quantum ad naturam particularem eius, vel quantum ad naturam eius universalem. Per naturam particularem habet aqua descendere deorsum; sed per naturam universalem habet ascendere, si aer ascenderet ad locum ignis. Sic dico in proposito: quod quantum est de natura particulari, individuum magis diligit se ipsum quam bonum speciei; sed quantum est de natura universali regitiva universi, non est verum. Sed utroque modo magis diligit Deum».

¹⁸⁰ Per mezzo del proprio attacco al *respondens*, Nicola critica Tommaso. Egli infatti osteggiando il *respondens* questiona contro Tommaso in maniera indiretta.

¹⁸¹ *Ibidem*, q. 1 pp. 11 – 12, ad 19 lin. 39- 41: «la mano non si muove per esporre se stessa in favore della testa, ma è mossa dalla volontà dell'intero corpo o meglio dalla virtù che governa il tutto; ma amare è muoversi attivamente verso qualcosa; quindi quell'esempio non è valido». La traduzione in italiano è nostra.

tutto il corpo, a cui la mano è sottomessa in quanto parte integrante del corpo di cui essa è parte.

Una simile obiezione alla teoria di San Tommaso, come afferma l'Alarcón,¹⁸² non la si incontra in nessun altro autore anteriore a Nicola di Ockham. La si potrà riscontrare solo successivamente in Giacomo da Viterbo (c. 1255 - 1308),¹⁸³ nell'Anonimo della questione disputata conservata nel manoscritto di Q 99 della cattedrale di Worcester,¹⁸⁴ in Durando di San Porciano (1275 - 1334)¹⁸⁵ e in Duns Scoto.¹⁸⁶ L'Alarcón ritiene che questi autori, nell'elaborazione e sviluppo delle proprie teorie, si siano ispirati, direttamente o implicitamente, alla dottrina di Nicola di Ockham.

Nicola sostiene che, così come la mano è spinta a preferire e amare più di ogni altra cosa il bene del corpo, proprio in virtù della legge che governa il corpo stesso, allo stesso modo la creatura naturalmente è incline a preferire e amare più il bene del suo Creatore che il proprio, in quanto è spinta dalla forza universale che governa l'intera natura.¹⁸⁷ Ciò spinge Nicola a concludere, come Tommaso, che

«quaelibet creatura suo modo dilectionis naturalis diligit Deum propter se et super omnia tamquam finem suum ultimum in quem ordinatur, finem scilicet omnis creaturae et naturalis boni, quia diligere Deum propter se et super omnia est quiddam connaturale cuilibet creaturae a Deo sibi inditum et insertum».¹⁸⁸

¹⁸² *Ibidem*, p. 59 nota nem. 231 (Introducción).

¹⁸³ IACOBUS DE VITERBIO, *Quodlibet*, 5 voll., Wützburg 1968 – 1975, II q. 20 in corp.: «quod ergo pars exponitur pro libratione totius, non est ex naturali appetitu totius, sic utentis partibus».

¹⁸⁴ quaternus 11 q. 21 ad 4 f. 113ra: «dicitur quod membrum non exponit se ex se et ex proprio appetitu naturali discrimini pro salute totius corporis, sed membrum magis agile exponitur ad defensionem totius corporis ex appetitu totius».

¹⁸⁵ DURANDUS A S.PORCIANO, *Commentarium in Sententias*, Lugduni 1587, III q. 2 d. 29 in corp. n. 15.

¹⁸⁶ IOANNES DUNS SCOTO, *Ordinatio*, op. cit., III q. un. d. 27 in corp.

¹⁸⁷ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 ad 16 p. 34 lin. 89 – 95: «cum dicit quod “individuum magis studet circa conservationem sui per nutritionem, quam circa conservationem speciei per generationem”, - potest dici quod verum est de natura particulari regitiva eius; quantum tamen est de natura universalis non, ut prius dictum est. – Vel quod non concludit contra me, quia non est simile de bono speciei, quod est bonum creatum, et de bono increato, cuius dilectio naturaliter cuilibet prae ceteris est inserta»; q. 1 ad 19 p. 36 lin. 35 – 37: «et ideo per istum amorem passim magis potest homo tendere in Deum, quodammodo ab ipso attractus, quam in se ipsum».

¹⁸⁸ *Ibidem*, q. 1 p. 17 lin 15 – 19: «ogni creatura a suo modo ama Dio con amore naturale per se stesso e sopra ogni cosa e si rivolge a lui come verso il suo fine ultimo in cui è stato creato, fine appunto di ogni creatura e del bene naturale, poiché amare Dio per se stesso e sopra ogni cosa è qualcosa di connaturale a tutte le creature, dato e impresso loro da Dio». La traduzione è nostra.

Nicola, come già più volte sottolineato, giunge alla stessa conclusione di Tommaso spinto da motivazioni differenti. Il Dottor Angelico, infatti, sostiene che Dio costituisca il bene della creatura, il cui bene particolare dipende quindi da Dio – così come il bene della parte si trova in un rapporto di imprescindibile dipendenza dal bene del tutto – di modo che

«dato per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi».¹⁸⁹

Nicola, così come Enrico di Gand, parte dal principio che la creatura, per inclinazione, non cerca il suo proprio bene (come invece sosteneva Tommaso), ma il bene in quanto tale, in quanto quest'ultimo è *bonum simpliciter* ossia è bene in se stesso. E, essendo Dio il bene sommo per eccellenza, la creatura, non preoccupandosi del proprio bene, viene mossa verso questo bene (Dio) dalla cui bontà si sente attratta come verso il suo fine a causa della forza universale che governa la natura. A partire da questo pensiero il maestro francescano afferma che

«solum autem propter solum se ipsum diligendus esset (Deus), etsi nihil inde aliud boni nobis proveniret».¹⁹⁰

Questa concezione dell'amore naturale è in perfetta continuità con la teoria del puro amore estatico.

Nicola si concentra anche sul caso specifico dell'uomo e ne esamina i due diversi stati della sua storia: lo stato anteriore e quello posteriore alla caduta. Prima della caduta l'uomo, *in statu naturae integrae*, poteva amare Dio sopra ogni cosa e sottomettere facilmente i suoi interessi privati a quelli di Dio solo per mezzo delle sue forze e senza l'aiuto della grazia. Nello stato posteriore alla caduta (*in statu vero naturae corruptae*), invece, l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia per anteporre Dio a se stesso.¹⁹¹

¹⁸⁹ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., II-II, q.26 a. 13 ad 3.

¹⁹⁰ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 p. 22, lin. 93 – 94: «infatti si dovrebbe amare (Dio) solo per se stesso, anche se da ciò a noi non ne derivasse nessun altro bene». Lo stesso pensiero lo esprime anche Enrico di Grand in *Quodlibet*, op. cit., IV q. 11 in corp. e ad 1.

¹⁹¹ *Ibidem*, q. 1 pp. 17 – 18, lin. 23 – 32: «propter quod dicendum est quod homo, in statu naturae integrae, non indigebat dono gratiae superaddi ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei eum ad hoc moventis, sine cuius virtute nulla creatura potest se exercere in actum suum, cum sit primis motor; sed tunc dilectionem sui ipsius potuit referre naturaliter ad amorem Dei sicut ad finem. In statu vero naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc [ut diligat Deum super omnia] auxilio gratiae naturam sanantis. In statu ergo naturae

XI. 1a L'AMORE NATURALE

Dopo avere stabilito il principio dell'appetito universale di Dio, per il quale ogni creatura si sente spinta verso Dio come verso il suo fine, per una necessità naturale, per amarlo a suo modo sopra ogni cosa, Nicola di Ockham abbandona questa visione "cosmica" per dedicarsi (nel paragrafo B, pp. 18 – 22: *Diversi modi diligendi dilectione naturali*) alla creatura razionale. Proprio nell'amore puramente naturale della creatura razionale egli scopre diverse specie di amore che classifica non secondo l'*impetus naturae*, che è uicoo comune a tutte le specie, ma secondo i diversi modi di amare, comuni all'amore puramente naturale (*voluntas ut natura*) e all'amore deliberativo (*voluntas ut ratio*).

Nicola inizia la propria dissertazione classificando e definendo le diverse specie di amore e, con le stesse parole di Enrico di Gand, sostiene che nella creatura razionale l'amore naturale possa realizzarsi in due modi: *vel afficiendo vel appetendo*.

«Dilectio naturalis dupliciter potest fieri, sicut et dilectio deliberativa, scilicet *vel afficiendo vel appetendo*. Primo modo diligitur bonum quia ipsum est bonum, in illo sibi complacendo, et dicitur dilectio *benepiacentiae* vel *complacentiae*. Secundo modo diligitur aliquid ad hoc ut sit alicui bonum, secundum quod dicit Philosophus in II *Rhetoricae*, quod "amare est velle alicui bonum". Sed motus amoris isto modo tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii, et in illud cui vult bonum: primo modo dicitur amor *concupiscentiae*, secundo modo amor *amicitiae* seu *benevolentiae*».¹⁹²

integrae potuit homo naturali dilectione absque additione doni gratuiti diligere Deum propter se et super omnia; sed in statu naturae corruptae non, licet ad hoc habilitatem habeat».

¹⁹² *Ibidem*, q. 1 p. 18 lin. 36 – 45: «L'amore naturale, così come l'amore deliberativo, può manifestarsi in due modi, ovvero *disponendo o desiderando*. Col primo modo si ama il bene in quanto esso è un bene in se stesso, nel quale si compiace se stessi, ed è detto amore di *piacere* o di *compiacenza*. Col secondo modo si ama qualcosa per questo, perché sia bene per qualcuno, secondo quanto dice il Filosofo nel secondo libro della *Retorica*, che amare è il volere il bene per qualcuno. Ma il movimento dell'amore in questo modo tende verso due direzioni, verso il bene che uno vuole per qualcuno, per sé o per altri, e verso quello per cui si vuole il bene: relativamente al primo modo è detto amore di concupiscenza, relativamente al secondo amore di *amicizia* o di *benevolenza*». La traduzione è nostra.

Nel primo caso (*afficiendo*) l'amore naturale è *amor complacentiae*, che è un piacere assoluto nel bene in quanto tale poiché esso stesso è il bene e non tiene in considerazione il soggetto amante. Nel secondo caso (*appetendo*) invece si ama il bene non in quanto tale, quindi di per se stesso, ma in vista di un soggetto (*ut sit alicui bonum*), cioè si ama qualcosa o qualcuno in vista di qualcos'altro.

Nicola però, diversamente da Enrico di Gand, non definisce questo secondo amore come *amor benevolentiae* in quanto egli, così come Tommaso,¹⁹³ non vede in esso la definizione propria dell'amore di benevolenza, ma quella dell'amore del desiderio (*appetitus*) in generale, che comprende in se stesso un doppio amore, a seconda che l'impulso amoroso ponga l'accento sull'*alicui* o sul *bonum*. Se l'impeto amoroso si concentra sul bene, allora abbiamo l'amore di concupiscenza (*velle "bonum" alicui vel sibi vel alii*), se invece pone l'accento sull'oggetto per cui si desidera il bene, allora abbiamo l'amore di benevolenza (*velle "illud cui" vult bonum*).

La suddivisione dell'amore naturale elaborata da Nicola di Ockham può essere considerata come una via di mezzo tra quella fatta a tal proposito da Tommaso d'Aquino (*benevolentia* e *concupiscentia*) e quella di Enrico di Gand (*benepalcentia* o *complacentia* e *benevolentia*). Egli seguendo lo schema di suddivisione di Enrico (*afficiendo vel appetendo*) e utilizzando quello di Tommaso elabora un triplice schema di divisione dell'amore naturale: *beneplacentia*, *benevolentia* o *amicitia* e *concupiscentia*. Così questa teoria elaborata dal maestro francescano, anche se si fonda su quelle di Tommaso

Si veda nella stessa pagina la nota num. 89 nella quale il curatore chiarisce come «amor concupiscentiae sumitur hic non in sensu theologico, sed in sensu metaphysico, nullam habens relationem cum Adami hereditate».

Per il confronto con Enrico di Gand *cfr.* HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet*, op. cit., IV q. 11 in corp.: «et utrumque horum [bonum absolute simpliciter et bonum simpliciter sibi] potest diligi dupliciter: vel afficiendo vel appetendo. Primo modo diligitur bonum quod ipsum est: et dicitur dilectio beneplacentiae. Secundo modo diligitur aliquid ad hoc ut sit illi bonum: et dicitur dilectio benevolentiae. Omnis enim creatura intellectualis voluntaria voluntate naturali sive ut natura est, diligit bonum quia bonum, in illo sibi compiacendo».

¹⁹³ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II, q. 26 a. 4 in corp.: «sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, "amare est velle alicui bonum". Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae».

d'Aquino e di Enrico di Gand, non si accosta a Tommaso né a Enrico, ma a San Bonaventura e a Matteo d'Aquasparta.¹⁹⁴

Nicola di Ockham a questo punto, chiarita l'esistenza nell'amore naturale di tre "sottospecie" di amore da cui esso è costituito, analizza la forma in cui la creatura razionale ama Dio con ognuno di questi tre generi di amore naturale: di compiacenza, di benevolenza e di concupiscenza.

- *Dilectio beneplacentiae (o complacentiae)*¹⁹⁵

Ammesso che la volontà abbia come oggetto il bene in quanto tale (*bonum simpliciter*), essa si sente attratta da questo bene e si compiace della sua bontà intrinseca (*quia bonum*), non perché questo bene sia il suo proprio bene – cioè il bene del soggetto amante –, ma in quanto è un bene in se stesso.

Essendo Dio il bene totale e universale, che possiede in se stesso la ragione del bene in quanto tale, tanto che ogni altro bene particolare è un bene in quanto partecipa della pienezza di questo bene per essenza (Dio), la volontà umana si sente attratta da Dio più che da ogni altra creatura e si compiace nella sua bontà, amandolo così più che se stessa e ogni altra cosa.

Riguardo questa argomentazione la divergenza con Tommaso appare evidente. Anche se Nicola, proprio come Tommaso, parla di Dio come di *bonum universale* e della creatura come di *bonum participatum* e *quasi pars*, lo fa con un'accezione differente. Non si parla infatti di Dio in quanto bene totale che la creatura ama come una parte di questa totalità, giacché la creatura vede realizzarsi in Dio in modo perfetto la ragione del suo bene particolare, essendo il bene universale la causa efficiente del bene particolare della creatura.

¹⁹⁴ I quali elaborano questo triplice schema di divisione dell'amore naturale nei loro rispettivi Commenti alle Sentenze. Bonaventura nel terzo libro, Matteo n'Aquasparta nel secondo.

¹⁹⁵ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 p. 19 n. 1, lin. 47 – 59: «loquendo igitur de dilectione beneplacentiae, - cum huiusmodi dilectione diligatur bonum simpliciter *quia bonum*, et nullum bonum participatum diligitur nisi quia in ipso est participate aliqua ratio boni simpliciter, quae perfecte habet *esse* in solo primo bono, quod Deus est, gratia cuius illud bonum participatum diligitur et complacet, - absolute dicendum quod dilectione naturali beneplacentiae Deus diligitur a quacumque voluntate intellectualis naturae naturaliter et super omnia, in quantum scilicet est bonus simpliciter et bonum universale, cuius quodcumque aliud bonum est quasi pars. Et sic quilibet diligit magis bonum quod Deus est, quam bonum quod ipsemet diligens est, *quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum*, et ideo in illo nullam potest habere naturaliter displicentiam; sed bene potest contingere quod ipsemet sibi displiceat, propter quod aliquis aliquando occidit se».

Nicola di Ockham, così come aveva fatto Enrico di Gand, si serve della “dottrina della partecipazione” (*communicatio*), ma escludendo da essa qualunque forma di causalità, poiché ciò gli permette di giustificare e legittimare l’elevazione formale della parte al tutto, come dell’imperfetto al perfetto. La creatura, consapevole di essere un bene partecipato, intuisce la propria imperfezione rispetto al bene per essenza, che è perfetto in se stesso e del quale essa, proprio per mezzo della partecipazione, è *quasi pars*. Il fatto che la creatura consideri il bene come perfetto, non implica che essa guardi a questo bene come alla ragione e alla causa del proprio bene particolare e partecipato, ma piuttosto come all’oggetto totale e unico della sua *complacentia*. In questo modo Nicola ammette senza alcun dubbio che la creatura dovrebbe amare Dio anche se quest’ultimo non fosse in alcun modo il bene della creatura stessa.

Ma ancor prima di Nicola di Ockham e di Enrico di Gand, Bonaventura da Bagnoregio nella sua dottrina sull’amore, oltre alle due tradizionali specie di amore, ossia l’amore di benevolenza e di concupiscenza, aveva tenuto in considerazione anche l’amore di compiacenza, giudicandolo un amore del tutto disinteressato per il quale

«amat quis aliquem, quando eius facta *acceptat* et ipsum approbat et in bonitate eius *complacet sibi*». ¹⁹⁶

In realtà anche Matteo d’Aquasparta parlando dell’amore naturale degli angeli per Dio, menziona l’amore di compiacenza nell’accezione bonaventuriana di “amore di accettazione”:

«ista, inquam, dilectione (*complacentiae*) diligebant angeli Deum propter se, quia non alterius gratia et super omnia, quia magis bonum et *acceptabilius* quam aliquod aliud bonum». ¹⁹⁷

Prima di loro anche Alessandro di Hales parla dell’amore di compiacenza senza però definirlo e, dopo avere fornito invece la definizione dell’amore di amicizia e di quello di concupiscenza, dice:

«praeter hoc autem est dilectio *placentic*». ¹⁹⁸

¹⁹⁶ BONAVENTURA, *Sent.*, op. cit., III d. 29 dub. 4.

¹⁹⁷ MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Commentarium in Sententias* (cod. Assisi, Bibl. Com. 132), f. 35ra, II d. 4.

¹⁹⁸ ALESSANDRO DI HALES, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II n. 165.

Con l'affermazione di questa dottrina teocentrica e disinteressata dell'amore di compiacenza, Nicola di Ockham si conferma uno dei maggiori esponenti della concezione estatica dell'amore di origine platonico-agostiniana, seguita nelle sue linee generali dai maestri della scuola francescana.

Con l'amore di *complacentia*, inoltre, Nicola risolve positivamente l'apparente opposizione esistente tra l'amore per Dio e quello per se stessi, che implicava il primato assoluto dell'amore per Dio.

- *Dilectio benevolentiae*

Nicola di Ockham identifica l'amore di benevolenza con l'amore di amicizia e lo fa ispirandosi a Enrico di Gand, dalle opere del quale talvolta riporta alcune espressioni o intere frasi.

«Si loquamur de dilectione benevolentiae, notandum quod haec est duplex: una propter indigentiam qua volumus alii bonum quo indiget; et sic nullo modo diligitur Deus dilectione benevolentiae. Alia propter decentiam: et sic diligendus est Deus aliquo modo, scilicet eccellente amicitia, quia dilectio amicitiae talis proprie non est ad Deum, quemadmodum nec talis dilectio deliberativa, quia (secundum Philosophum V *Ethicorum* 6 et 7 cap.) amicitia quaerit aequalitatem, et nimia distantia sive inaequalitas amicitiam corrumpit. – Quodammodo tamen debemus Deo dilectionem amicitiae, et hoc secundum superabundantiam, scilicet volendo ei optima bona, scilicet bonum quod ipse est, ut quod sit summum bonum, et similiter bonum quod non est ipse, sicut volumus honorem et laudem sibi fieri; quamvis enim omne bonum habeat in se tamquam in rationibus causalibus, non tamen habet omne bonum in genere proprio; et tamen si tale bonum sibi detur, non accrescit sibi nec fit magis bonum, cum ipse sit bonum infinitum. Sunt tamen plura bona; et propterea dixit Hugo *De sacramentis* libro II parte 13 cap. 7: «non illum amas ad bonum suum, sed ad bonum tuum», eo quod ex tali amore nullum bonum magis sibi [Deo] accrescit. Sic [amore benevolentiae] igitur diligendus est [Deus]

quadam eccellente amicitia – de qua loquitur Philosophus, VIII *Ethicorum* cap. 6 et 7 et similiter in fine VIII *Ethicorum*: quae est ad deos et parentes». ¹⁹⁹

Anche se Nicola attinge e spesso copia alcune frasi del *Quodlibet* di Enrico di Gand, elabora un concetto di benevolenza che, diversamente dal maestro fiammingo, non si confonde con quello di concupiscenza. Enrico di Gand, infatti, distingue l'amore di benevolenza dall'amore di amicizia e attribuisce all'amore di benevolenza la definizione che Aristotele usava invece per definire l'amore in generale, ossia *velle alicui bonum*. Per questa ragione sembra che egli attribuisca alla benevolenza due accezioni: in quanto «pedisequa dilectionis amicitiae» e la definisce come «conspicies bonum quod quis vult sibi vel aliter», ²⁰⁰ ma questa definizione è maggiormente confacente

¹⁹⁹ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 pp. 19 - 21 n. 2, lin. 61 – 81: «Se parliamo di amore di benevolenza, bisogna osservare che questo è duplice: da una parte è il bisogno per il quale desideriamo il bene per un altro che ne è privo; e così Dio non è amato in nessun modo con amore di benevolenza. Dall'altra è la convenienza: in questo modo Dio deve essere amato in un altro modo, certamente con un'amicizia superiore, in quanto l'amore di amicizia propriamente detto non è per Dio, come non lo è l'amore deliberativo, poiché (secondo il Filosofo nel quinto libro dell'Etica, capitoli 6 e 7) l'amicizia richiede l'uguaglianza e l'eccessiva distanza o piuttosto la disuguaglianza, corrompe l'amicizia. – In qualche modo tuttavia dobbiamo a Dio l'amore di amicizia e questo secondo la sovrabbondanza, così da volere per lui il bene più grande, che è appunto egli stesso, affinché ciò sia il sommo bene, e allo stesso modo vogliamo il bene che non è egli stesso, proprio come vogliamo che per lui vi siano onore e lode; infatti, quantunque ogni cosa abbia il bene in sé tanto quanto nelle ragioni causali, tuttavia ogni cosa non ha il bene nel proprio genere; e ciononostante se tale bene venisse dato per se stesso, non accrescerebbe se stesso né diventerebbe maggiormente bene, essendo esso stesso il bene infinito. Ci sono tuttavia parecchi beni; per questo Ugo nel libro II, parte 13, capitolo 7 del *De sacramentis* dice: «non lo ami per il suo bene, ma per il tuo bene», per questo motivo con tale amore a Dio non si aggiunge ulteriormente alcun bene. Si deve quindi amare Dio con amore di benevolenza che è in certa misura amicizia elevata – della quale parla il Filosofo nell'ottavo libro dell'Etica capitoli 6 e 7 e ugualmente alla fine dell'ottavo libro dell'Etica, “che è verso gli dèi e verso i genitori”». La traduzione in italiano è nostra.

Si riporta qui di seguito il testo di Enrico di Gand al quale Nicola di Ockham fa riferimento per l'elaborazione della propria dottrina: «et est dicendum quod cum amicitia secundum Philosophum quaerat aequalitatem, et nimia distantia amicitiam corrumpit: proprie loquendo Deus nullo modo diligendus est dilectione amicitiae, quia non decet eum. Sic ergo proprie loquendo dilectione deliberativa amicitiae nulla creatura diligit Deum, quare multo fortius nec dilectione naturali amicitiae, cum dilectio deliberativa perficit naturalem. Et ita nec dilectione amicitiae proprie dictae diligitur Deus naturaliter super omnia (...). Deo autem propter eminentiam bonitatis suae debetur maior dilectio, quam sit amicitiae propriae dictae (...). Quodammodo tamen debemus Deo dilectionem benevolentiae et amicitiae, quia secundum superabundantiam in omni modo dilectionis debemus habere ad Deum dilectionem benevolentiae, scilicet volendo ei bonum, immo optima bona; et hoc volendo ei bonum quod non est ipse: non quia alibus bonis aliis a se eget, sed quia deceat ut omnis creatura ea ei adscribat et exhibeat, et in eis pro susceptis beneficiis debitum pro posse reddat. Et similiter diligendus est excellenti amicitia; propter quod dicit Philosophus VIII *Ethicorum* in fine, loquens de amicitia analogiae, quae est secundum superabundantiam, secundum quod in se comprehendit dilectionem benevolentiae (...) quae est ad deos et parentes». (HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet*, op. cit., IV q. 11 in corp.).

²⁰⁰ *Ibidem*.

all'amore di concupiscenza (secondo la definizione classica di Aristotele); e in quanto *velle alicui bonum*, sostenendo che «volendo Deo bonum, immo optima bona»²⁰¹ e in questo caso parla di amore di benevolenza *secundum superabundantiam*.

Quest'amore consiste quindi nell'amare Dio ponendo l'attenzione non sul bene con cui si ama Dio, ma su Dio, per il quale si ama.

Nicola sostiene che l'uomo deve amare Dio con amore naturale di benevolenza o di amicizia, ma non deve farlo se questo amore è *propter indigentiam*, in quanto Dio è *sibi sufficiens e nullo indiget*. E non deve amarlo con amore di amicizia propriamente detto, in quanto esso presuppone un'uguaglianza tra l'amante e l'amato, mentre tra l'uomo e Dio vi è una grande distanza che li separa (*nimis distantia*). L'uomo deve piuttosto amare Dio con amore di amicizia *secundum superabundantiam* o *secundum excellentiam*. Questi due termini (*superabundantia* e *excellentia*) ancora non vengono definiti dal maestro francescano (il quale lo farà nella seconda questione),²⁰² ma si riferiscono all'amore di amicizia esistente tra persone diseguali in dignità, come avviene nel caso di padre e figlio o di uomini e Dei, come spiega Aristotele.²⁰³

L'immensa distanza che separa l'uomo da Dio, così come la sufficienza assoluta del Creatore, non impediscono all'uomo di amare Dio con amore di amicizia nell'ordine puramente naturale. Quest'amore semmai sarà il mezzo attraverso cui si stabilirà tra i due soggetti un vero stato di amicizia anche nell'ordine naturale e ciò avverrà nel momento in cui l'uomo prenderà coscienza del fatto che Dio non è altro che questo amore, ovvero assolutamente corrispondente ad esso.

Ammesso che l'amore di benevolenza o amicizia con cui l'uomo ama Dio sia disinteressato per definizione,²⁰⁴ in quanto l'uomo ama Dio per se stesso e desidera il bene per lui senza ricercare in questo bene il proprio beneficio personale, ne consegue che l'amore per Dio non è un amore egoistico.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 2 pp. 64 – 67, n. 2-a.

²⁰³ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, VIII c. 6 - 7 1158b - 1159a fino al v. 12.

²⁰⁴ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 2 p. 57, lin. 55 – 57: «benevolentia est velle alicui bonum illius gratia cui vult bonum, licet e converso alius nolit sibi, hoc est volens alicui bonum, etsi non idem e converso fiat ei».

- *Dilectio concupiscentiae*

Nicola di Ockham, rifacendosi alla dottrina di Tommaso d'Aquino,²⁰⁵ sostiene che

«motus amoris isto modo [ut difinitur a Philosopho] tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui vel sibi vel alii, et in illud cui vult bonum: primo modo dicitur *amor concupiscentiae*, secundo modo *amor amicitiae* seu *benevolentiae*».²⁰⁶

Poiché l'amore di concupiscenza si rivolge al bene che "uno" vuole per "qualcuno", e questo qualcuno può essere se stessi o altro da sé, ne consegue che esistono due sottogruppi di amore di concupiscenza:

«si loquamur de dilectione concupiscentiae, similiter notandum quod haec est duplex: una qua aliquid diligitur in relatione ad alterum, ut utile vel delectabile sibi, - et quod sic diligitur, diligitur tantum per accidens et non est vera dilectio, ut vult Philosophus. Alia qua aliquid diligitur tamquam bonum simpliciter, - et sic concupiscitur Deus, quamvis tamen consequatur dilectatio vel utilitas. Illa tamen non principaliter intenditur, quia "indignum est ei quod diligitur dilectione utilis vel delectabilis; quamvis enim ex ipso, et per ipsum et in ipso habeant *esse* omnia utilia et delectabilia, perversa tamen est dilectio qua principaliter propter utilitatem vel delectationem diligitur. Solum autem propter se ipsum diligendus esset, etsi nihil inde aliud boni nobis provenirent". Nihil autem perversum est a Deo inditum; et ideo naturali dilectione, quae est a Deo indita, diligit creatura Deum propter se ipsum et super omnia».²⁰⁷

²⁰⁵ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II, q. 26 a. 4 in corp.

²⁰⁶ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 p. 18, lin. 42 – 45: «il movimento dell'amore in questo modo [come lo definisce Aristotele] si muove in due direzioni, verso il bene che uno vuole per qualcuno, per se stesso o per un altro, e verso colui per il quale si vuole il bene: riguardo al primo modo viene chiamato *amore di concupiscenza*, riguardo al secondo *amore di amicizia* o di *benevolenza*». La traduzione è nostra.

²⁰⁷ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 pp. 21 - 22, lin. 83 – 96: «se parliamo di amore di concupiscenza, allo stesso modo si deve osservare che questo è duplice: da una parte si ama qualcosa in relazione ad altro, come l'utile o il dilettevole per se stessi, - e ciò che si ama in questo modo, lo si ama solo per accidente e questo non è il vero amore, come vuole il Filosofo. Dall'altra si ama qualcosa semplicemente in quanto è il bene, - e in questo modo si desidera Dio con amore di concupiscenza, anche se comunque da esso ne deriva il diletto o

Se l'uomo ama un bene per se stesso o per altro da sé, non per la bontà di questo bene considerata in se stessa, ma per la bontà o meglio il piacere che da essa ne deriva, questo bene viene amato dall'uomo non solo per l'uomo stesso, ma anche a partire dall'uomo, per cui questo non è un vero amore. Esso è piuttosto un amore *per accidens*, che dell'amore possiede solo l'apparenza.

Nicola, come già prima di lui aveva sostenuto Enrico di Gand, non disapprova questa specie di amore soprattutto nel caso in cui esso si rivolge a Dio e, usando le parole del maestro flamenco,²⁰⁸ afferma che

«indignum est ei [Deo] quod diligatur dilectione utilis vel delectabilis; quamvis enim ex ipso, et per ipsum et in ipso habeant esse omnia utilia et delectabilia, perversa tamen est dilectio qua principaliter propter utilitatem vel delectationem diligitur».²⁰⁹

Per il maestro francescano quindi non si può e non si deve subordinare il bene di Dio alla ricerca del nostro proprio bene né del nostro vantaggio, poiché in questo modo non ameremmo Dio, ma noi stessi.

Il vero amore di concupiscenza, invece, si verifica quando amiamo il bene in quanto tale per se stesso, da cui ne deriva il nostro piacere. Non lo si ama però con l'intenzione di una ricerca del nostro beneficio, poiché lo amiamo per noi stessi e non a partire da noi stessi. Questo è quindi l'amore di concupiscenza con cui dobbiamo amare Dio, vale a dire con cui dobbiamo amare Dio per se stesso *principaliter*, senza asservire questo amore al vantaggio che a noi ne deriva.

«Solum autem propter se ipsum diligendus esset [Deo], etsi nihil inde aliud boni nobis proveniret».²¹⁰

Il contrario non solo non sarebbe naturale, ma sarebbe anche impossibile perché non si può credere che Dio, in quanto tale, abbia potuto

l'utilità. Non si deve tuttavia tendere principalmente ad esso, perché «per Dio è indegno ciò che si ama con amore utile o dilettevole; anche se da questo, per questo e in questo tutte le cose utili e dilettevoli avessero l'essere, è tuttavia malvagio l'amore che si ama principalmente per l'utile o per il diletto. Si dovrebbe infatti amare Dio solo per se stesso, anche se da questo a noi non ne derivasse nessun altro bene». Infatti nessuna cosa che è data da Dio è malvagia; e per questo motivo con l'amore naturale che è dato da Dio, la creatura ama Dio per se stesso e sopra ogni cosa». La traduzione in italiano è nostra.

²⁰⁸ HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet*, op. cit., IV q. 11 in corp. e ad 1.

²⁰⁹ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 pp. 22, lin. 89 – 92: «è indegno nei confronti di Dio che lo si ami con amore utile o dilettevole; anche se da lui, per lui e in lui tutte le cose utili e dilettevoli avessero il loro essere; sarebbe tuttavia malvagio l'amore che si ama principalmente per l'utilità o per il diletto di se stessi». La traduzione è nostra.

²¹⁰ *Ibidem*, q. 1 p. 22, lin. 93 – 94: «si dovrebbe infatti amare Dio solo per se stesso, anche se a noi non ne derivasse nessun altro bene». La traduzione è nostra.

creare una natura malvagia. Pertanto Nicola conclude che l'amore di concupiscenza appartiene all'impulso naturale della creatura, il quale è naturale proprio perché Dio stesso lo ha impresso nella naturalezza e con esso la creatura nell'ordine naturale ama il suo Creatore *propter se et super omnia*.

XI. 1b CONCLUSIONI

Alla luce di quanto detto fino ad ora, si può a buon diritto affermare ancora una volta che la dottrina dell'amore di Nicola di Ockham prende avvio e si sviluppa perfettamente all'interno della concezione estatica dell'amore che era stata sostenuta da Bonaventura e da Enrico di Gand.

A riprova di quanto supposto fino ad ora egli nella prima questione afferma (p. 30 ad 2) che

«creatura diligit Deum naturaliter in quantum est bonus sibi, sive in quantum bonum suum dependet ab eo, - dico quod falsum est *principaliter*, nisi *secundario*, ut praedictum est. – Vel sic: si diligit [Deum naturaliter in quantum est bonum sibi, sive in quantum bonum suum dependet ab eo], hoc non est nisi *dispositive*, ulterius referendo bonum suum in bonum Dei».²¹¹

Aggiunge anche un'altra spiegazione alla propria tesi e dimostra che, se anche si supponesse che la creatura ami Dio pensando al suo proprio bene, questa non sarebbe una causa intenzionale né perenne, ma soltanto una ragione passeggera e occasionale (*dispositive*), un punto di partenza che dispone l'uomo ad amare Dio per se stesso, rivolgendo subito dopo il proprio bene al bene di Dio.

In questo modo Nicola si pone in netto contrasto con la teoria tomista dell'amore, poiché la sua argomentazione implica una discontinuità essenziale tra l'amore per se stessi e l'amore per Dio, dal momento che l'amore di sé è soltanto la causa fortuita dell'amore di Dio.

²¹¹ «La creatura ama naturalmente Dio in quanto è il bene in sé, o piuttosto in quanto il suo bene dipende da lui, - dico che è falso *principalmente* se non *secondariamente*, come è stato detto prima. – Oppure in questo modo: se si ama Dio naturalmente in quanto è il bene in sé o in quanto il proprio bene dipende da lui, questo non è che *secondo l'ordine*, riconducendo maggiormente il proprio bene a quello di Dio». La traduzione italiana è nostra.

Nicola inoltre, a riprova della sua tesi, fornisce un'altra argomentazione che dall'Alarcón viene definita come "l'argomento dell'unità".²¹² Con questo argomento il maestro francescano sostiene che l'amore naturale si fonda sull'unità naturale e, trovandosi la creatura nell'ordine della naturalità creaturale in cui essa si sente maggiormente unita a se stessa che a Dio, ne consegue che essa ama più se stessa che Dio. Ma la conclusione cui Nicola giunge non è questa. Egli infatti ispirandosi a Tommaso giunge alla sua stessa conclusione. Il Dottor Angelico sostiene che, dal momento che l'amore naturale si fonda sull'unità naturale, la creatura allora ama maggiormente Dio. Egli deduce ciò dimostrando, per mezzo del suo principio dell'unità, che la creatura si sente unita più a Dio che a se stessa, allo stesso modo in cui la parte si sente maggiormente unita al tutto che a se stessa, in quanto il suo bene dipende da quello universale di cui essa è parte e senza il quale non potrebbe esistere. Per questa ragione la creatura ama di più Dio.²¹³ Il motivo quindi della maggiore unità della creatura con Dio, per Tommaso, sta nel fatto che essa è radicata nella causalità efficiente di Dio, per la quale la creatura *secundum id quod est, Dei est*.

Nicola di Ockham considerando valida la premessa maggiore giunge alla medesima conclusione di Tommaso, ma a motivo della bontà di Dio. Egli infatti aveva definito l'amore naturale come un'inclinazione naturale al bene da parte di ciascuna creatura, la quale considera tale bene come il fine ultimo del proprio desiderio. Esso quindi non è il bene proprio della creatura, ma il bene considerato in se stesso. Infatti, essendo Dio il bene sommo, la creatura, come dimentica di se stessa, si sente fortemente attratta da questo bene supremo come dal suo fine ultimo e come tale si sente maggiormente unita a se stessa che a qualsiasi altra creatura.

In questo modo l'amore di ogni creatura si dirige *principaliter* alla bontà di Dio e la creatura non potrà amare se stessa se non riferendo questo amore a Dio.

Egli infatti afferma che:

«non tantum unitas facit ad dilectionem naturalem, sed etiam bonitas; et ideo, licet creatura sit sibi magis una formaliter loquendo, tamen Deus est sibi [creaturae] magis unus unitate finis

²¹² *Ibidem*, p. 66 dell'Introduzione.

²¹³ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II, q. 60 a. 5 ad 1.

ultimi propter suam per se bonitatem, ad quam ordinatur dilectio naturalis principaliter cuiuslibet creaturae et non ad se ipsam, nisi referendo ad Deum». ²¹⁴

Dio inoltre, proprio per questa sua bontà intrinseca, che attrae a sé non solo ogni creatura, ma anche l'intera creazione,

«est intimior cuiuslibet creaturae quam ipsa sibi». ²¹⁵

È proprio in questa presenza intima del Creatore in tutti gli esseri che Nicola trova la ragione ultima del primato universale dell'amore di Dio.

Il maestro inglese affronta inizialmente il problema di Dio domandandosi se la creatura possa amare il suo Creatore con amore naturale per se stesso e sopra ogni cosa e la risposta sarà affermativa. La creatura, infatti, ama Dio con questo amore naturale nelle sue diverse specie: compiacenza, benevolenza e concupiscenza, con ognuna delle quali la creatura ama Dio *propter se et super omnia*.

A questo punto Nicola si preoccupa di spiegare il significato della preposizione *propter* e dell'espressione *propter se et super omnia*. ²¹⁶

Riguardo alla preposizione semplice *propter*, egli sostiene che abbia un significato causale e, poiché esistono quattro generi di cause (materiale, formale, efficiente e finale), per ognuno di essi questa proposizione assumerà un significato differente, ognuno dei quali avrà ripercussioni diverse nell'affermazione secondo cui "la creatura ama Dio *propter se*". Per spiegare le diverse forme causali introdotte dal *propter*, Nicola copia letteralmente l'articolo 3 (in corp.) della questione 27 della *Summa Theologiae* (II-II) di Tommaso, ad esclusione di alcune precisazioni chiarificatrici complementari di poca importanza delle quali però l'ultima è fondamentale in quanto esprime l'originalità e l'indipendenza del maestro francescano dal Dottor Angelico:

²¹⁴ *Ibidem*, q. 1 ad 10 pp. 31 – 32, lin. 49 – 54: «all'amore naturale non serve solo l'unità, ma anche la bontà; e perciò, sebbene si dica in modo formale che la creatura sia maggiormente unita a se stessa, Dio invece è maggiormente unito alla creatura dall'unità del fine ultimo, a causa della sua bontà in quanto tale e verso cui viene ordinato principalmente l'amore naturale di ogni creatura e non viene ordinato verso se stessa, se non per ricondurlo a Dio». La traduzione in italiano è nostra.

²¹⁵ *Ibidem*, q. 2 ad 12 p. 81, lin. 26 – 27: «Dio è più intimo con una qualunque natura che la natura con se stessa». La traduzione in italiano è nostra. Nicola prende tale affermazione da BONAVENTURA, *Sent.*, op. cit., III d. 29 a. un. q. 2 ad 26: «aliter potest dici, quod Deus magis est intimus unicuique rei quam ipsa sibi».

²¹⁶ *Ibidem*, q. 1 pp. 22 – 24, paragrafo C: *De diversa habitudine causali importata per dictionem "propter"*.

«indignum est ut propter huiusmodi beneficia diligatur principaliter, sed tantum dispositive et principaliter propter se ipsum, - ideo restat quod absolute loquendo et principaliter Deus diligitur dilectione naturali propter se et super omnia».²¹⁷

Relativamente alle prime tre cause (finale, formale e efficiente) per cui Dio non può essere amato *propter aliud*, ma solamente *propter se*, Nicola si mostra assolutamente d'accordo col maestro dominicano, tanto che ne ricopia letteralmente le argomentazioni. Per ciò che invece concerne la causa materiale, mediante la quale Tommaso sostiene che Dio possa essere amato solo *propter aliud*, il maestro francescano si mostra in disaccordo e ripropone la stessa motivazione che precedentemente aveva addotto in riferimento all'amore di concupiscenza:

«“indignum est ei [Deo] quod diligatur dilectione utilis vel delectabilis; quamvis enim ex ipso, et per ipsum et in ipso habeant esse omnia utilia et delectabilia perversa tamen est dilectio qua principaliter propter utilitatem vel delectationem diligitur. Solum autem propter se ipsum diligendum esset [Deus], etsi nihil inde aliud boni nobis perveniret”. Nihil autem perversum est a Deo inditum; et ideo naturali dilectione, quae est a Deo indita, diligit creatura Deum propter se ipsum et super omnia».²¹⁸

È una cosa indegna quindi che la creatura ami Dio solo a favore del proprio bene particolare, ma deve amare Dio per se stesso senza cercare in questo amore il proprio beneficio. Pertanto - conclude Nicola - *absolute loquendo et principaliter Deus diligitur dilectione naturali propter se et super omnia* con ognuna delle quattro cause possibili.

Chiarito il senso della preposizione *propter*, Nicola di Ockham spiega anche il significato dell'espressione *diligere propter se et super omnia*,²¹⁹ che

²¹⁷ *Ibidem*, q. 1 p. 24, lin. 35 – 38: «è indegno che in questo modo si ami Dio principalmente per i benefici e non per la sua disposizione o principalmente per se stesso, -allo stesso modo resta che si deve dire assolutamente che si ama principalmente Dio con amore naturale per se stesso e sopra ogni cosa». La traduzione in italiano è nostra.

²¹⁸ *Ibidem*, q. 1 p. 22, lin. 89 – 96: «“è indegno nei confronti di Dio che lo si ami con amore utile o dilettevole; anche se da lui, per lui e in lui tutte le cose utili e dilettevoli avessero (il loro) *essere*; sarebbe tuttavia malvagio l'amore che si ama principalmente per l'utilità o per il diletto (di se stessi). Si deve infatti amare Dio solo per se stesso, anche se a noi da questo non ne derivasse nessun altro bene”. Nessuna cosa data da Dio, infatti, è malvagia e, per questo motivo, la creatura ama Dio per se stesso e sopra ogni cosa con amore naturale, il quale è dato da Dio stesso». La traduzione è nostra.

²¹⁹ *Ibidem*, q. 1 pp. 24 – 26, paragrafo D: *Quid sit “diligere propter se et super omnia”*.

prende da Bonaventura anche se si serve di Aristotele per chiarirne il senso. Con tale espressione egli vuole mettere in evidenza non solo che questo modo di amare l'oggetto dell'amore in quanto tale e sopra ogni cosa implica l'assoluta esclusione di un tornaconto personale, sia che si tratti dell'amore di amicizia che di concupiscenza, ma anche che un tale modo di amare è proprio quello con cui si deve amare Dio. Inoltre, una conseguenza necessaria dell'amore per il bene in quanto tale è che nel vero amore di amicizia si includano l'utilità e il piacere che ne derivano per colui che ama.

Alla luce di quanto analizzato fino ad ora, d'accordo con ciò sostiene l'Alarcón,²²⁰ si può dire che, nella prima questione, la dipendenza di Nicola di Ockham da Tommaso d'Aquino non è così pregnante come di primo acchito potrebbe sembrare, nonostante il maestro francescano con una certa frequenza utilizzi, a volte ricopiandoli, i testi tomisti.

XI. 2 SECONDA QUAESTIO (q. 162)²²¹

Nicola di Ockham nella seconda questione giunge a dimostrare che l'amore di amicizia, con cui la creatura razionale ama Dio sopra ogni cosa nell'ordine naturale, costituisce una vera amicizia tra Dio e l'uomo (che nella terza questione identificherà con la carità).

L'autore tratta qui dell'amore naturale non in quanto distinto dall'amore deliberativo, ma in quanto si distingue solo dall'amore gratuito o sovranaturale. Inoltre, l'espressione "amore di amicizia", a differenza della prima questione, qui non viene considerata esclusivamente come sinonimo di "amore di benevolenza",²²² ma come vera amicizia, come stato di amicizia reciproca (*status amicabilis mutuus*).

Perché esista l'amore di amicizia tra la creatura razionale e Dio, non basta che l'uomo ami Dio con amore di benevolenza in senso unilaterale, ma è necessario che il suo amore venga corrisposto da Dio²²³ e, in questo caso, non

²²⁰ *Ibidem*, p. 69 (Introducción).

²²¹ *Ibidem*, pp. 40 – 89: *Utrum aliqua dilectio creaturae rationalis ad Deum ex puris naturalibus possit esse dilectio amicitiae*

²²² *Ibidem*, q. 1 p. 18, lin. 44 – 45 e ss.

²²³ *Ibidem*, q. 2 p. 57, lin. 55 – 64: «benevolentia est velle alicui bonum illius gratia cui vult bonum, licet e converso alius nolit sibi, hoc est volens alicui bonum, etsi non idem e converso fiat ei. Talis potest dici benevolus, sed non amicus. Ad hoc ergo quod sit amicitia, oportet quod ille amor, sit mutuus, et hoc vocat Philosophus *contrapassum*. Et non tantum hoc, sed etiam requiritur istius amoris mutui mutua cognitio: "contigit enim bene velle quosdam ad invicem

si può parlare di una qualunque creatura generata da Dio – come anche le creature irrazionali –, ma soltanto della creatura intellettuale in quanto viene preso in esame in questa questione l'amore puramente naturale (*voluntas ut natura*) e l'amore naturale deliberativo (*voluntas ut ratio*) della creatura per il suo Creatore.²²⁴

Si potrebbe ritenere Nicola di Ockham il primo autore che riconosce in maniera esplicita l'esistenza di uno stato di vera amicizia tra l'uomo e Dio nell'ordine naturale. Perfino Tommaso,²²⁵ che per primo ha definito la carità come un'amicizia sovranaturale tra l'uomo e Dio, contrappone l'amore naturale all'amicizia di carità. Tommaso nella *Summa Theologiae* II-II, q. 26 a. 3 in corp., mette in parallelo due tipi di *communicationes* di Dio con l'uomo, ovvero la partecipazione ai beni naturali e la partecipazione ai doni sovranaturali, che daranno vita a due generi di amore per Dio: l'amore naturale per Dio e l'amicizia di carità. Egli definisce la carità non come amore sovranaturale, ma come amicizia tra l'uomo e Dio fondata sulla partecipazione ai beni sovranaturali.²²⁶ Tommaso quindi contrappone i due amori, l'amore naturale e l'amicizia di carità. Se infatti avesse considerato la possibilità dell'esistenza di un'amicizia nell'ordine naturale, così come nell'ordine sovranaturale, a rigor di logica avrebbe dovuto contrapporre l'amicizia naturale all'amicizia di carità, in quanto entrambe hanno origine dalla loro partecipazione rispettivamente ai beni naturali e ai beni sovranaturali, che egli considera in contrapposizione tra loro. Nicola di Ockham procederà nello stesso modo nella terza questione, quando difenderà

interrogatos, quoniam sunt epieikes [id est virtuosi] vel utiles sibi ipsis, latere autem ad invicem quoniam sic habent; et tales possunt dici benevoli, sed non amici"».

²²⁴ *Ibidem*, q. 2 p. 70, 60 – 71; p. 80, 91 – 94.

²²⁵ Il domenicano KELLER J. M., nel suo saggio dal titolo "De virtute caritatis ut amicitia quadam divina" in *Xenia thomistica divo Thomae doctori communi Ecclesiae occasione VI centenarii ab eius canonizatione oblata II, Romae 1925*, pp. 233 – 276, sostiene che secondo Tommaso non esiste un'amicizia dell'uomo con Dio nell'ordine naturale. Egli dimostra tale affermazione rimandando a quanto scrive il Dottor Angelico nel terzo libro delle *Sentenze* (d. 27 q. 2 a. 1) e nella *Somma teologica* (II – II, q. 23 a. 1). L'Alarcón inoltre, a riprova di quanto affermato dal Keller, sostiene che questa posizione tomista la si possa riscontrare anche in *Sum. Theol.* II-II, q. 26 a. 3 in corp. – dove si dimostra che l'uomo ama Dio più che se stesso per mezzo della virtù della carità – e in *Sent.* d. 27 q. 2 a. 2 ad 1 – dove Tommaso manifesta chiaramente la propria posizione negativa riguardo alla possibilità che si instauri tra l'uomo e Dio un'amicizia naturale (*Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., p. 70 dell'Introduzione).

²²⁶ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., II-II, q. 23 a. 1 in corp.: «communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat».

la tesi tomista secondo cui la carità è un'amicizia.²²⁷ Nicola infatti, ispirandosi alla *Summa theologiae* di Tommaso,²²⁸ contrappone l'amicizia naturale (che non è l'amore naturale), fondata sulla partecipazione ai beni naturali, all'amicizia di carità o amicizia gratuita, la quale invece si fonda sulla partecipazione ai beni sovranaturali.²²⁹

In questa questione l'influsso di Tommaso, che nella questione precedente è stato quasi sempre presente nello sviluppo della dottrina del maestro inglese, sembra essere meno intenso e meno costante. Gli autori di cui invece si serve ora Nicola sono: Aristotele e i suoi Commentatori, soprattutto di Aspasio. Egli in questa parte dell'opera segue punto per punto i capitoli dedicati all'amicizia dell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea*.

Nicola di Ockham nella seconda questione impiega un metodo sistematico e molto semplice. Egli inizia cercando una definizione dell'amicizia²³⁰ per verificare se essa sia conveniente alla relazione d'amore tra Dio e la creatura razionale, in caso positivo la questione risulterà chiarita.²³¹

Posto che l'amicizia sia una relazione amorosa e che quindi deve essere inclusa nella categoria dell'amore, per definire l'amicizia, così come aveva fatto Tommaso nelle *Sentenze* III q. 2 d. 27 a.1 in corp. riguardo alla carità, Nicola di Ockham indaga prima di tutto il genere filosofico dell'amore nelle sue diverse manifestazioni, col fine di verificare quale sia il genere maggiormente confacente alle caratteristiche dell'amicizia. Trovato quest'ultimo risulterà facile incontrare la definizione di amicizia (*amicitia est benevolentia in contrapassis non latens*).²³²

Egli inizia la propria analisi distinguendo quattro differenti generi di amore: *concordia*, *amatio*,²³³ *benevolentia* e *amicitia*. I primi due si

²²⁷ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 3, p. 104, lin. 52 – 53 e p. 105, lin. 70 – 72.

²²⁸ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., II-II, q. 26 a. 3 in corp.: «super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis».

²²⁹ Anche se non sembra che questa tesi di Nicola di Ockham abbia avuto una grande eco negli altri autori scolastici del suo tempo, tuttavia la si può riscontrare nell'*Impugnatio contra Henricum* di Bernardo di Alvernia (cod. Vat. Ottob. lat. 471, f. 48ra).

²³⁰ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 2 pp. 53 – 59, paragrafo A.

²³¹ *Ibidem*, q. 2 p. 58, 78 – 59; p. 81.

²³² *Ibidem*, q. 2 p. 58, lin. 76 – 77. Questa definizione viene presa da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, VIII c. 2, 1155b 33 – 34: «la benevolenza infatti è amicizia solo quando è reciproca. O bisogna aggiungere quando non rimane nascosta?».

²³³ Questo termine viene preso da Nicola col significato che ad esso viene attribuito da Tommaso in *Sent.* III d. 27 q. 2 a. 1 in corp. quando dice che «amatio addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam».

distinguono dall'amicizia in quanto presentano delle caratteristiche non confacenti a quest'ultima.²³⁴

Un uomo può avere *concordia* verso molti o perché è compiacente (*placidus*) o perché è virtuoso (*epieikes*), ma non può esserci amicizia verso molti²³⁵ come spiega anche Aristotele nel IX libro dell'*Etica Nicomachea*:

«coloro che hanno molti amici e trattano tutti con familiarità si ritiene che non siano amici di nessuno (...) e ad essi si dà il nome di compiacenti».²³⁶

Può esserci *concordia* anche tra i malvagi ma ciò non è conforme all'amicizia.

Dovendo essere l'amicizia ricambiata, nemmeno l'*amatio* le è congeniale in maniera adeguata. L'amore infatti può essere rivolto anche a coloro che non lo ricambiano, agli animali e alle cose inanimate.²³⁷

La benevolenza è «il volere il bene per qualcuno per lui stesso»,²³⁸ anche se non è quell'amore reciproco che Aristotele definisce *contrapassum*²³⁹ ed è quindi il genere più prossimo all'amicizia. Ma l'amore di benevolenza o amicizia non è ancora l'amicizia in quanto tale perché non solo può non essere reciproca,²⁴⁰ ma può anche rimanere sconosciuta da parte di chi viene amato, mentre la vera amicizia è *amoris mutui mutua cognitio*.²⁴¹

L'amicizia in quanto tale implica che due persone si amino reciprocamente con amore di benevolenza e che entrambi i soggetti amanti siano coscienti dell'amore scambievole che provano ed esercitano reciprocamente. L'amicizia pertanto, come differenza specifica, aggiunge al “genere benevolenza” la corrispondenza (*redamatio*), che rende la benevolenza

²³⁴ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 2 pp. 54 – 56, n. 1 – 2.

²³⁵ *Ibidem* q. 2 p. 54, lin. 22 – 25.

²³⁶ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, IX c. 10 1171a 15 – 19. Nicola di Ockham per sostenere la propria tesi si avvale anche di due riferimenti biblici: Ecclesiastico 6, 6 («siano in molti coloro che vivono in pace con te, ma i tuoi consiglieri uno su mille») e Cantico dei cantici 5, 10 («il mio amico (diletto) è bianco e rubicondo, riconoscibile tra mille»).

²³⁷ *Ibidem*, q. 2 pp. 55-56.

²³⁸ *Ibidem*, q. 2 p. 57, lin. 55 – 56. Già nella precedente questione (p. 18, lin. 40 – 45), Nicola aveva definito l'amore di benevolenza come l'amicizia con la quale la creatura ama Dio per se stesso, *propter se* vale a dire *sui illius gratia*, e sopra ogni cosa.

²³⁹ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, VIII c. 2 1155b 33 – 34: *benevolentia enim in contrapassis amicitiam esse*.

²⁴⁰ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 2 p. 57, lin. 56: «licet e converso alius nolit sibi».

²⁴¹ *Ibidem*, q. 2 p. 57, lin. 60 – 61.

un amore reciproco (*contrapassum*), di cui si ricerca anche la *mutua cognitio*.²⁴²

In questa prima parte Nicola di Ockham scopre l'essenza dell'amicizia e, ispirandosi ad Aristotele, la definisce come *benevolentia in contrapassis non latens*.²⁴³

A questo punto il maestro francescano si propone di scoprire se questa definizione dell'amicizia possa applicarsi alle relazioni amorose esistenti tra la creatura razionale e Dio nell'ordine naturale e sostiene che si può parlare di amicizia per Dio nell'ordine naturale se si adotta la definizione che di quest'ultima fornisce Cicerone²⁴⁴ (da cui deriva quella di Sant'Agostino)²⁴⁵ secondo cui

«amicitia est concordia voluntatum sive idem velle et nolle in rebus honestis».²⁴⁶

Egli però riadatta quest'ultima definizione dell'amicizia a quella data da Aristotele, considerandola come il fondamento valido per dimostrare l'esistenza dell'amicizia nell'ordine naturale tra Dio e l'uomo.

«Concludit igitur Philosophus ex praedictis, quod “amicitia est benevolentia contrapassis non latens”. Cum igitur creatura rationalis diligat Deum sui ipsius gratia, et e converso “Deus diligat eam ad illius utilitatem et non suam”, nec est ista dilectio latens, sequitur quod inter eos sit amicitia aliquo modo, secundum istam definitionem Aristotelis cap. 2 libro VIII».²⁴⁷

La creatura razionale, infatti, come Nicola di Ockham dimostra nella questione precedente, può amare Dio con amore di benevolenza o *amicitia propter Deum (sui illius gratia)* e Dio ricambia l'amore della creatura per il suo

²⁴² *Ibidem*, q. 2 p. 57, lin. 60 – 61: «sed etiam requiritur istius amoris mutui mutua cognitio».

²⁴³ *Ibidem*, q. 2 p. 58, lin. 76 – 77.

²⁴⁴ STROEBEL E., *M. Tulli Ciceronis. Retorici libri duo qui vocantur De invenzione*, Stuttgart – Teubner 1977, II c. 55: «amicitia est voluntas erga aliquem rerum bonarum, illius ipsius causa, quem diligit, cum eius pari voluntate».

²⁴⁵ Agostino nel *De diversis quaestionibus* 83 (PL 40, q. 3 n. 3), commentando la definizione che Cicerone dà dell'amicizia, la ripete letteralmente.

²⁴⁶ *Ibidem*, q. 2 p. 41, lin. 23 – 24. Cicerone nel *Laelius de amicitia*, Milano 2006 (cap. VI par. 20), dà la seguente definizione di amicizia: «est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio».

²⁴⁷ *Quaestiones disputatae De dilectione Dei*, op. cit., q. 2 pp. 58 – 59, paragrafo A n. 4: *Definitio amicitiae*: «il Filosofo conclude a partire da quanto si è detto che “l'amicizia è la benevolenza reciproca non nascosta”. Poiché la creatura razionale ama Dio per lui stesso, e viceversa “Dio ama la creatura razionale per la sua utilità e non per la propria”, e questo amore non è nascosto, ne segue che tra di loro esiste una certa amicizia, secondo la definizione di Aristotele nel libro VIII capitolo 2». La traduzione in italiano è nostra.

bene (*ad illius utilitatem non suam*) non *finaliter*, ma *formaliter* e questo basta perché vi sia amicizia tra di loro.²⁴⁸ Poiché questo amore di amicizia è conosciuto da entrambe le parti (*nec est ista dilectio latens*), ne consegue che tra le due parti oggetto, ma anche soggetto dell'amore, possa costituirsi una certa amicizia (*aliquo modo*), seconda la definizione aristotelica esaminata precedentemente.²⁴⁹ Ma, l'*aliquo modo* restringe l'estensione assoluta dell'affermazione poiché trattandosi di Dio non si può applicare la definizione dell'amicizia nella sua ampiezza generica, come nel caso degli uomini tra di loro, dal momento che non tutte le specie di amicizia sono "convenienti" a Dio.

La definizione di benevolenza come «il volere il bene per qualcuno per lui stesso» può dar vita a due diverse specie di amicizia, a seconda che si ponga l'accento sul bene che si desidera per l'altro (beni amabili = oggetti dell'amore) o sulla persona (soggetto) per cui si desidera il bene. L'altro elemento della benevolenza *sui illius gratia (propter se)* è invece variabile. Questa distinzione dà origine all'amicizia *secundum obiecta amabilia* e *secundum subiecta amantia*.²⁵⁰ Dalla prima, seguendo il ragionamento aristotelico, derivano tre generi di amicizia, secondo che il bene che si ama per l'altro - ossia per l'oggetto amabile - sia il bene onesto (*sive bonum propter se eligibile*), utile o dilettevole. Nicola esamina le caratteristiche di ognuna delle tre specie e le compara tra loro, concludendo, con le parole di Aspasio, che tra queste la principale unica vera amicizia²⁵¹ è quella *propter bonum honestum* poiché è la sola che riunisce in sé tutti gli elementi della definizione di amicizia.²⁵² Le altre

²⁴⁸ *Ibidem*, q. 2 p. 88 ad 27, lin. 59 - 63: «cum dicit quod "Deus non diligit creaturam ratione creaturae", verum est finaliter, tamen formaliter falsum est. *Vidit Deus cuncta quae fecit et erant valde bona*; et ideo dicitur in libro Sapientiae: *diligis omnia et nihil odisti eorum quae fecisti*; diligit etiam creaturam ratione boni creaturae, et hoc facit amicitiam».

²⁴⁹ *Ibidem*, q. 2 pp. 58 - 59, lin. 78 - 81: «cum igitur creatura rationalis diligit Deum sui ipsius gratia et e converso "Deus dilgat eam ad illius utilitatem et non suam", nec est ista dilectio latens, sequitur quod inter eos sit amicitia aliquo modo, secundum istam definitionem Aristotelis cap. 2 libro VIII».

²⁵⁰ *Ibidem*, q. 2 pp. 59 - 70, paragrafo B. Per quanto riguarda il primo tipo di amicizia cfr. ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, VIII c. 3 - 6, per il secondo invece si vedano i capitoli 7 e 8.

²⁵¹ Nicola usa indistintamente, come sinonimi, i termini *amor* o *dilectio* e *amicitia*. Cfr. Cicerone nel *Laelius*, op. cit., chiarisce come l'amicizia prenda il proprio nome dall'amore, che è la prima spinta a volersi bene (cap. VIII par. 26) e nel cap. XXVII ne chiarisce la comune etimologia dei due termini: «utrumque enim dictum est ab amando; amare autem nihil est aliud nisi eum ipsum diligere, quem ames nulla indigentia, nulla utilitate quaesita, quae tamen ipsa exflorescit ex amicitia, etiamsi tu eam minus secutus suis».

²⁵² *Quaestiones disputatae De dilectione Dei*, op. cit., q. 2 p. 59, lin. 89 - 90: «bona enim volunt ad invicem propter ipsos illos quibus volunt bona».

due specie sono invece imperfette perché non possiedono le caratteristiche richieste dall'amicizia, esse infatti

«volunt bona ad invicem quae existimant, sed non propter amatos, sed ipsi illos propter se ipsos amant. Similiter prima amicitia est per se, sed aliae per accidens».²⁵³

Le amicizie secondo l'utile e il dilettevole sono quindi *per accidens* e viene dato loro il nome di amicizia solo per somiglianza con la prima (*amicitia secundum bonum honestum*).²⁵⁴

Nella questione precedente (q. 161) era stato dimostrato che la creatura razionale deve amare Dio sopra ogni cosa solo per la sua bontà intrinseca (*propter se*), tanto che sarebbe indegno se venisse amato *dilectione utilis vel dilectabilis*.²⁵⁵ Da ciò ne consegue logicamente che delle tre specie di amicizia che traggono la loro origine dal bene amabile, solo quella che ha per oggetto il bene onesto può convenire a Dio, il quale è *propter se eligibile*. E posto che nell'ordine naturale Dio venga amato per se stesso con amore di benevolenza o amicizia, non si presenta alcuna difficoltà perché dal bene, primo elemento della benevolenza, scaturisca anche nell'ordine sovranaturale una vera amicizia perfetta (ossia *propter bonum honestum*) tra la creatura razionale e il suo Creatore.

Si potrebbe tuttavia muovere l'obiezione che, nell'ordine naturale, Dio viene amato non solo con amore di benevolenza, ma anche con amore di concupiscenza, col quale però non si ama Dio per la sua bontà intrinseca, ma per il bene che a noi ne deriva, ovvero per il nostro piacere o utilità. Da ciò ne consegue che non si verificano le condizioni necessarie perché tra uomo e Dio si crei un'amicizia *propter bonum honestum*, quindi perfetta, ma al più si verrebbe a creare un'amicizia *propter bonum utile vel delectabile*, quindi *per*

²⁵³ *Ibidem*, q. 2 p. 60, lin. 92 – 94: «vogliono quelle cose che si considerano dei beni reciproci, ma non per gli amati, ma essi li amano per se stessi. Allo stesso modo la prima amicizia è per se stessa, le altre invece sono per accidente». La traduzione è nostra. Quando si parla di *amicizia per se stessa*, si intende qui l'amicizia in quanto tale.

²⁵⁴ *Ibidem*, q. 2 p. 61, lin. 2 – 3: «similiter ipsa est principaliter et aliae non dicuntur amicitiae nisi secundum similitudinem ad illam».

²⁵⁵ *Ibidem*, q. 1 p.22, lin. 89 – 94: «indignum est ei [Deo] quod diligatur dilectione utilis vel delectabilis; quamvis enim ex ipso, et per ipsum et in ipso habeant esse omnia utilia et delectabilia, perversa tamen est dilectio qua principaliter propter utilitatem vel delectationem diligitur»; p. 24, lin. 35 – 38: «quia tamen, ut dictum est, indignum est ut propter huiusmodi [beneficia] diligatur principaliter, sed tantum dispositive et principaliter propter se ipsum, - ideo restat quod absolute loquendo et principaliter Deus diligitur dilectione naturali propter se et super omnia».

accidens.²⁵⁶ Nicola risponde a una tale contestazione sostenendo, come aveva già fatto nella prima questione,²⁵⁷ che esiste una specie di amore di concupiscenza con cui amiamo Dio che è “giusto” (una sorta di vero amore di concupiscenza perché sano), con il quale la creatura razionale non cerca di raggiungere il proprio piacere in maniera prioritaria, ma in modo secondario e indiretto, dal momento che il piacere consegue dall’amare il bene *simpliciter*, che è l’unico che viene cercato e desiderato *principaliter propter se ipsum*. Per questa ragione l’uomo può amare Dio con amore di amicizia *principaliter* e, allo stesso tempo, con questo amore di concupiscenza può amarlo in maniera secondaria, ma sarà ugualmente amore *propter Deum*.²⁵⁸ Questo amore di sana concupiscenza col quale la creatura razionale ama Dio per se stesso, inoltre, è inseparabile dall’amore di benevolenza o amicizia. L’amore di amicizia, infatti, genera l’amore di concupiscenza e lo include in se stesso.

«Et ideo hoc non aufert dilectionem amicitiae ad Deum, sed stant simul [dilectio amicitiae et dilectio concupiscentiae], immo includit eam [dilectio amicitiae dilectionem concupiscentiae], ut prius declaratum est».²⁵⁹

L’amicizia perfetta che lega l’uomo a Dio è quindi *sibi sufficiens* in quanto contiene in se stessa sia l’utilità sia il piacere legittimo, che derivano dall’amare Dio per la sua bontà intrinseca (*propter bonum honestum*).

²⁵⁶ *Ibidem*, q. 2 pp. 45 – 46, arg. 11: «amor dividitur in amorem concupiscentiae et amicitiae, et differunt in hoc: quod amor concupiscentiae tendit in bonum quod volumus vel nobis vel aliis, sed amor amicitiae tendit in illud cui volumus bonum. Sed homo ex naturalibus suis diligit Deum amore concupiscentiae, ut probabo; igitur non amore amicitiae. – Probatio minoris: quia amor naturalis hominis fertur in suum esse participatum amore concupiscentiae; sed suum esse participatum dependet ab esse simpliciter, quod est esse divinum; igitur homo vult simpliciter Deo convenire, et hoc amore concupiscentiae».

²⁵⁷ *Ibidem*, q. 1 p. 21, lin. 85 – 86; p. 22, lin. 95 – 96; p. 24, lin. 32 – 38.

²⁵⁸ *Ibidem*, q. 2 p. 81, arg. 11: «non est inconveniens quod Deus diligatur amore concupiscentiae uno modo, scilicet in quantum propter suum esse participatum [homo] desiderat divinum esse simpliciter; et alio modo [quod Deus diligatur] amore benevolentiae sive amicitiae alio respectu, scilicet illius gratia, ut dictum fuit in precedente quaestione. – Vel sic: quod aliquid potest diligi amore concupiscentiae dupliciter: vel ita quod possit redamare, - et tunc potest etiam diligi dilectione amicitiae; aut ita quod non possit [ut est se divino et de equo et huiusmodi], - et tunc non potest [diligere amore amicitiae]».

²⁵⁹ *Ibidem*, q. 2 p. 83, arg. 17 lin. 52 – 54: «e questo non allontana l’amore di amicizia per Dio, ma stanno insieme l’amore di amicizia e l’amore di concupiscenza, anzi l’amore di amicizia include l’amore di concupiscenza, come si è detto prima». La traduzione è nostra.

Qui Nicola di Ockham fa riferimento a quanto affermato precedentemente alla p. 61, lin. 00 – 1: «similiter prima est sufficiens, quia comprehendit in se utile et delectabile» e p. 74 lin. 88 – 89: «cum igitur amicitiae propter utile et delectabile reducuntur ad amicitiam propter honestum [sicut “omne per accidens reducitur ad per se”]».

La realizzazione di un legame amichevole tra la creatura e il suo Creatore nell'ordine naturale, potrebbe dare vita a qualche difficoltà legata ai soggetti che si amano reciprocamente con amore di benevolenza (*secundum subiecta amantia*). Infatti, riguardo all'amicizia tra i soggetti che si amano scambievolmente, si potrebbe obiettare al ragionamento fatto da Nicola di Ockham che, per Aristotele e Agostino, l'amicizia è una *relatio aequiparantiae* secondo la quale tra i soggetti amanti deve esserci una certa uguaglianza che mai potrà esistere tra l'uomo e Dio data l'immensa distanza che li separa. Egli supera questa difficoltà sostenendo che tra i soggetti che instaurano un rapporto di amicizia *propter virtutem* deve esistere una certa uguaglianza che li renda in qualche modo simili (*aequalitas similitudinis sive assimilationis*) e questa uguaglianza può essere *secundum quantitatem*, *secundum dignitatem* o *secundum possibilitatem*.²⁶⁰ Questi tre modi di concepire l'uguaglianza possono originare altrettanti tipi di amicizia. E perché ci sia amicizia tra uomo e Dio, è necessario che esista un'uguaglianza proporzionale e non numerica.

Considerando ancora i soggetti che si amano reciprocamente (*secundum subiecta amantia*), si distinguono due tipi di amicizia: *secundum aequalitatem* e *secundum superexcellentiam*, in dipendenza dal fatto che questi soggetti siano quantitativamente uguali in dignità o in bontà oppure uno superi l'altro.²⁶¹ L'uguaglianza e la superiorità possono essere considerate anche in relazione all'utilità e al piacere che coloro i quali si amano con queste due specie di amicizia si scambiano reciprocamente, ma poiché quest'ultime non vengono tenute in considerazione nell'amicizia con Dio, che si ha solo *propter bonum honestum*, l'autore qui non ne tiene conto.

Nell'amicizia *secundum superexcellentiam* si distinguono due "sottospecie" di amicizia: l'amicizia conforme alla dignità (*secundum analogiam dignitatis*),²⁶² con la quale colui che è inferiore in dignità supera in virtù o amore chi gli è superiore e può ottenere una giusta ricompensa che stabilisce tra i due un equilibrio proporzionale (questo caso non potrà però riguardare in maniera completa e totale l'uomo e Dio perché in nessun modo la

²⁶⁰ *Ibidem*, q. 2 p. 77, ad 2: «cum dicit quod *amicitia est aequalitas* – dicendum quod veritas est: *aequalitas similitudinis sive assimilationis* [«eorum quae sunt secundum virtutem»] et amationis. Sed ista [*aequalitas et etiam amicitia*] potest esse triplex: scilicet vel secundum quantitatem, vel secundum dignitatem, vel secundum possibilitatem ut est de illa – *amicitia* – quae est ad Deum et parentes, ut dictum est».

²⁶¹ *Ibidem*, q. 2 pp. 64 - 66, lin. 26 – 45.

²⁶² *Ibidem*, q. 2 pp. 68 - 69, lin. 96 – 9.

creatura potrà mai superare Dio nel suo amore) e l'amicizia conforme alla possibilità (*secundum modum possibilitatis*), con la quale il soggetto inferiore, anche se si trova nell'impossibilità di ricompensare degnamente l'amore dell'altro a causa della propria inferiorità, può ricambiare secondo le proprie possibilità.²⁶³ Quindi, ammesso che esista un'amicizia nell'ordine naturale tra la creatura razionale e Dio, questa non potrà certamente essere *secundum aequalitatem*, ma *secundum superexcellentiam*.

Nicola di Ockham, ripetendo il ragionamento di Aristotele e del suo commentatore Aspasio (*Etica Nicomachea* VIII, c. 7), dimostra l'esistenza dell'amicizia *secundum superexcellentiam* tra la creatura e il suo Creatore, paragonandola a quella tra padre e figlio. Questo genere di amicizia tra padre e figlio deriva dalla superiorità dell'uno sull'altro in quanto il padre dona ai propri figli l'essere, che è il più grande dei beni naturali, il nutrimento, che serve per conservare l'essere e l'istruzione, che dirige l'essere verso la rettitudine e la perfezione.²⁶⁴ Essa deve realizzarsi tra l'uomo e Dio poiché Dio ci trasmette, per mezzo dei beni naturali, questi tre beni in un modo migliore rispetto a quello del padre con i propri figli. Questa comunicazione non è altro che il fondamento dell'amicizia naturale tra l'uomo e Dio come, allo stesso modo, la comunicazione dei beni della grazia costituisce il fondamento dell'amicizia tra la creatura e il suo Creatore nell'ordine sovranaturale. Questa amicizia di superiorità sarà *secundum modum possibilitatis* in quanto né i figli nei confronti del padre né le creature nei confronti del proprio Creatore potranno ricambiare degnamente i benefici che da questi ricevono. Ma i padri ottengono qualche beneficio derivante dall'onore e dalla riverenza dei propri figli che costituisce una forma di retribuzione che accorcia la distanza esistente tra di loro, per l'amicizia di superiorità *secundum possibilitatem* che li unisce e che è in un certo qual modo amicizia propriamente detta.²⁶⁵ Ma dalla riverenza che l'uomo ha nei confronti di Dio non ne deriva per Dio alcun beneficio personale né alcuna ricompensa da parte della creatura razionale, per cui rimane sempre tra di loro una distanza infinita che li separa. Rispetto alle altre amicizie umane questo genere di amicizia tra la creatura e il Creatore è quindi

²⁶³ *Ibidem*, q. 2 p. 69, lin. 10 – 15.

²⁶⁴ *Ibidem*, q. 2 p. 66, lin. 54 – 57; p. 67, lin. 66 – 80.

²⁶⁵ *Ibidem*, q. 2 p. 69, lin. 16 – 22.

amicizia *improprie dicta*.²⁶⁶ Ma, sostiene Nicola di Ockham, non si può ritenere che questa non sia una vera amicizia di superiorità poiché, almeno intenzionalmente, la creatura ama Dio per sé e sopra ogni cosa. Questa può essere ritenuta una sorta di compensazione in quanto Dio non ama la creatura più di se stesso, mentre la creatura ama Dio più di se stessa e di ogni altra cosa.²⁶⁷ Inoltre, nonostante la distanza esistente tra l'uomo e Dio sia incommensurabile e non si possa ridurre in alcun modo, ugualmente Dio può abbassarsi fino a raggiungere i poveri e gli umili.²⁶⁸

L'immensa distanza che esiste tra l'uomo e Dio non costituisce un ostacolo perché Nicola di Ockham difenda la possibilità di un amore di amicizia naturale per Dio sopra ogni cosa (come nel caso di Enrico di Gand), né perché sostenga la possibilità dell'esistenza di una vera amicizia naturale tra Dio e la creatura razionale, superando in questo modo la posizione negativa di San Tommaso.

XI. 3 TERZA *QUAESTIO* (q. 163)²⁶⁹

Dopo avere dimostrato, nelle due questioni precedenti, che l'amore di amicizia, con cui la creatura razionale ama Dio sopra ogni cosa nell'ordine naturale, costituisce una vera amicizia che include inseparabilmente l'amore di benevolenza e di concupiscenza, Nicola di Ockham si chiede se nell'ordine soprannaturale valga la stessa cosa e cioè se l'amore di carità è un'amicizia. Il primo autore medievale che formula la tesi della carità come amicizia è stato Tommaso d'Aquino, al quale Nicola fa allusione anche nel suo *Commento alle Sentenze*, quando si chiede se «*caritas in diligendo praeponat Deum nobis*» (*Sent.* III d. 29 a. 1 q. 2 in corp.)²⁷⁰ e soluziona la questione proprio con le stesse parole che il Dottor Angelico usa nel sua opera *Sulla carità*.²⁷¹

²⁶⁶ *Ibidem*, q. 2 pp. 69 - 70, lin. 22 - 35.

²⁶⁷ *Ibidem*, q. 2 p. 78, lin. 58 - 60.

²⁶⁸ *Ibidem*, q. 2 pp. 80 - 81, lin. 5 - 12. Questo concetto viene espresso nella Sacra Scrittura in Matteo 4, 18 - 22; 9, 9 - 11; 19; 25, 40 - 45. Marco 1, 16 - 20; 2, 14, 16. Luca 5, 2- 11 e 27 - 32; 8, 1 - 3.

²⁶⁹ *Ibidem*, pp. 90 - 130: *Utrum dilectio superaddita naturalibus ex caritate sit dilectio amicitiae*.

²⁷⁰ NICOLAUS DE OCKHAM, *Commentarium in Sententias* (Cod. Oxford, Merton Coll. 134), III d. 29 a.1 q. 2 e 3 in corp., f. 108rb-va: «sicut est in naturalibus, quantum ad illud quod perfectionis est in eis, ita proportionaliter est in moralibus et gratuitis. Sed in naturalibus ita est quod tendentibus in finem naturalem, quorum est vehementior motus in aliquem finem

Anche se l'obbiettivo che il maestro francescano si propone di raggiungere è parallelo a quello della questione precedente, il modo di procedere è differente. Certamente, dopo quanto affermato in precedenza, risulterà più semplice dimostrare che la carità è un'amicizia, avvalendosi della definizione che Aristotele dà di quest'ultima e che Nicola ha già analizzato nella seconda questione. Basterebbe procedere nel modo seguente: stabilito che l'amore di benevolenza reciproco conosciuto da entrambe le parti è un'amicizia e che l'amore di carità esistente tra Dio e l'uomo racchiude in sé le caratteristiche proprie della benevolenza in quanto amicizia, vale a dire la reciprocità e la consapevolezza, allora la carità è un'amicizia tra l'uomo e Dio. Se infatti l'amore che esiste tra la creatura razionale e Dio nell'ordine naturale è un'amicizia, a maggior ragione si potrà affermare che anche la carità è un'amicizia tra l'uomo e Dio:

«dilectio creaturae rationalis ad Deum ex puris naturalibus est dilectio amicitiae; igitur multo fortius dilectio caritatis».²⁷²

Questa, come sostiene l'Alarcón, sarebbe la via più semplice da percorrere,²⁷³ ma Nicola vuole dimostrare che l'amore di carità è un'amicizia e, come dimostra nell'introduzione alla soluzione alla questione,²⁷⁴ vuole far vedere la

«distinctio et diversitas et excellentia caritatis ad alias dilectiones et amicitias, et quae sint eius excellentiae et proprietates super omnes alias»²⁷⁵,

ossia la differenza che separa l'amicizia di carità dalle altre amicizie esistenti nell'ordine naturale, dimostrando la superiorità della carità su tutte le altre

secundum naturam, eorum est maior inclinatio et appetitus naturalis. Igitur similiter debet esse in moralibus et gratuitis. Sed caritas est quaedam inclinatio desuper infusa tendendi in Deum».

²⁷¹ THOMAS AQUINAS, "De caritate" in *Opera* vol. VIII, Parmae 1856, q. un. a. 9 in corp.: «Deus providet unicuique secundum quod conditio eius requirit; unde tendentibus in finem naturae imprimitur a Deo amor et appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem; unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem, eorum est maior inclinatio in illum, quae est appetitus naturalis, ut patet in gravibus et levibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam, indita in rebus naturalibus ad fines connaturales, ita dilectio caritatis est inclinatio quaedam infusa rationali naturae ad tendendum in Deum».

²⁷² *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 3 p. 100, arg. 2 in opp. lin. 82 – 83: «l'amore della creatura razionale per Dio a partire dalle semplici cose naturali è amore di amicizia; quindi è di gran lunga più grande l'amore di carità». La traduzione italiana è nostra.

²⁷³ *Ibidem*, p. 79 dell'Introduzione.

²⁷⁴ *Ibidem*, q. 3 p. 101, lin. 88 – 2: I. *Solutio quaestionis*.

²⁷⁵ *Ibidem*, q. 3 p. 101, lin. 98 – 99: «la distinzione, la diversità e la superiorità della carità nei confronti degli altri amori e amicizie, i quali più di ogni altra cosa sono propri dell'eccellenza della carità». La traduzione in italiano è nostra.

amicizie, compresa quella naturale con Dio. Dio è lo stesso sia nell'amicizia naturale sia nell'amicizia di carità, ma il modo in cui comunica con la creatura e la rende partecipe del proprio amore (*communicatio*) è diverso in entrambe le amicizie.²⁷⁶ Ogni amicizia si fonda sulla partecipazione, ma bisogna distinguere diversi modi di partecipazione (ai quali Nicola dedica il paragrafo B, pp. 103 – 110): *communicatio naturalis et supernaturalis*. La partecipazione naturale è quella esistente tra padre e figlio o comunque tra consanguinei, ovvero tra fratelli e parenti, oppure tra compatrioti, poiché – sostiene Nicola usando le parole di Porfirio²⁷⁷ -

«locus est principium generationis quemadmodum et pater».²⁷⁸

Poiché l'amicizia derivante dalla *partecipazione naturale* è un'amicizia naturale, in quanto appunto si genera nell'ordine naturale, *talis amicitia non est virtus*.²⁷⁹ Ma, se sia il padre sia il figlio nascono dal bene derivante dalla partecipazione ai beni naturali, allora padre e figlio si amano reciprocamente perché ciò è conforme alla virtù e, in questo caso, la loro amicizia sarà una virtù morale che si aggiunge all'amicizia naturale. Anche l'amicizia tra uomo e Dio si fonda sulla partecipazione ai beni naturali dati da Dio stesso all'uomo e da questa amicizia tra la creatura e il suo Creatore dipendono tutte le altre specie di amicizia, così come «l'amicizia tra parenti ha manifestamente più forme, ma è tutta connessa con quella paterna».²⁸⁰ Il secondo tipo di partecipazione, quella che Aristotele definisce come «fondata su una comunanza di interessi»,²⁸¹ è invece *volontaria* e si divide in *communicatio bonorum naturae proportionalium* e *communicatio bonorum naturae supernaturalium*. Nel primo caso, ossia quello in cui si ha una partecipazione ai beni proporzionali alla natura, si viene a creare un'amicizia politica – come la definisce Aristotele – che ha come fine il bene secondo l'utile, l'onesto e il dilettevole, poiché questi beni costituiscono le cause per cui si ama. Da ognuno di questi beni per cui si ama, si generano tre specie di amicizia, delle quali nessuna è superiore alle altre in senso assoluto. La superiorità di ognuna

²⁷⁶ *Ibidem*, q. 3 p. 130, ad 24.

²⁷⁷ PORPHYRIUS, "Liber quinque praedicabilium" in *Opera Aristotelis*, Venetiis 1483, c. 2 1a, lin. 21 – 23 e 25 – 26: «dicitur autem aliter rursus genus, quod est uniuscuiusque generationis principium: vel ab eo qui genuit, vel ab eo loco in quo genitus est [...]. Etenim patria principium est uniuscuiusque generationis, quemadmodum et pater».

²⁷⁸ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 3 p. 104, lin. 47.

²⁷⁹ *Ibidem*, q. 3p.104, lin. 48 – 49.

²⁸⁰ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, VIII c. 12, 1161b vv. 17 – 18.

²⁸¹ *Ibidem*, v. 14.

rispetto alle altre, infatti, è proporzionale ai soggetti/oggetti d'amore, per cui la partecipazione all'amicizia *propter utile* viene ritenuta la più importante tra i cittadini, gli anziani e i forestieri; la partecipazione all'amicizia *propter delectabile* ha maggiore valore per i fanciulli e i giovani, mentre la partecipazione all'amicizia *propter honestum* è la più importante per le persone buone e diligenti. Nel secondo caso, ossia quello dell'amicizia fondata sulla partecipazione ai beni sovranaturali, si crea un'amicizia disinteressata, definita *amicitia caritatis*, la quale nasce dalla partecipazione alla grazia e alla beatitudine eterna, quindi – sostiene Nicola avvalendosi della Sacra Scrittura²⁸² – quest'amicizia è

«fundata super communicationem *supernaturalem*, quia gratia Dei vita aeterna».²⁸³

L'uomo quindi gode della carità per concessione divina. Essa non è un elemento costitutivo dell'uomo *naturaliter*, né l'uomo può acquisirla per mezzo delle “potenze” naturali o della partecipazione ai beni naturali, anche se pure questi ultimi vengono dati da Dio.

Alla luce di quanto detto fino ad ora, riepilogando, si può dire che la partecipazione gioca un ruolo molto importante nell'amicizia in generale e in tutte le sue sottospecie in particolare, tanto che Aristotele la considera il fondamento necessario ed imprescindibile dell'amicizia.²⁸⁴ Di conseguenza ogni amicizia suppone una *communicatio* e, ovunque ci sarà una partecipazione, ci sarà pure un'amicizia, che assumerà caratteristiche differenti in dipendenza ai diversi modi di partecipazione e che avrà un'importanza proporzionale al bene comunicato.²⁸⁵ La partecipazione, quindi, costituisce per Nicola di Ockham l'elemento probativo attraverso cui raggiungere l'obiettivo che si è proposto in questa questione, vale a dire dimostrare che l'amore di carità è un'amicizia con la quale Dio rende partecipe l'uomo della sua stessa vita divina, accorciando in questo modo l'immensa distanza che naturalmente li separa. Per tanto Nicola, per dimostrare che la carità è un'amicizia, mette in

²⁸² Rom 6, 23.

²⁸³ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 3 p. 105, lin. 71 – 72: «fondata sulla partecipazione *sovranaturale*, poiché la grazia di Dio è la vita eterna». La traduzione in italiano è nostra.

²⁸⁴ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, VIII c. 12, 1161b v. 11.

²⁸⁵ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 3 p. 110, lin. 32 – 36: «cum *amicitia omnis consistat in communicatione*, quanto bonum communicatum est nobilius, tanto est communicatio nobilior et *amicitia*. Et ideo, cum per caritatem communicetur beatitudo aeterna, ipsa [caritas] est perfectissima *amicitia* et nobilissima, transcendens omnem aliam».

evidenza la superiorità della carità su ogni altra specie di amicizia, sottolineando come essa non sia altro che una *communicatio* dei beni sovrannaturali. In questa terza questione, l'intento del maestro francescano è quello di dimostrare che è proprio in questa partecipazione che si realizza un'amicizia e, a partire da questo, di provare la superiorità della carità.

La *communicatio* non concerne l'essenza dell'amicizia, Aristotele infatti non sostiene che l'amicizia sia una partecipazione, ma che si fonda sulla partecipazione, la quale quindi è una causa generante dell'amicizia, una condizione indispensabile, ma non un elemento essenziale. Gli elementi essenziali dell'amicizia, di cui si serve Nicola per dare una soluzione alla questione, sono quelli contenuti nella definizione aristotelica di amicizia, secondo cui *amicitia est benevolentia in contrapassis non latens*, ossia la reciprocità e la consapevolezza dell'amicizia da parte di entrambi gli amici. La *communicatio* non è quindi un elemento essenziale dell'amicizia, ma gli serve come prova per dimostrare l'esistenza dell'amicizia naturale quando sostiene che la benevolenza di Dio si manifesta nei beni naturali che egli comunica, rendendola partecipe, alla creatura razionale, così come l'amicizia tra padre e figlio nasce dai beni naturali, quali l'essere, il nutrimento e l'istruzione, che il padre dona ai propri figli.²⁸⁶

In questa questione Nicola di Ockham utilizza lo stesso procedimento adottato nelle questioni precedenti e, dopo avere esposto il secondo argomento, riporta la soluzione proposta dal baccelliere, che viene copiata quasi letteralmente dalla *Summa theologiae* di Tommaso (II-II, q. 23 a. 1 in corp.).²⁸⁷

«respondebatur ad quaestiones: secundum Philosophum VIII *Ethicorum* cap. 12 “omnis amicitia consistit in communicatione”; sed modo est ita, quod aliqua est communicatio hominis ad Deum, secundum quod ipse est bonum beatificum suam beatitudinem nobis communicans; et ideo super hanc communicationem pro

²⁸⁶ Questo modo di procedere è lo stesso usato da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae* (II-II, q. 23 a. 1) per dimostrare che la carità è un'amicizia tra l'uomo e Dio. Nicola segue puntualmente il ragionamento e il metodo impiegato dall'Aquinate, dalla cui opera copia non solo la dimostrazione principale, ma anche alcuni paragrafi secondari.

²⁸⁷ «Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur 1 ad Cor. 1, 9: «fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius». Amor autem super hac communicatione fundatur est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum».

amicitiam caritatis fundari: caritas enim nihil aliud est quam amor in hac communicatione fundatus. Et haec confirmatur per Apostolum I Cor. 1: *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius*, et ad Eph. 1: *gratificavit nos in dilecto Filio suo*».²⁸⁸

Diversamente però dalle questioni precedenti, Nicola non solo accetta la soluzione fornita dal *respondens*, ma la utilizza come base fondante la propria soluzione e lo spiega chiaramente:

«respondeo sicut respondebatur in disputatione multum bene. Ad cuius evidentiam videtur hoc modo esse procedendum: primo, declarandum est illud quod assumpsit [respondens] pro fundamento solutionis suae, videlicet quod “omnis amicitia consistit in communicatione”».²⁸⁹

Come lo stesso autore spiega apertamente, il suo intento è quello di chiarire e analizzare l’affermazione aristotelica secondo cui «ogni amicizia si fonda su una partecipazione» e per questo motivo, seguendo il ragionamento di Aristotele, anche lui compara l’amicizia alla giustizia. Entrambe, infatti, trattano della stessa materia e perseguono lo stesso fine, ossia la ricerca dell’uguaglianza *secundum quantitatem vel secundum proportionem*.²⁹⁰ Ma, mentre il filosofo greco ricerca l’uguaglianza tra gli uomini, Nicola la cerca tra l’uomo e Dio. Sia l’amicizia sia la giustizia, inoltre, hanno lo stesso fondamento e, così come la giustizia si fonda su una partecipazione, allo stesso modo l’amicizia avrà come suo fondamento la *communicatio* e, di conseguenza, ovunque ci sarà una partecipazione, ci saranno pure giustizia e

²⁸⁸ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 3 p. 91, lin. 19 – 27: «Si rispondeva alla questione che secondo il Filosofo, nel cap. 12 dell’VIII libro dell’*Etica*, “ogni amicizia consiste nella partecipazione”; ma in questo modo allora una qualunque amicizia è la partecipazione dell’uomo a Dio, poiché questi è il bene beatifico che ci comunica la sua beatitudine; per questa ragione riguardo a questo genere di partecipazione sostengo che essa sia stata creata per l’amicizia di carità: la carità infatti non è nient’altro che l’amore fondato su questa partecipazione. E ciò è confermato dall’Apostolo nella Prima lettera ai Corinzi 1: *fedele è Dio, per mezzo del quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo*, e nella Lettera agli Efesini 1: *ci ha dato la grazia nel suo figlio diletto*». La traduzione italiana è nostra.

²⁸⁹ *Ibidem*, q. 3 p. 101, lin. 90 – 95: «rispondo così come si era risposto molto bene nel corso della disputa. Proprio per la chiarezza della disputa sembra che si debba procedere in questo modo: prima di tutto si deve dire chiaramente ciò che il rispondente ha usato in favore del fondamento della sua soluzione, vale a dire che “ogni amicizia consiste in una partecipazione”». La traduzione in italiano è nostra.

²⁹⁰ *Ibidem*, q. 3 p. 102, lin. 10 – 15.

amicizia.²⁹¹ Entrambe quindi, poiché hanno il medesimo fondamento e lo stesso fine, avranno delle caratteristiche comuni, ma dal momento che il modo di cercare l'uguaglianza è diverso, saranno caratterizzate anche da elementi distintivi che le differenziano.²⁹²

La *communicatio* nell'amicizia, come anche nella giustizia, funge da mezzo di uguaglianza tra i soggetti dell'amicizia, che tende ad accorciare la distanza che li separa fino al punto di renderli *unus animus ex duobus*.²⁹³ Affinché quindi esista un'amicizia tra due persone, è necessario che tra gli amici vi sia non solo uguaglianza, ma anche partecipazione, al punto che quanto più intensa è la partecipazione, tanto più forte sarà l'amicizia, così come se non si verificherà alcuna partecipazione allora non vi sarà neppure amicizia.²⁹⁴ E, ammesso che la partecipazione riduca la distanza che separa gli amici e le differenze che intercorrono tra di loro, essa costituisce l'unico elemento utile perché si crei un'amicizia tra l'uomo e Dio, mantenendo però intatta l'immensa distanza che li separa.

Dimostrato quindi che ogni amicizia si fonda su una partecipazione e che ogni partecipazione dà vita ad un'amicizia, Nicola di Ockham si preoccupa di analizzare i diversi modi di *communicatio* che possono esistere tra le creature razionali, con lo scopo di mettere in evidenza non solo le diverse specie di amicizia che da essa possono generarsi, ma anche i diversi gradi di importanza dei vari tipi di amicizia a seconda dei modi di partecipazione che le generano.²⁹⁵ Con questo intento Nicola, come aveva già fatto nella seconda questione relativamente alla doppia ripartizione dell'amicizia (*secundum obiecta amabilia* e *secundum subiecta amantia*),²⁹⁶ seguendo la dottrina aristotelica dell'amicizia elabora una nuova suddivisione dell'amicizia che però stavolta si basa sui diversi modi di partecipazione.²⁹⁷ Egli distingue due tipi di *communicatio*: *naturalis* e *voluntaria* o *supernaturalis*.²⁹⁸

- La partecipazione è naturale se i beni partecipati appartengono all'ordine naturale e, seguendo l'impulso naturale, spingono i soggetti ad amarsi

²⁹¹ *Ibidem*, q. 3 p. 100, arg. 25.

²⁹² *Ibidem*, q. 3 pp. 102 – 103, lin. 16 – 36.

²⁹³ *Ibidem*, q. 3 p. 113, lin. 12 – 13.

²⁹⁴ *Ibidem*, q. 3 p. 103, lin. 39 – 41.

²⁹⁵ *Ibidem*, q. 3 pp. 103 - 110, paragrafo B.

²⁹⁶ *Ibidem*, q. 2 pp. 59 – 70, paragrafo B.

²⁹⁷ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, VIII c. 12.

²⁹⁸ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 3 pp. 103 - 106, paragrafo B, 1 e 2.

reciprocamente. Essa genera l'amicizia tra padre e figlio, ma anche tra uomo e Dio poiché «si fonda sulla partecipazione ai beni naturali dati da Dio»²⁹⁹ e non è altro che l'amicizia naturale di cui l'autore si è occupato nella questione precedente.

- La *communicatio* è *voluntaria* quando scaturisce dalla libera scelta della volontà, da un patto che Nicola – ispirato da Alberto Magno³⁰⁰ - definisce *secundum confessionem*.³⁰¹ Essa può essere di due specie, a seconda che i beni partecipati siano naturali o soprannaturali.³⁰² La prima specie, ossia quella relativa ai *bona naturae proportionalia*, dà vita ai diversi tipi di amicizia politica che possono esistere tra gli uomini a seconda del bene naturale partecipato (*propter bonum honestum, utile et delectabile*).³⁰³ La seconda specie invece genera un'amicizia gratuita e soprannaturale che è la carità, la quale si fonda sulla partecipazione alla vita ai beni divini.³⁰⁴

Coerentemente con l'argomentazione fin qui sviluppata, Nicola di Ockham giunge alla conclusione che

«omnis amicitia consistit in communicatione et super aliquam communicationem fundatur. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam gratiam et beatitudinem communicat, igitur super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari; sed non aliam quam caritatem, quae dividit inter filios regni et perditionis, quia filii regni per caritatem vocati sunt in societatem Filii Dei, per quem sunt heredes regni, secundum Apostolum Rom. 8: *quod si filii et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*. Hoc autem est per caritatem; igitur caritas est amicitia».³⁰⁵

²⁹⁹ *Ibidem*, q. 3 p. 104, lin. 52 – 53.

³⁰⁰ ALBERTUS MAGNUS, "Commentarium in Ethicam" in *Opera* vol. VII, Parisiis 1891, lib. VIII, tr. 3 c. 6: «confessionem autem vocamus quod pacti quamdam habet virtutem».

³⁰¹ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 3 p. 104, lin. 57.

³⁰² *Ibidem*, q. 3 p. 104, lin. 56 – 59.

³⁰³ *Ibidem*, q. 3 pp. 104 – 105, lin. 60 – 69.

³⁰⁴ *Ibidem*, q. 3 p. 105, lin. 70 – 73.

³⁰⁵ *Ibidem*, q. 3 pp. 105 - 106, lin. 78 – 87: «ogni amicizia consiste nella partecipazione e si fonda su una partecipazione. Essendo quindi una partecipazione dell'uomo nei confronti di Dio, a seconda che Dio renda l'uomo partecipe della sua grazia e della sua beatitudine, allora è necessario che su questa partecipazione si fondi un'amicizia; che non è altro che la carità, la quale distribuisce il regno e la perdizione eterni tra i figli, in quanto, per mezzo della carità, i figli del regno vengono chiamati alla comunanza col Figlio di Dio, per cui sono eredi del regno, secondo quanto afferma l'Apostolo nella Lettera ai Romani 8, 17: *se siamo figli siamo*

Dimostrato che la carità per mezzo della partecipazione è una vera amicizia diversa da tutte le amicizie naturali, Nicola si muove nell'intento di dimostrare che la carità mediante la *communicatio* non è soltanto un'amicizia diversa dalle altre, ma è anche superiore ad esse. Per questa ragione egli inizia la propria argomentazione chiarendo come Dio nell'amicizia di carità renda partecipe l'uomo della sua benevolenza eterna e quindi della sua vita divina. Di conseguenza l'uomo, mediante questa amicizia con Dio, partecipa ai beni di Dio e in questo modo l'uomo e Dio diventano compartecipi di uno stesso bene, che non altro che Dio stesso, vale a dire il bene che corrisponde intrinsecamente a Dio per la sua essenza, che ora si trova in comunione con l'uomo per partecipazione. La *communicatio* a questo punto, per essere proprio questo bene comunicato da Dio e di cui Dio e tutti gli uomini sono compartecipi, prenderà una doppia direzione che tenderà a unirsi in questo stesso bene partecipato e condiviso:

«ista communicatio [quae constituit fundamentum amicitiae caritatis] potest esse dupliciter, scilicet vel ratione participantis ad participatum, vel ratione participantium ad tertium».³⁰⁶

Nel primo caso, ossia quello in cui il bene partecipato e condiviso relaziona la persona che partecipa di questo bene con Dio che glielo comunica, si ha l'amicizia di carità degli uomini con Dio, nel secondo caso, vale a dire quello in cui il bene in questione relaziona questa stessa persona con tutti gli altri uomini che come lei partecipano allo stesso bene che anche a loro viene comunicato da Dio, si ha l'amicizia degli uomini tra loro.

Mediante la carità – il cui fondamento è la beatitudine eterna - l'uomo ama Dio in quanto causa della piena felicità e principio del bene, ama contemporaneamente se stesso in quanto partecipe di questo bene, ama i suoi

anche eredi: eredi di Dio e coeredi inoltre del Cristo. Ciò avviene quindi per mezzo della carità, per cui la carità è un'amicizia». La traduzione è nostra.

Nicola di Ockham esprime lo stesso concetto, con parole diverse, nel suo *Commento alle Sentenze* e precisamente in *Sent. III q. 1 d. 28 in corp.* (cod. Oxford, Merton Coll. 134, f. 107ra): «omnis amicitia consistit in quadam communicatione vitae. Unde sicut amicitia consistit in communicatione vitae politicae vel alicuius partis eius, ita amicitia caritatis, de qua loquitur theologus, in communicatione beatae vitae consistit».

³⁰⁶ *Ibidem*, q. 3 pp. 106 – 107, lin. 91 – 93: «questa partecipazione che costituisce il fondamento dell'amicizia di carità può essere duplice, o a motivo del partecipante al bene partecipato o dei partecipanti ad un terzo bene». La traduzione in italiano è nostra.

Nicola continua, nelle linee 93 - 95, dicendo: «quod est comparticipatum primo modo, est amicitia caritatis hominum ad deum; secundo modo, hominum ad invicem et etiam ad corpora propria (...)».

simili poiché compartecipi insieme a lui di questo stesso bene e ama il proprio corpo dal momento che esso forma un tutto sostanziale con lo spirito che lo vitalizza e *per quamdam redundantiam beatitudo ad ipsum derivatur*.³⁰⁷

Dall'amore di carità rimangono esclusi solo coloro che non potranno mai partecipare della vita eterna di Dio, perché non esiste per loro la possibilità di comunicazione con lui, come nel caso dei dannati.³⁰⁸ Non sono invece esclusi da questo amore coloro che attualmente non vi partecipano ma sono capaci di parteciparvi e vengono chiamati a parteciparne, come i peccatori e gli ingiusti: questi noi li amiamo in quanto capaci di possedere Dio e perché arrivano a possederlo.³⁰⁹

Ma il *respondens* (nell'argomento 9 di pagina 95) muove un'obiezione, ossia sostiene che secondo Aristotele (libro IX dell'*Etica Nicomachea*, cap. 12) la perfetta amicizia può esistere solo tra poche persone e dal momento che la carità è l'amicizia perfetta, ma si estende a molte persone, allora l'amore di carità non può essere considerato un'amicizia. Nicola supera questa difficoltà sostenendo che l'amore di carità è *ad unum principaliter* e questo "unum" non è altro che Dio e, in Dio e per Dio, l'uomo ama secondariamente tutti coloro che lo possiedono o possono possederlo. Così, con l'amore di carità, l'uomo ama se stesso e il prossimo, non per se stesso o per il prossimo ma per Dio (*non propter se diligitur, sed propter Deum*)³¹⁰ e se il prossimo non è amato per Dio allora, questo amore non è di carità.³¹¹ In questo modo l'amicizia di carità, che si estende in tutte le direzioni, sopra di noi (Dio), in noi (il nostro Spirito), accanto a noi (il prossimo) e nel nostro corpo,³¹² ha un punto centrale di riferimento verso il quale convergono tutti i suoi raggi d'azione: Dio che, comunicandoci la sua vita beata, ci riunisce tutti in un unico abbraccio amoroso.

³⁰⁷ *Ibidem*, q. 3 p. 107, lin. 95 – 1. Qui Nicola usa le stesse espressioni di Tommaso nella *Summa theologiae* II-II, q. 26 a. 4 in corp. Per chiarire meglio il concetto espresso e supportarlo con l'autorità dei padri della chiesa, l'autore, nelle linee 1 –5, riporta il passo del *De doctrina christiana* di Agostino (I c. 23 n. 22 in PL 34), nel quale si dice che «quattuor sunt diligenda ex capitate: unum quod suprenos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus, scilicet anima; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet corpus».

³⁰⁸ *Ibidem*, q. 3 p. 109, lin. 22 – 27.

³⁰⁹ *Ibidem*, q. 3 p. 116, lin. 60 – 62 e p. 129, lin. 59 – 61.

³¹⁰ *Ibidem*, q. 3 p. 123, lin. 61-64.

³¹¹ *Ibidem*, q. 3 pp. 116 - 117, lin. 62 – 63.

³¹² Come aveva già sostenuto Agostino *cf.* nota numero 307 di questo lavoro.

Nicola completa il suo discorso sostenendo che la carità non è solo un'amicizia tra l'uomo e Dio, ma è un'amicizia incomparabilmente più eccellente di quella naturale con Dio e di tutte le amicizie umane nell'ordine naturale a motivo dell'ampia estensione della sua comunicazione, che si estende a Dio e al prossimo;³¹³ perché il bene comunicato è molto più nobile ed è indirizzato alla beatitudine eterna;³¹⁴ perché la partecipazione a questo bene comunicato è la più nobile forma di esperienza spirituale dell'uomo;³¹⁵ per la sincerità della sua fruizione e del suo amore, che non cerca altra ricompensa che non sia il frutto dell'amore in se stesso.³¹⁶

Alla luce di quanto analizzato fino a questo momento, si può dire che Nicola di Ockham, anche in questa terza questione, conferma la propria posizione all'interno della concezione statica dell'amore.

XI. 4 QUARTA *QUAESTIO* (q. 164)³¹⁷

Nell'ultima delle quattro questioni disputate *De dilectioni Dei*, Nicola di Ockham, così come Riccardo di Mediavilla,³¹⁸ si chiede quale amore sia fondamentale per la carità, se l'amore di benevolenza o quello di concupiscenza. L'intero scritto è dedicato all'analisi sistematica della naturalità delle relazioni d'amore tra la creatura ed il suo Creatore, tanto nell'ordine naturale quanto in quello soprannaturale. In particolare, la prima questione affermava il primato universale dell'amore naturale della creatura nei confronti di Dio; nella seconda questione si dimostrava che tra l'uomo e Dio nell'ordine naturale esiste un vero stato di amicizia che include inseparabilmente l'amore di benevolenza e quello di concupiscenza; la terza questione è dedicata all'analisi dell'amicizia elevata e perfezionata nell'ordine sovranaturale, ossia dell'amicizia di carità, la quale non distrugge la naturalezza, ma la perfeziona e la eleva in tutto ciò che ha di positivo e per questa ragione nell'amicizia di carità rimangono vivi e legittimi entrambi gli amori, di benevolenza e di concupiscenza; la quarta questione, infine, si preoccupa di stabilire quale

³¹³ *Ibidem*, q. 3 p. 108, lin. 6 – 8 e p. 121, lin. 38 – 40.

³¹⁴ *Ibidem*, q. 3 p. 110, lin. 33 – 36 e pp. 128 – 129, num. 22.

³¹⁵ *Ibidem*, q. 3 p. 115, lin. 32 – 35.

³¹⁶ *Ibidem*, q. 3 p. 112, lin. 87 – 93.

³¹⁷ *Ibidem*, q. 4 pp. 131 – 160: *Utrum amori caritatis essentialior sit dilectio benevolentiae vel concupiscentiae*.

³¹⁸ RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Sent.* III d. 27 princ. 7 q. 2: «utrum principaliter actus caritatis sit diligere amore amicitiae quam amore concupiscentiae».

amore sia più essenziale alla carità, se l'amore di concupiscenza o quello di benevolenza, considerato il fatto che la caratteristica peculiare della carità è l'estensione del suo campo d'azione che comprende Dio e tutte le creature capaci di partecipare alla sua benevolenza divina.

Dal momento che nessun altro autore che Nicola di Ockham cita esplicitamente o implicitamente ha formulato la propria dottrina negli stessi termini del maestro francescano - a esclusione di Riccardo di Mediavilla³¹⁹ - si può affermare, d'accordo con l'Alarcón,³²⁰ che il vero ispiratore di Nicola è Tommaso d'Aquino. Il Dottor Angelico espone in diverse parti delle sue opere³²¹ la dottrina che, invece, il maestro francescano riunisce in un'unica questione, la quarta e che non riprende in nessun altro suo scritto. Egli infatti nel suo *Commento alle Sentenze* affronta il problema della carità solo in rapporto alla relazione tra l'uomo e Dio e tra l'uomo e il suo prossimo, ma fornisce un'unica spiegazione per entrambe le relazioni:

«sicut est in naturalibus, quantum ad illud quod perfectionis est in eis, ita proportionaliter est in moralibus et gratuitis. Sed in naturalibus ita est quod tendentibus in finem naturalem, quorum est vehementior motus in aliquem finem secundum naturam, eorum est maior inclinatio et appetitus naturalis. Igitur similiter debet esse in moralibus et gratuitis. Sed caritas est quaedam inclinatio desuper infusa tendendi in Deum sed tendentibus in Deum maxime necessarium est auxilium divinum, secundo auxilium a se ipso, tertio cooperatio a proximo, quarto coadiuvat nos corpus nostrum instrumentaliter. Et ideo Augustinus ordinat quattuor gradus in caritate, ita ut primo diligitur Deus, secundo ipsemet, tertio proximus et quarto corpus nostrum».³²²

³¹⁹ Cfr. nota precedente.

³²⁰ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., p. 88 dell'Introduzione.

³²¹ THOMA AQUINAS, *Sum. theol.*, op. cit., I-II q. 26 a. 4; II - II q. 26 a. 3 e a. 4; *De caritate*, op. cit., q. un. a. 9.

³²² NICOLAUS DE OCKHAM, *Sent.*, op.cit. III q. 2 e 3 d. 29 a. 1 in corp. foll. 108rb - 108va: «come è nelle cose naturali, per quanto vi è di perfetto in esse, così proporzionalmente vi è nelle cose morali e gratuite. Ma nelle cose naturali, in quanto tendono al fine naturale, dei quali è più forte il movimento verso un fine secondo natura, tra esse è maggiore l'inclinazione e l'appetito naturale. Pertanto nelle cose naturali e gratuite deve essere nello stesso modo. Ma la carità è un'inclinazione di tendere a Dio infusa dall'alto, ma nelle cose tendenti a Dio è necessario principalmente l'aiuto divino, in secondo luogo l'aiuto di se stessi, terzo la collaborazione col prossimo, quarto il nostro corpo ci assiste in maniera strumentale. E per questa ragione Agostino dispone quattro gradi nella carità, così che per prima cosa si ama Dio, secondo se stessi, terzo il prossimo, quarto il nostro corpo». La traduzione in italiano è nostra.

La soluzione fornita al problema da Nicola, viene presa quasi letteralmente, senza però citarlo esplicitamente, da Tommaso d'Aquino nel *De caritate* (q. un. a. 9), il quale però non si preoccupa di stabilire se nella carità sia prevalente l'amore di benevolenza o quello di concupiscenza.

Gli elementi decisivi per lo sviluppo e la soluzione di questa quarta questione sono:

- l'amicizia di carità non comprende solo l'amore di benevolenza, ma anche quello di concupiscenza e
- l'amicizia di carità mette in relazione l'uomo non soltanto con Dio, ma anche con se stesso e con tutte le altre creature capaci di partecipare con lui della beatitudine divina.

Tenendo sempre presenti questi due fattori fondamentali, Nicola, dopo aver presentato il problema che si propone di risolvere in questa questione,³²³ difende prima di tutto la prevalenza nella carità dell'amore di concupiscenza, servendosi di quattro argomentazioni che mettono in comparazione tra di loro entrambi gli amori, di benevolenza e di concupiscenza, all'interno del genere comune di *amore*, omettendo però la relazione che esiste tra questi due generi di amore e se stessi (l'amante), Dio e il prossimo.³²⁴ Subito dopo, movendosi a favore della parte opposta - vale a dire della superiorità dell'amore di benevolenza nell'amore di carità - presenta ventiquattro argomenti che comparano l'amore che la creatura razionale nutre verso se stessa con quello che invece sente per il prossimo.³²⁵ Gregorio Magno (c. 540 - 604) nell'*Omelia su Luca IX*, osserva che “nessuno si può dire abbia propriamente carità verso se stesso, se non lo spinge l'amore verso un altro, così da esservi la carità”³²⁶ e Nicola dice che

«illa dilectio quae in alterum tendit est dilectio benevolentiae; igitur illa est caritati essentialior. Item, illud quod cadit in definitione alicuius est ei essentialius, quem illud quod non cadit; sed caritas est amicitia et “amicitia est benevolentia in contrapassis non latens”; quare dilectio benevolentiae est essentialior».³²⁷

³²³ «Quaeritur utrum amori caritatis essentialior sit dilectio benevolentiae vel concupiscentiae».

³²⁴ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., pp. 131 – 132, lin. 7 – 26.

³²⁵ *Ibidem*, pp. 132 – 140.

³²⁶ GREGORIUS MAGNUS, “40 Homiliarum in Evangelia” in *PL* 76, I hom, 17 n.1.

³²⁷ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 132, lin. 30 – 36: «quell'amore che spinge verso l'altro è amore di benevolenza; pertanto, esso è più essenziale

Una prima breve soluzione alla questione viene presentata dal baccelliere *respondens* dopo il secondo argomento.³²⁸ Egli, avvalendosi dell'autorità di Ugo di San Vittore e di Aristotele, i quali sostengono il primato dell'amore verso se stessi su quello verso gli altri e di Agostino, che ritiene che l'amore per il prossimo derivi dalla nostra unione con lui nel godere del medesimo bene, cioè Dio, e chi ama l'altro *propter societatem secundum* ama più se stesso che l'amico, sostiene che

«ad quaestiones dicebatur quod accipiendo dilectionem benevolentiae prout respicit bonum alterius, et dilectionem concupiscentiae prout respicit bonum proprium, - tunc dicendum quod dilectio concupiscentiae est essentialior. Et hoc patet per Hugonem *De sacramentis* libro II parte 13 cap. 10: “dilectionis ordo talis non est, ut ante se diligat homo proximum suum, cuius dilectionem a sua trahere et formare iubetur, cum dicitur: diliges proximum tuum sicut te ipsum”. Item, haec sententia patet per Philosophum IX *Ethicorum* cap. 9: “aiunt enim oportere amare maxime, qui vult cui maxime vult bona illius gratia, etsi nullus sciet. Haec autem existunt maxime ipsi ad se ipsum, et reliqua utique omnia, quibus amicus determinatur”. Ita “maxime enim amicus sibi ipsi, et amandum maxime se ipsum”. Item, hoc patet per Augustinum I *De doctrina christiana* cap. 6, ubi vult quod “proximum diligimus caritate, eo quod potest nobis frui eodem bono, scilicet Deo”. Sed qui diligit aliquem propter societatem secum, plus diligit se ipsum quam socium. Et ita patet quod dilectio concupiscentiae est essentialior».³²⁹

alla carità. E quanto rientra nella definizione di qualcosa è più essenziale ad essa, più vicina di ciò che non vi rientra; ma la carità è amicizia e “l'amicizia è la benevolenza reciproca e non nascosta”; perciò l'amore di benevolenza è più essenziale». La traduzione in italiano è nostra.

³²⁸ *Ibidem*, pp. 132 – 133, lin. 37 – 54.

³²⁹ *Cfr.* nota precedente: «si rispondeva alla questione accogliendo l'amore di benevolenza in quanto osserva il bene dell'altro e l'amore di concupiscenza in quanto osserva il bene proprio, - allora si deve dire che l'amore di concupiscenza è più essenziale alla carità. E questo è chiaro per mezzo di Ugo nel *De sacramentis*, libro II parte 13 cap. 10: “l'ordine dell'amore non è tale che l'uomo ami il prossimo suo prima di se stesso, gli si ordina di attingere e dare forma all'amore per il prossimo dal proprio, poiché si dice: amerai il prossimo tuo come te stesso”. Questa sentenza è chiara anche per mezzo del Filosofo nel IX libro dell'*Ethica*, cap. 9: “dicono infatti che si deve amare soprattutto chi è più amico. D'altra parte è amico più di tutti chi, quando vuole il bene di qualcuno, lo vuole proprio per l'amico, anche se non lo saprà nessuno. Questi sentimenti esistono soprattutto nel rapporto dell'uomo con se stesso, così come tutte le altre cose in base alle quali si definisce l'amico”. E “si è amici soprattutto di se stessi, quindi si

Seppure tale argomentazione del *respondens* verrà considerata valida dal maestro, essa è incompleta in quanto non considera la carità nella totale estensione del suo oggetto. Nella questione precedente, infatti, Nicola aveva osservato che la carità, in virtù del suo essere un'amicizia tra l'uomo e Dio, ha come fondamento imprescindibile la partecipazione (*communicatio*) dell'uomo alla vita divina e alla beatitudine eterna. Per mezzo di essa, Dio mette l'uomo in relazione non solo con i suoi simili, ma anche con se stesso e con Dio, i quali possono essere amati dall'uomo con amore di benevolenza e di concupiscenza. Di conseguenza, per dare una risposta completa ed esaustiva al problema che ci si pone in questa quarta questione, bisogna mettere in relazione tra loro l'amore di benevolenza e quello di concupiscenza, rapportandoli esclusivamente al genere comune di "amore", con lo scopo di verificare quale dei due tipi di amore sia di per se stesso più perfetto e quindi più essenziale alla carità, posto che la carità sia il genere di amore più perfetto tra tutti quelli esistenti. Ammesso che la carità nella realtà concreta si muova verso chi ama Dio e il prossimo, allora questi due amori devono essere messi in relazione con la persona che ama Dio e con quella che ama il suo prossimo. In questo modo la soluzione che il maestro francescano darà alla questione si dividerà in due parti, ossia la comparazione dell'amore di benevolenza e di concupiscenza prima al genere dell'amore³³⁰ e successivamente a Dio e al prossimo.³³¹ Egli inizia la propria argomentazione col comparare la benevolenza e la concupiscenza tra di loro, come due entità comprese nel concetto generico di "amore", senza tenere presente i diversi soggetti che entrano nell'amicizia di carità. In questo caso l'amore di benevolenza è più essenziale alla carità dell'amore di concupiscenza. Infatti

«amor respicit bonum, sequitur quod amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor *simpliciter*, et talis est amor benevolentiae; amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor

deve amare soprattutto se stessi". Ciò appare evidente anche mediante Agostino nel I libro del *De doctrina christiana*, cap. 6, dove vuole che: "amiamo il prossimo secondo carità, per quello stesso bene di cui noi possiamo godere, vale a dire quello proveniente da Dio". Ma chi ama qualcuno a causa dell'unione con lui, ama maggiormente se stesso che l'amico. Così è evidente che l'amore di concupiscenza è più essenziale alla carità». La traduzione è nostra.

³³⁰ *Ibidem*, q. 4 p. 141, paragrafo A: *Comparatio dilectionis benevolentiae et concupiscentiae ad genus dilectionis*.

³³¹ *Ibidem*, q. 4 pp. 141 – 147, paragrafo B: *Comparatio dilectionis benevolentiae et concupiscentiae ad diligentem et specialia diligibilia*. 1. – *Comparatio ad Deum*. 2 – *Comparatio ad proximum*.

secundum quid, et talis est amor concupiscentiae. Comparando igitur ista ad genus amoris, patet propositum: quod amor benevolentiae est essentialior caritati». ³³²

La ragione di questa affermazione trova fondamento nella *Somma Teologica* di Tommaso, ³³³ in cui il bene viene messo a confronto con l'essere, di modo che essi si equivalgano ontologicamente. E, così come l'essere che esiste in se stesso (*ens simpliciter*) è più eccellente di quello che esiste in altro (*ens secundum quid*), allo stesso modo il bene che ha la sua bontà in se stesso (*bonum simpliciter*) è superiore al bene che appartiene ad altro (*bonum secundum quid*). ³³⁴ Poiché l'oggetto dell'amore è il bene, ne consegue che l'amore «attraverso cui si ama qualcosa come se fosse il bene verso se stesso» è non solo amore in senso assoluto (*simpliciter*), ma anche il più eccellente tra tutti. Tale amore è quello di benevolenza. Viceversa, l'amore «attraverso cui si ama qualcosa come se fosse il bene di un altro» è un amore relativo (*secundum quid*) ed è l'amore di concupiscenza. Pertanto, si ama qualcosa o qualcuno con amore di benevolenza *simpliciter* e *propter se* – ossia per la cosa o la persona in sé -, mentre ciò che si ama con amore di concupiscenza lo si ama *secundum quid* e *per accidens*. È chiaro quindi che se si considerano entrambi gli amori in quanto tali, ne consegue che l'amore di benevolenza è il più essenziale alla carità, quindi è il più perfetto in quanto quello di carità è l'amore più perfetto che esiste e perché l'oggetto primario della carità è l'amore di Dio *simpliciter* e *propter se*.

³³² *Ibidem*, q. 4 p. 141, paragrafo A lin. 13 – 18: «l'amore riguarda il bene, ne segue che l'amore attraverso cui si ama qualcosa come se fosse il bene verso se stesso è amore *simpliciter* e tale è l'amore di benevolenza; invece l'amore attraverso cui si ama qualcosa come se fosse il bene di un altro è amore *secundum quid* e tale è l'amore di concupiscenza. Comparando, pertanto, queste due cose al genere dell'amore, è manifesta la proporzione: l'amore di benevolenza è più essenziale alla carità». La traduzione è nostra.

³³³ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II q.26 a 4 in corp.: «motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid».

³³⁴ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 141, lin. 9 – 13: «modo vero est ita quod sicut ens *simpliciter* est quod habet *esse* per se, ens autem *secundum quid* est quod est in alio; ita bonum [quod convertitur cum ente] *simpliciter* quidem bonum est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum *secundum quid*».

Subito dopo Nicola di Ockham compara la benevolenza e la concupiscenza non in quanto tali, ma in quanto appartenenti all'amore di carità esistente tra l'uomo e Dio e si chiede se bisogna *diligere Deum dilectione benevolentiae vel concupiscentiae*, - dico quod dilectione benevolentiae e lo dimostra mediante cinque argomentazioni.³³⁵ La prima di queste dimostrazioni viene elaborata per mezzo dell'ausilio della dottrina di Enrico di Gand³³⁶ e di San Bonaventura,³³⁷ i quali sostengono che poiché Dio è il sommo bene e lo è per la propria essenza, la volontà, il cui oggetto è il bene, non può fare a meno di compiacersi di questo bene intrinsecamente buono e amarlo per se stesso *quia bonum (amor complacentiae)*³³⁸ e contemporaneamente desidera che Dio possieda questo bene, che non è altro che lui stesso (*amor benevolentiae*).³³⁹ Nel momento in cui la volontà desidera per Dio questo bene sommo, che è lo stesso Dio, come conseguenza naturale si origina all'interno della volontà il desiderio di godere, essa stessa, di questo bene, cioè di Dio *propter se*, però non per se stessa, ma per Dio (*amor concupiscentiae*).³⁴⁰ L'amore di benevolenza sarà quindi la causa dell'amore di concupiscenza. Questa sarà la premessa maggiore dell'argomento che Nicola sostiene con le parole di S. Agostino: «Ci serviamo infatti delle cose conosciute, di quelle stesse in cui la volontà trova soddisfazione per sé attraverso le cose desiderate»³⁴¹ e il desiderio di godere di Dio, che appartiene all'amore di concupiscenza, lo conferma con l'autorità implicita di Tommaso.³⁴² La seconda argomentazione³⁴³ invece trova il suo fondamento in Aristotele, il quale, in

³³⁵ *Ibidem*, q. 4 pp. 141 – 144, paragrafo B lin. 26 – 68.

³³⁶ HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet*, op. cit., VI q. 2 in corp.: «et est primus amor beneplaciti, secundus vero concupiscentiae. Primo enim placet bonum, secundo vero bono quod placet vult bonum. Et procedit iste amor secundus in voluntate de primo: quia enim placet mihi bonum, ei bonum desidero».

³³⁷ BONAVENTURA, *Sent*, op. cit., III d. 27 a. 1 q. 2 ad 6: «ad illud quod ultimo obiicitur de amore amicitiae et concupiscentiae, dicendum quod unus habet ex altero oriri et unus alium quodam modo includit; sic amor amicitiae quodam modo includit amorem concupiscentiae. Qui enim est amicus alii, optat ei aliquod bonum; et dum optat ei illud bonum et ipsum bonum optatum facit concupiscentiae et eidem facit adhaerere».

³³⁸ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 1 p. 19, lin. 47 – 48.

³³⁹ *Ibidem*, q. 1 p. 20, lin. 70.

³⁴⁰ *Ibidem*, q. 1 p. 21 - 22, lin. 87 - 94.

³⁴¹ AUGUSTINUS, *De trinitate* (PL 42) X cap. 10 n. 13. La traduzione è di Giuseppe Beschin in S. AGOSTINO, *La Trinità*, Roma 1998.

³⁴² THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., II-II, q. 26 a. 3 ad 3: «hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum».

³⁴³ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 142, arg. 2.

diretta dipendenza dagli *amabilia*, sostiene che esistono tre generi di amicizia: secondo l'onesto, l'utile e il dilettevole.³⁴⁴ Di queste la principale, unica, vera amicizia è quella *propter bonum honestum*, che si fonda sull'amore di benevolenza. Le altre due specie sono invece *per accidens* e hanno origine dall'amore di concupiscenza ed è proprio per questa ragione che non possono essere considerate amicizie autentiche. Tutto questo Nicola lo dice usando le parole di Tommaso, sebbene non lo menzioni:

«amicitia vero utilis et delectabilis, in quantum trahunt ad amorem concupiscetiae [eo quod bonum quod volunt amico ulterius referunt ad suam delectationem vel utilitatem], ideo dificiunt a ratione verae amicitiae».³⁴⁵

Essendo quindi la carità una vera amicizia tra l'uomo e Dio, da ciò ne consegue che la benevolenza appartiene all'essenza della carità più che la concupiscenza. La terza dimostrazione³⁴⁶ si basa sul fatto che amare realmente una persona significa desiderarne il bene anche in sua assenza e non desiderarne semplicemente la presenza. Ora, poiché desiderare la presenza dell'amato è proprio dell'amore di concupiscenza, mentre desiderarne il bene sempre e incondizionatamente è proprio dell'amore di benevolenza, e poiché la carità è l'amore perfetto, ne consegue che la benevolenza è più essenziale alla carità. Nelle ultime due argomentazioni³⁴⁷ Nicola, seppure non facendone menzione né alcun riferimento, si ispira a Tommaso.³⁴⁸ Egli sostiene infatti che dobbiamo amare Dio con amore di benevolenza poiché il fine ultimo di questo amore è il bene di Dio *secundum essentiam*, mentre il fine ultimo dell'amore di concupiscenza è il bene di Dio *participatum*, ossia – come la definisce Nicola – la “beatitudine creata”. Poiché la beatitudine increata, ossia il bene increato (Dio), è un fine più nobile del bene creato compartecipato, ne consegue che

³⁴⁴ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, VIII c. 2, 1155b 18 – 19.

³⁴⁵ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 142, lin. 39 – 42: «in realtà riguardo all'amicizia utile e all'amicizia dilettevole, in quanto spingono verso l'amore di concupiscenza, poiché il bene che vogliono all'amico lo riferiscono ulteriormente al proprio diletto o alla propria utilità, per questo motivo si discostano dalla ragione della vera amicizia». La traduzione italiana è nostra. Si veda inoltre THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II, q. 26, a. 4 : «Nell'amicizia utile, o in quella dilettevole, si vuole il bene dell'amico: e così si salva la ragione di amicizia. Ma per il fatto che in definitiva il bene viene indirizzato al proprio piacere o alla propria utilità, l'amicizia utile, o dilettevole, perde la natura di vera amicizia, poiché si riduce ad un amore di concupiscenza». La traduzione del testo tomista è quella dei Padri dell'edizione Leonina, Bologna 1984.

³⁴⁶ *Ibidem*, q. 4 p. 143, lin. 43 – 47.

³⁴⁷ *Ibidem*, q. 4 pp. 143 – 144, lin. 56- 68.

³⁴⁸ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I-II, q. 26 a. 3 ad 3 e a. 2 in corp.

l'amore di benevolenza è *multo nobilior et caritati essentialior* (ad 4). Nella quinta e ultima argomentazione presentata a favore del primato della benevolenza all'interno dell'amore di carità, Nicola riprende il tema della *communicatio* e sostiene che

«cum igitur amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, - quae quidam consistit essentialiter in Deo, sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces, - igitur essentialius respicit ipsum Deum ut in se est bonum beatificum essentialiter».³⁴⁹

La carità quindi ci obbliga ad amare principalmente e sommamente Dio, mentre il prossimo lo amiamo in quanto partecipa con noi della beatitudine. *Primo modo diligitur dilectione benevolentiae, secundo modo concupiscentiae.*³⁵⁰

Nicola di Ockham, infine, conclude la propria esposizione comparando la benevolenza e la concupiscenza nell'amore di carità per il prossimo.

La benevolenza in senso stretto, così come la definisce Aristotele³⁵¹ e come la considera lo stesso Nicola, ossia *velle alicui bonum illius gratia cui vult bonum*,³⁵² non la si può applicare anche al caso dell'amore di carità per il prossimo³⁵³ in quanto il bene che si desidera per il prossimo per amore di carità non può essere *sui illius gratia*, ma *gratia Dei*. Egli infatti nella questione precedente, riportando le parole di Ugo di San Vittore, affermava che

«cum proximus diligitur, non propter se diligitur [sed propter Deum]. Alter, id est amicus, quia Deum habet; alter, id est inimicus, ut Deum habeat. Et in his omnibus non nisi Deus diligitur, quia aliud non est quam Deus quod et in illo diligitur quia

³⁴⁹ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 143, lin. 62 – 66: «poiché l'amicizia di carità si fonda sulla partecipazione della beatitudine eterna – la quale indubbiamente si trova essenzialmente in Dio come nel suo primo principio, dal quale s'irradia in tutti coloro che sono capaci della beatitudine -, allora l'amicizia di carità riguarda più essenzialmente Dio, in quanto egli è essenzialmente il bene beatifico in se stesso». La traduzione è nostra.

³⁵⁰ *Ibidem*, q. 4 p. 144, lin. 67 – 68.

³⁵¹ ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, VIII c. 2, 1155b 33 – 34: «la benevolenza infatti è amicizia solo quando è reciproca. O bisogna aggiungere quando non rimane nascosta?».

³⁵² *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 2 p. 57, lin. 55-56.

³⁵³ Nicola afferma quanto detto nell'argomento numero 14 p. 137 lin. 35 – 36, nella risposta che ad esso viene data, p. 157 lin. 93 – 95, nell'argomento numero 18, p. 139 lin. 57 – 60 e nella sua risposta, p. 158 lin. 13 – 14.

est, et in isto diligitur ut sit. Si enim proximus diligitur et non propter Deum, haec dilectio non est caritas».³⁵⁴

È per questa ragione che adesso Nicola prende in esame la benevolenza e la concupiscenza in un senso più ampio, giungendo ad affermare che

«dilectio benevolentiae dicatur respectu proximi et concupiscentiae respectu nostri».³⁵⁵

Questa nozione di benevolenza non è adeguata per la definizione della relazione tra uomo e Dio, in quanto il bene di Dio riguarda Dio stesso per essenza, mentre l'uomo solo per partecipazione. Essa è valida, invece, nella relazione dell'uomo con il suo prossimo, poiché l'uomo e il suo prossimo sono soggetti di uguale condizione, entrambi compartecipi del bene divino.

Se quindi l'amore di benevolenza e quello di concupiscenza vengono riconosciuti entrambi come facenti parte dell'amore carità per il prossimo, la concupiscenza è più essenziale alla carità della benevolenza. Nicola comprova questa tesi con quattro considerazioni, delle quali la prima trova la propria ragion d'essere nel fondamento stesso della carità, la *communicatio* della beatitudine divina. Questa partecipazione, come già dimostrato precedentemente,³⁵⁶ può essere di due tipi: uno mette in contatto Dio con l'uomo, al quale Dio concede di partecipare della sua vita divina e l'altro pone l'uomo in contatto con gli altri uomini che si associano a lui in questa partecipazione. Una volta dimostrato questo, il maestro francescano sostiene che l'amore di carità trovi la propria ragion d'essere nella partecipazione al bene divino e sottolinea come la partecipazione diretta abbia un valore maggiore della comunanza nella compartecipazione. Per tanto se l'uomo deve amare gli altri poiché essi sono uniti a lui nella partecipazione al bene divino, allora deve amare di più se stesso in quanto partecipa direttamente di questo bene. L'uomo quindi, a causa dell'amore di carità, deve amare più se stesso che il proprio prossimo. Questo ragionamento, che Nicola formula con le stesse

³⁵⁴ *Ibidem*, q. 3 pp. 116 – 117, lin. 58 – 63: «quando si ama il prossimo, non lo si ama per se sesso, ma per Dio. L'uno, cioè l'amico, lo si ama perché ha Dio; l'altro, cioè il nemico, affinché abbia Dio. In tutte e due i casi si ama soltanto Dio, perché non c'è altro che Dio e, nel primo caso, lo si ama perché c'è, nell'altro invece affinché ci sia. Se infatti non si ama il prossimo ma non per Dio, quest'amore non è di carità». La traduzione italiana è nostra.

³⁵⁵ *Ibidem*, q. 4 p. 144, lin. 70 – 71: «si parla di amore di benevolenza in relazione al prossimo e di amore di concupiscenza in relazione a noi stessi». La traduzione in italiano è nostra.

³⁵⁶ *Ibidem*, q. 3 pp. 106 – 107, lin. 91 – 93.

parole di Tommaso,³⁵⁷ al cui pensiero aveva già fatto riferimento il baccelliere *respondens*³⁵⁸ per dimostrare la superiorità dell'amore di concupiscenza all'interno della carità, giustifica l'ordine di preferenza nella carità delle serie che questa abbraccia e che Agostino cataloga in quattro gruppi: Dio, noi stessi, il prossimo e il nostro corpo.³⁵⁹ Nicola conclude la seguente argomentazione sostenendo che l'uomo, nell'amore di carità, preferisce se stesso al prossimo. Ma, poiché con questo modo di ragionare egli dimostra che nell'amore di carità tra noi e il prossimo la concupiscenza deve prevalere sulla benevolenza, a differenza di Tommaso, sostiene che l'amore per se stesso è amore di concupiscenza mentre l'amore per il prossimo è di benevolenza. Da ciò ne consegue che, nel caso dell'amore per il prossimo, la concupiscenza è più essenziale alla carità della benevolenza.³⁶⁰

Poiché però l'eccellenza del bene amato e il grado di partecipazione a questo bene non sono gli unici elementi per determinare l'ordine di preferenza che si deve seguire nella carità, ne consegue che bisogna tenere in conto anche un altro fattore determinante, la persona che ama. Ciò induce Nicola a formulare un'altra argomentazione a favore dell'eccellenza della concupiscenza nell'amore di carità verso il prossimo,³⁶¹ servendosi ancora una volta letteralmente delle parole dell'Aquinate³⁶² (che già erano state utilizzate dal *respondens*),³⁶³ secondo cui

«licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, propterea non sequitur quod magis debeat aliquis diligere proximum quam se ipsum».³⁶⁴

Se quindi la ragion d'essere dell'amore di carità risiede nella partecipazione al bene divino, allora dobbiamo amare più di noi stessi quanti sono migliori e più virtuosi di noi, i quali sono più vicini a Dio e partecipano quindi più intensamente di noi al bene divino. Per questa ragione amiamo i migliori con amore *simpliciter*, ossia *ad maius bonum*, ma non con maggiore

³⁵⁷ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., II-II, q. 26 a. 4 in corp.

³⁵⁸ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p.133, lin. 50 – 54.

³⁵⁹ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, op. cit., I, c. 23 n. 22.

³⁶⁰ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 144, lin. 82-83.

³⁶¹ *Ibidem*, q. 4 p. 144, arg. 2.

³⁶² THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., II-II, q. 26 a.4 ad 1.

³⁶³ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 pp. 135 - 136, lin. 89 – 92.

³⁶⁴ «sebbene il prossimo migliore sia più vicino a Dio, poiché non è così vicino a colui che ha la carità come egli lo è a se stesso, tuttavia non ne consegue che uno debba amare il prossimo più di se stesso». La traduzione italiana è nostra.

affectus diligentis,³⁶⁵ in quanto la dimensione dell'amore dipende non solo dal bene amato ma anche dalla persona che ama. E dal momento che queste persone sono unite a chi ama tanto quanto a loro stesse, ne consegue che non le amiamo con la stessa intensità (*affective*) con cui amiamo noi stessi. Alla luce di quanto detto, il maestro francescano conclude quindi che la concupiscenza è più essenziale della benevolenza alla carità verso il prossimo.

Nicola adduce un'altra motivazione,³⁶⁶ presa anch'essa dall'Aquinate,³⁶⁷ per dimostrare che nella carità l'amore per se stessi supera l'amore per il prossimo e afferma che

«caritas est quaedam inclinatio desuper infusa tendendi in Deum tamquam in bonum beatificum. Cum igitur quilibet pro se vehementius moveatur in illum finem quam pro alio, ut patet et quilibet experitur in se ipso, sequitur necessario quod hoc est ex maiore inclinatione et appetitu caritatis».³⁶⁸

La ragione di questa affermazione trova il proprio fondamento nella stessa naturalezza della carità, che non è altro che l'inclinazione sovranaturale dell'uomo di tendere a Dio come al bene beatificante. Egli compara questa inclinazione con quella che esiste nelle serie della naturalità creaturale che tende invece verso il suo fine naturale. Coloro che tendono verso questo fine con un impeto maggiore, sono spinti da un'inclinazione e un appetito naturale più pregnanti. Poiché inoltre esiste una relazione proporzionale tra la naturalezza e la grazia, allora ogni uomo si sentirà maggiormente spinto verso Dio piuttosto che verso gli altri uomini. Ciò dovuto ad una maggiore inclinazione della carità. È la stessa carità quindi che dispone l'uomo ad amare più se stesso che gli altri e pertanto l'amore di concupiscenza in questo caso è più essenziale alla carità.

La quarta ed ultima argomentazione addotta dal maestro francescano a sostegno del primato dell'amore di concupiscenza nell'ambito della carità, si

³⁶⁵ L'espressione *affectus diligentis* Nicola la copia dal III libro del *Comento alle Sentenze*, op. cit., di San Bonaventura, d. 29 a. un. q. 3 ad 6.

³⁶⁶ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 145, arg. 3.

³⁶⁷ THOMAS, *De caritate*, op. cit., q. un. a. 9 in corp.

³⁶⁸ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 145, lin. 98 – 2: «la carità è una certa inclinazione infusa dall'alto di tendere a Dio come al bene beatifico. Pertanto muovendosi chiunque voglia a quel fine più veemente in suo favore che in favore di un altro, come è chiaro che chiunque faccia esperienza in se stesso, ne consegue necessariamente che ciò proviene dalla maggiore inclinazione e dal desiderio di carità». La traduzione italiana è nostra.

fonda sul concetto aristotelico di *philautia*.³⁶⁹ Aristotele (nel IX libro dell'*Etica Nicomachea*, cap. 8) sostiene che l'amore per se stessi può avere due significati distinti, a seconda che l'uomo lo diriga verso l'una o l'altra parte da cui è composto: la parte irrazionale e sensuale o la parte intellettuale. Il primo significato è negativo, poiché quando l'uomo vuole compiacere la sua parte sensuale agisce in balia della concupiscenza della carne; il secondo invece è buono nella misura in cui l'uomo, per mezzo di questo amore, ama la parte intellettuale del suo essere, vale a dire ciò che lo contraddistingue come persona, contrariamente alla parte sensuale e irrazionale che ha in comune con gli animali. Questa seconda specie di amore verso se stessi non è soltanto buona e legittima, ma rende anche l'uomo un autentico amico di se stesso, il migliore che l'uomo possa avere e, in quanto tale, lo si deve amare più che chiunque altro. L'uomo quindi deve amare maggiormente se stesso. Poiché mediante l'amore di concupiscenza incluso nella carità l'uomo ama la sua propria parte intellettuale, ne consegue che per mezzo di questo amore l'uomo, dopo Dio, deve amare se stesso più che il prossimo. L'amore di concupiscenza con cui l'uomo ama se stesso, è quindi più essenziale alla carità dell'amore di benevolenza, con cui invece ama il prossimo.

«caritas maxime est amor eius quod in nobis est intellectuale; igitur isto amore maxime post Deum debet homo amare se ipsum. Et haec sint dicta circa corpus quaestionis».³⁷⁰

Bisogna però sottolineare che l'amore di concupiscenza, con cui l'amante ama se stesso e che secondo Nicola di Ockham è più essenziale alla carità che l'amore di benevolenza, non riguarda il primato assoluto dell'amore di Dio. Egli infatti evidenzia come

«quando homo diligit se ipsum caritate, diligit se in Deo et propter Deum et ad Deum».³⁷¹

³⁶⁹ Il *Lexicon verborum graecorum quae in libro Ethicorum inveniuntur* (ed. Leonina Operum S. Thomae XLVII/1, p. 262) riporta come significato del termine *philautus* l'espressione «amator sui». Anche Nicola dice che la *philautia* aristotelica è «amor sui» (q. 4 p. 145, lin. 4).

³⁷⁰ *Quaestiones disputatae de dilectione Dei*, op. cit., q. 4 p. 147, lin. 17 – 19: «la carità è essenzialmente amore di ciò che vi è di intellettuale in noi; pertanto con questo amore principalmente, dopo Dio, l'uomo deve amare se stesso. E queste cose siano dette riguardo al *corpus* della questione». La traduzione in italiano è nostra.

Questo ragionamento usato ancora una volta da Nicola per rispondere ad alcune delle obiezioni che gli verranno successivamente poste dall'*opponens* (p. 148, ad 2 e pp. 159 – 160).

³⁷¹ *Ibidem*, q. 4 p. 159, lin. 35 – 36: «quando l'uomo ama se stesso con amore di carità, ama se stesso in Dio, per Dio e secondo Dio». La traduzione italiana è nostra.

L'amore superiore di sé qui non si contrappone all'amore con cui si ama Dio, ma all'amore con cui si ama il prossimo e, poiché la partecipazione diretta (amore di sé) è superiore all'associazione nella partecipazione (amore per il prossimo), l'amore di sé e l'amore per il prossimo, associati nella partecipazione dell'uomo alla vita di Dio, che Dio stesso *communicat* all'uomo mediante la carità, vengono sottoposti, all'interno della *communicatio*, ad una differenziazione *secundum prius et posterius*. Ma entrambi gli amori convergono nell'unico amore di Dio, al quale sono diretti e subordinati, come la beatitudine per partecipazione lo è alla beatitudine per essenza.³⁷²

XII. CONCLUSIONI

Alla luce di quanto analizzato e detto fino ad ora, si potrebbe credere che Nicola di Ockham, nelle sue *Quaestiones disputatae De dilectione Dei*, abbia in un certo qual modo semplicemente tentato di unire logicamente alcuni testi dei grandi maestri della Scolastica, soprattutto di Tommaso, servendosi del supporto dei Padri della Chiesa, in particolare di Agostino, di Cicerone e di Aristotele mediante i suoi commentatori. Sicuramente molte parti delle sue quattro questioni riportano, anche senza citarne esplicitamente la fonte, gli scritti di Tommaso, in special modo la *Suma theologiae*, ma è anche vero che in generale Nicola non si dimostra in totale accordo con la dottrina dell'Aquinate. Nella prima questione (q. 161), per esempio, in perfetto accordo col Dottore Angelico, sostiene la dimensione cosmica dell'amore naturale, ma lo fa seguendo un'altra direzione, che è quella propria della concezione estatica dell'amore (Tommaso invece si muove all'interno della dottrina dell'amore fisico). Si serve anche della speculazione dottrinale di Enrio di Gand, ma - come si è potuto vedere - giunge ad una conclusione differente da quella del maestro fiammingo.

Nella seconda questione (q. 162) invece, a differenza di tutti gli autori di cui Nicola si serve nella formulazione delle proprie argomentazioni, difende la tesi dell'esistenza di una vera amicizia tra l'uomo e Dio nell'ordine naturale.

³⁷² *Ibidem*, q. 4 p. 143, lin. 62 - 66: «cum igitur amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis eternaе, quae quidem consistit essentialiter in Deo, sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces, igitur essentialius recipit ipsum Deum ut in se est bonum beatificum essentialiter, quam prout derivatur in nos».

Anche per dimostrare che la carità è una vera amicizia fondata su una partecipazione sovranaturale (terza questione – q. 163), il maestro francescano si appropria più o meno esplicitamente delle parole di Tommaso ma, supportato dalla dottrina aristotelica dell'amicizia, aggiunge al pensiero tomista un'analisi sui motivi che fanno della *communicatio* il fondamento necessario di tutta l'amicizia e la relazione che esiste tra quest'ultima e la giustizia. Sempre ispirandosi a Tommaso esamina, definendola, l'ampiezza della carità, la quale deriva dai diversi gradi di partecipazione alla beatitudine eterna, ma a differenza di quest'ultimo, Nicola espone quelle che sono le ragioni che fanno della carità la più grande e la più perfetta di tutte le amicizie nell'ordine naturale e sovranaturale.

Nella quarta questione (q. 164) infine Nicola, pur servendosi ancora della dottrina tomista, non ne segue il metodo e, per formulare la sua questione, impiega un metodo personale, come si può vedere nelle conclusioni cui giunge riguardo alla prevalenza essenziale dell'amore di benevolenza o di concupiscenza all'interno della carità.

Un'altra dipendenza molto forte, anche se non marcata come quella tomista, è costituita dalla dottrina bonaventuriana, dalla quale eredita la concezione statica dell'amore puro e disinteressato per Dio e l'espressione *propter se et super omnia*, che caratterizza l'amore della creatura per Dio.

In generale quindi Nicola di Ockham, anche se si serve molto dei maestri citati nell'elaborazione della sua dottrina, ha saputo costruire una teologia dell'amore sistematica e personale, dalle caratteristiche agostiniane e francescane mescolate con quelle aristotelico-tomiste.

XIII. LA PLURALITÀ DELLE FORME SOSTANZIALI

Per una migliore e più approfondita conoscenza del modo in cui Nicola di Ockham giunge alla dottrina dell'amicizia dell'uomo con Dio e del modo in cui egli possa amare non solo Dio, ma anche se stesso e il proprio prossimo, risulta interessante comprendere anche il concetto di uomo nella dottrina del maestro francescano. A questo scopo si è ritenuto necessario leggere e commentare l'opuscolo dal titolo *Quaestio Okham contra determinationem Suttonis circa quaestionem de unitate formae*, contenuto all'interno del manoscritto 196 della Biblioteca Municipale di Assisi, f. 109r – 112v e le *Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*, conservate nel manoscritto numero 158 della stessa biblioteca, la Municipale di Assisi, f. 256va – 290rb.³⁷³

XIII. 1. LA *QUAESTIO OKHAM CONTRA DETERMINATIONEM SUTTONIS CIRCA QUAESTIONEM DE UNITATE FORMAE*

Come già detto in precedenza, undici giorni dopo la condanna parigina del vescovo Stefano Tempier, il 18 marzo del 1277 l'arcivescovo di Canterbury, Roberto Kilwardby, pur essendo un domenicano, col consenso dei maestri di Oxford, condannò un gruppo di trenta proposizioni, alcune delle quali riguardavano gli insegnamenti di Tommaso d'Aquino in merito all'unità delle forme sostanziali.³⁷⁴ Si trattava di una questione ai tempi molto attuale e dibattuta, come d'altronde si può notare anche dalla presenza dell'elevato numero delle questioni disputate relative alla pluralità delle forme sostanziali, presenti anche nel stesso manoscritto numero 158 della Biblioteca Municipale di Assisi.³⁷⁵

³⁷³ Queste questioni, come già precedentemente detto, sono state pubblicate da Cesar Saco Alarcón nell'edizione critica del 1993 *Nicolai de Ockham OFM. Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*.

³⁷⁴ CUP, op. cit., n. 474, pp. 558 –559: «Robertus Kilwardby, Ord. Praed., archiepiscopus Cantuariensis quosdam errores in grammaticabilibus, logicalibus et naturalibus de consensu magistrorum Oxoniensium condemnat»; MANDONNET P., *Siger de Brabant*, op. cit., p. 223; CALLEBAUT A., "Jean Pecham et l'Augustinisme. Aperçus historiques, 1263 – 85" in *AFH* 18 (1925), p. 445; PORTALIE E., "Augustinisme (Développement historique de l')" in *DTC* I/2 col. 2507.

³⁷⁵ HENQUINET F. M., "Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca comunali" in *AFH* 24 (1931), p. 92.

Nel corso di questo conflitto dottrinale, l'ordine francescano non si astenne dal prendere ufficialmente una posizione e, col capitolo generale di Assisi del 1279, venne proibito ai membri dell'ordine di sostenere le tesi che due anni prima erano state censurate a Parigi. Tale proibizione venne ulteriormente ufficializzata con l'inserimento dello stesso divieto nella seconda redazione delle Costituzioni Narbonensi,³⁷⁶ finché il capitolo generale di Strasburgo del 1282 non assunse una posizione ufficiale contro la dottrina di Tommaso d'Aquino, imponendo ai membri dell'ordine francescano di non leggere le opere dell'Aquinate senza l'ausilio del *Correctorium fratris Thomae* pubblicato tra il 1277 e il 1279 dal francescano Guglielmo de la Mare.³⁷⁷ Ancora una volta quindi l'ordine francescano, sulle orme di san Bonaventura, sceglie di seguire l'insegnamento agostiniano e, anche nel caso delle controversie dottrinali generate dall'esigenza del confronto tra le idee innovatrici di Tommaso e il tradizionalismo agostiniano e dell'adesione a una delle due correnti di pensiero, predilige l'autorità di Agostino.

Il successore di Roberto Kilwardby, Giovanni Peckham, poiché accanito difensore del pensiero agostiniano, nutriva la stessa ostilità del suo predecessore nei confronti della teoria tomista dell'unità delle forme sostanziali, tanto che, divenuto arcivescovo, nel 1284 rinnovò la condanna lanciata dal Kilwardby sette anni prima.³⁷⁸ È proprio all'interno di questi avvenimenti che si colloca la figura di Nicola di Ockham come maestro reggente dell'Università di Oxford. Egli, in quanto maestro, era obbligato ad esprimere la propria opinione in merito ad una questione tanto dibattuta in quegli anni e la cui condanna non era condivisa né accettata da tutti. In quanto

³⁷⁶ *Constitutiones generales editae in Capitulo generali Parisiensi anno 1292*, rubrica VI n. 22b (ed. EHRLE F., "Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens" in *ALKG* 6 (1892).

³⁷⁷ Per le *definitiones* e i *memorialia* del capitolo generale di Strasburgo cfr FUSSENEGGER G., "Definitiones capituli generalis Argentinae celebrati anno 1282" in *AFH* 26 (1933) pp. 127 – 140. Nella pagina 139 si dice: «item minister generalis imponit ministris provincialibus, quod non permittant multiplicari Summa fratris Thomae nisi apud lectores rationabiliter intelligentes et hoc non nisi cum declarationibus fratris Wilhelmi de Mara, non in marginibus positis sed in quaternis». Si veda inoltre VAN ORTROY F., "Bulletin des publications hagiographiques" in *Analecta Bollandiana* 18 (1899), p. 292 nota 1; EHRLE F., "Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode" in *ZKTh* 37 (1913) p. 272; PELSTER F., *Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare OFM de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, Monasterii Westfolorum 1956, p. 7; MANDONNET, P., *Siger de Brabant*, op. cit., p. 102 nota 4; CHAUVET F., "La posición del escotismo en la escolástica medieval" in *De doctrina Iohannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11 – 17 sept. 1966 celebrati*, Roma 1968, p. 80.

³⁷⁸ CUP, op. cit., p. 624.

francescano, invece, si trovò “logicamente” o “naturalmente” obbligato a pronunciarsi in favore della dottrina della pluralità delle forme sostanziali.

XIII. 1a PATERNITÀ DELLA *QUAESTIO OKHAM CONTRA DETERMINATIONEM SUTTONIS CIRCA QUAESTIONEM DE UNITATE FORMAE*

La *Quaestio Okham contra determinationem Suttonis circa quaestionem de unitate formae*, sebbene si conservi in un manoscritto che contiene le altre questioni disputate di Nicola di Ockham (di cui si è già parlato) è stata attribuita all'autore in questione solo recentemente. Il primo a sostenere che si tratti di uno scritto di Nicola di Ockham è stato il Doucet³⁷⁹, il quale recensendo il lavoro degli studiosi Little e Pelster,³⁸⁰ sostiene che essi non conoscevano il manoscritto 196 della Biblioteca Municipale di Assisi – per altro contemporaneo e di contenuto simigliante al manoscritto 158 della stessa Biblioteca – che contiene due questioni di Nicola di Ockham i cui incipit sono *Quaestio Ockham: utrum potentia creandi potuit communicari creaturae* (f. 52r) e *Quaestio Okham contra determinationem Suttonis circa quaestionem de unitate formae* (f. 109r – 112v). Successivamente il Puillon,³⁸¹ nella descrizione del manoscritto 196 della Biblioteca Municipale di Assisi, menziona le due questioni di cui aveva già parlato il Doucet e ne scopre un'altra, sicuramente appartenente a Nicola di Ockham in quanto, anche se anonima, identica a quella che si conserva nel manoscritto 158 della medesima biblioteca. Si tratta della questione che si chiede *utrum una persona incarnata possit alia incarnari* (f. 119v), che nel manoscritto 158 figura sotto la lettera H con il titolo *quaestio Hocham in vesperiis Cnol Oxoniae* (f. 341ra – rb).

Alcuni storiografi antichi, come il Leland, avevano attribuito la questione *de pluralitate formae contra Sutton* a Guglielmo di Ockham (c.1290 - 1347), tanto che il Leland menziona un *De pluralitate formae* tra le opera di Guglielmo.³⁸² Egli sicuramente, quando parla di questa presunta opera di Guglielmo di Ockham, si riferisce alla questione elaborata contro Tommaso Sutton (c.1250 – c.1315) in quanto prima di lui un altro studioso, Luke

³⁷⁹ DOUCET V., “Recension a Little A.G. – Pelster F., Oxford thelogy and theologians c. A.D. 1282-1302” in *AFH* 27 (1934), pp. 278 – 279.

³⁸⁰ LITTLE A.G. – PELSTER F., *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, op.cit.

³⁸¹ POUILLON D. H., “Le manuscrit d’Assise 196” in *RTAM* 12 (1940), pp. 343 – 356.

³⁸² LELAND J., *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford 1709, p. 324.

Wadding,³⁸³ attribuisce a Guglielmo di Ockham un'opera dal titolo *De pluralitate formae contra Sutton lib. 1*. Successivamente anche lo studioso Thomas Tanner, nella sua rassegna biografica e al contempo bibliografica su Guglielmo di Ockham, copia le parole del Leland e nel menzionare il *De pluralitate formae* aggiunge in nota *contra Sutton lib. 1*, rifacendosi chiaramente all'ipotesi sostenuta dal Wadding.³⁸⁴

Gli studiosi moderni invece - fino al Ducet -, seguono il pensiero dei loro predecessori e il Little, come si è già detto, rifacendosi all'autorità del Leland e del Tanner, cataloga tra le opere di Guglielmo di Ockham il *De pluralitate formae contra Sutton*,³⁸⁵ continuando ad ignorare, nei suoi lavori successivi, la possibilità che questa sia una questione di Nicola di Ockham.³⁸⁶ Il Kingsford passando in rassegna il registro delle opere contenute nella Biblioteca di Oxford, ne riporta una dal titolo *Suttoni quaestio de unitate formae. – Ockhami quaestio de pluralitate formae*, aggiungendo in nota che la seconda delle due questioni è una replica scritta contro la dottrina di Tommaso Sutton che però è sconosciuta e, a tal proposito, cita il Little.³⁸⁷ Sembra evidente che questi studiosi non conoscessero bene il manoscritto 196 della Biblioteca Municipale di Assisi e che si siano limitati a certificare semplicemente l'esistenza di questa questione, in quanto – come essi stessi attestano nei loro lavori – ne erano venuti a conoscenza indirettamente, il primo per mezzo delle liste elaborate precedentemente dai bibliografi antichi, il Little invece mediante un catalogo di libri antichi, senza sapere con certezza a quale dei due Ockham la questione appartenesse.

Sarà il Doucet che, nella recensione scritta alla opera degli studiosi Little e Pelster, lamentandosi del fatto che i due insigni medievalisti non conoscevano né avevano preso visione del manoscritto in questione, analizza brevemente il codice numero 196. Egli, attraverso una verifica di tutte le volte che compare il nome *Ockham*, constata che esso è presente diverse volte nel

³⁸³ WADDING L., *Scriptores ordinis minorum quibus accessit syllabus illorum qui ex eodem ordine pro fide Christi fortiter*, Bologna 1978, p. 160b. Questo studio venne scritto nel 1500, ma nel presente lavoro si utilizza una versione più recente.

³⁸⁴ TANNER T., *Bibliotheca Britannica – Hibernica, sive de scriptoribus, qui in Anglia, Scotia et Hibernia ad saeculi XVII initium floruerunt, commentarius*, Londini 1748, p. 555.

³⁸⁵ LITTLE A. G., *The grey friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 233.

³⁸⁶ LITTLE A. G., "Occam, Nicholas of" in *DNB*, Bd XIV, Oxford 1917, p. 350; "The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century" in *AFH* 19 (1926), p. 858; *Oxford theology and theologians*, op. cit., p. 89.

³⁸⁷ KINGSFORD C. L., *The grey friars in London*, BSFS VI, Aberdeen 1915, p. 235.

manoscritto, alcune delle quali come il nome dell'autore della questione di cui ci si sta occupando. Posto che si tratti di un manoscritto della fine del XIII secolo, contemporaneo e simile al manoscritto numero 158 della stessa biblioteca – e quindi anteriore a Guglielmo di Ockham –, appare evidente che in questo caso non si tratta di un'opera di Guglielmo bensì di Nicola di Ockham.³⁸⁸ Dello stesso avviso si mostra il Pouillon, il quale però, a differenza del Doucet, descrive ampiamente il manoscritto in questione.³⁸⁹ A partire dalla scoperta del manoscritto numero 196 della Biblioteca Municipale di Assisi, si viene a risolvere ogni dubbio sull'identità del suo autore, tanto da affermare con certezza che la questione sulla pluralità della forma sostanziale sia stata scritta da Nicola di Ockham tra il 1286 e il 1287, ossia nel corso della sua reggenza ad Oxford.³⁹⁰

XIII. 1b TEMA E NATURA DELLA *QUAESTIO OKHAM CONTRA DETERMINATIONEM SUTTONIS CIRCA QUAESTIONEM DE UNITATE FORMAE*

Già a partire dall'incipit della *Quaestio Okham contra determinationem Suttonis circa quaestionem de unitate formae*, si può dedurre chiaramente che si tratta di una questione formulata da Nicola di Ockham con l'intento di presentare una replica alla dottrina che Tommaso Sutton³⁹¹ formula in difesa dell'unicità della forma sostanziale e le parole pronunciate dal maestro francescano (trascritte probabilmente da un copista) sono le seguenti:

³⁸⁸ DOUCET V., "Recension à Little A.G. – Pelster F., Oxford theology and theologians", op. cit., pp. 278 – 280.

³⁸⁹ POUILLON H., "Le manuscrit d'Assise 196", op. cit., pp. 332 – 356.

³⁹⁰ GLORIEUX, P., "Sutton (Thomas de)" in *DTC* XIV, 2, Paris 1941, col. 2869; ZAVALLONI R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique*, Louvain 1951, pp. 507 e 530; KRIZOVLJAN (DE) A., "Primordia scholae franciscanae et thomismus" in *CL* 31 (1961), p. 169.

³⁹¹ Il nome del domenicano Tommaso Sutton, Thomas de Suttona o Thomas Anglicus, compare per la prima volta nel 1285, quando era ancora studente dell'università di Oxford, della quale diventerà maestro di teologia (cfr. SARTON G., "Sutton" in *Introduction to the history of science*. Vol. III, New York 1975, p. 558). Egli appartiene a quella generazione di domenicani che si formarono nell'atmosfera intellettuale dell'aristotelismo introdotto da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino e può essere considerato come uno dei maggiori esponenti della prima scuola tomista inglese. Portò a termine gli incompiuti commenti di Tommaso d'Aquino al *Perihermeneias* e al *De generatione et corruptione* di Aristotele, mentre scrisse i trattati *Contra pluralitate formarum*, *De productione formarum substantialium*, *De esse et essentia*, due *Quodlibeta* e le *Quaestiones ordinariae*.

Per maggiori e più complete informazioni sulla vita, le opere e la dottrina di Tommaso Sutton si veda l'introduzione di J. Schneider all'edizione THOMAS VON SUTTON, *Quaestiones ordinariae*, München 1977.

«Ockham contra determinatione Suttonis circa quaestionem de unitate formae, ubi primo argumentis eius respondet; secundo rationes eius improbat: "qui potest capere capiat". Quaeritur an plures possint esse formae in eodem supposito. Et ostenditur quod non, sic: "omnes formae naturales sunt unius generis physici, sicut omnes colores sunt unius generis physici et omnes sapes sunt unius generis inter se, alterius tamen generis a coloribus". Arguo tunc sic: "omnes formae substantiales receptae in materia sunt eiusdem generis physici; sed impossibile est duas formas eiusdem generis physici perficere idem subiectum; igitur impossibile est duas formas substantiales perficere eandem materiam"».³⁹²

Dimostrato che la questione è una replica al pensiero di Tommaso Sutton formulata da Nicola di Ockham, bisogna stabilire in che occasione il maestro francescano la scrisse e quale opera di Sutton egli avesse tra le mani.

Secondo il Glorieux e il Križovljan, Nicola di Ockham scrisse la questione qui oggetto di discussione, subito dopo la condanna lanciata da Giovanni Peckham nell'aprile del 1286 contro Riccardo Knapwell, difensore ostinato, come lo stesso Sutton, della tesi tomista dell'unità della forma sostanziale. La dottrina contro cui polemizza Nicola è quella contenuta all'interno di due trattati di Tommaso Sutton, ossia il *Contra pluralitatem formarum* e il *Tractatus de productione formarum substantialium*, scritti da Sutton nel corso della polemica che si era venuta a creare nel 1282 in seguito alla diffusione del *Correctorium fratri Thomae* scritto da Guglielmo de la Mare e che ebbe come epilogo la condanna dl 1286, ovvero prima che Nicola di Ockham elaborasse la propria questione.³⁹³ Secondo il Pouillon Nicola, con la

³⁹² NICOLAUS DE OCKHAM, *Quaestio de pluralitate formae contra Sutton* (cod. Assisi, Bibl. Com. 196), f. 109r: «Ockham contro la soluzione di Sutton in merito alla questione dell'unità della forma, in cui per prima cosa risponde ai suoi argomenti, in secondo luogo respinge le sue argomentazioni: "chi può capire, capisca". Si chiede se nello stesso *suppositum* possono esserci parecchie forme. Si dimostra di no, così: "tutte le forme naturali non sono di un unico genere fisico, come tutti i colori sono di un unico genere fisico e tutti i sapori sono tra loro di un unico genere, ma di un altro genere rispetto ai colori". Dimostro allora nel modo seguente: "tutte le forme sostanziali ricevute nella materia sono dello stesso genere fisico, ma è impossibile che due forme dello stesso genere fisico realizzino lo stesso soggetto, dunque è impossibile che due forme sostanziali realizzino la stessa materia"». La traduzione italiana è nostra.

³⁹³ GLORIEUX P., "Sutton (Thomas de)", op. cit., col. 2868; ROENSCH F. J., *Early thomistic school*, Dubuque (Iowa) 1964, vol. XXII, pp. 45 e 48. In queste pagine il Roensch sostiene che Tommaso Sutton scrisse i due trattati prima del 1282.

propria questione, intende attaccare il primo dei due trattati di Tommaso Sutton, vale a dire il *Contra pluralitatem formarum*.³⁹⁴

Secondo Friedrich Pelster, invece, la questione sostenuta da Nicola di Ockham è una risposta diretta e immediata a una questione che Tommaso Sutton aveva elaborato da poco tempo, per cui – diversamente da quanto avevano sostenuto gli altri studiosi – secondo lo studioso tedesco Nicola di Ockham non ha impugnato una dottrina che il maestro domenicano aveva esposto in un tempo precedente all’elaborazione della propria questione, ma piuttosto di una polemica immediata ad una questione sollevata negli stessi anni da Sutton. Secondo il Pelster, quindi, poiché le due questioni oggetto di discussione – quella di Tommaso Sutton e quella di Nicola di Ockham – sono state elaborate e discusse negli stessi anni e poiché il *determinare* una questione era una prerogativa del maestro reggente, bisogna partire da queste constatazioni per giungere alla conclusione che sia Tommaso Sutton sia Nicola di Ockham erano entrambi maestri reggenti nel momento della disputa e da ciò ne consegue che Nicola elaborò la propria questione contro la dottrina di Sutton nelle vesti di un suo collega. A partire da queste premesse inoltre il Pelster sostiene che Tommaso Sutton fosse maestro reggente nel 1286 o nel 1287, ossia che Sutton fosse maestro reggente contemporaneamente a Nicola di Ockham.³⁹⁵

L’Alarcón afferma che confrontando i manoscritti che contengono rispettivamente il *Tractatus contra pluralitatem formarum* di Tommaso Sutton (Vat. lat. MS 784, f. 229ra – 245va) e la replica di Nicola di Ockham (Bibl. Mun. di Assisi, f. 109r – 112v) sono scritti con il medesimo carattere e seguono lo stesso metodo.³⁹⁶

Tommaso Sutton divide il proprio trattato in due parti, precedute da un prologo di circa mezza pagina che inizia dicendo:

³⁹⁴ POUILLON H., "Le manuscrit d'Assise 196", op. cit., p. 354 nota 42; "Recensione a PELSTER F., Thomas von Sutton, O. P. Ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre" in *BThAM* 5 (1946 – 1949) n. 1465: «non è stato ancora chiarito (nell’articolo del Pelster) che la *determinatio Sutton* rifiutata da Nicola di Ockham in Assisi 196, n. 267, non è altro che l’opuscolo *Contra pluralitatem formarum* di Tommaso Sutton»; ZAVALLONI R., *Richard de Mediavilla*, op. cit., p. 530.

³⁹⁵ PELSTER F., "Thomas von Sutton, O. P. Ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre" in *ZKTh* 46 (1922), pp. 212 – 253, 361 – 401.

³⁹⁶ ALARCÓN C. S., "Nicolás de Ockham", op. cit., pp. 558 – 559.

«quoniam sanctum est honorare veritatem prae ceteris amicis, ut dicit Philosophus».³⁹⁷

Nella prima, Sutton presenta una serie di argomenti a favore della propria tesi e formula l'argomento sostenendo che:

«prima via sumitur ex distinctione sic formarum ad invicem: non enim distinguuntur tamquam formae diversorum generum physice loquendo, sicut se habent color et sapor; sed omnes formae substantiales materiales sunt eiusdem generis physici, sicut omnes sapores sunt eiusdem generis inter se, tamen alterius generis a coloribus. Secundum igitur istam viam potest sic argui: omnes formae substantiales receptae in materia sunt eiusdem generis physici; sed impossibile est duas vel plures formas eiusdem generis physici simul perficere idem subiectum; ergo impossibile est duas formas substantiales simul perficere eandem materiam».³⁹⁸

Nella seconda parte invece egli analizza e rifiuta le argomentazioni filosofiche e teologiche contrarie alla propria tesi, affermando che

«nunc autem restat ut adducantur rationes ad partem oppositam et dissolvantur. Sunt autem quaedam rationes ex quibus videtur quod praedicta sententia sit contra philosophiam».³⁹⁹

La replica di Nicola di Ockham presenta la stessa struttura del trattato di Tommaso Sutton. Anche Nicola, infatti, divide il proprio lavoro in due parti che corrispondono esattamente a quelle delineate precedentemente dal maestro domenicano. Nella prima parte della sua questione infatti (f. 109r – 111v) Nicola di Ockham riprende alla lettera, con lo scopo di confutarli, ciascun

³⁹⁷ THOMAS DE SUTTONA, *Tractatus contra pluralitatem formarum*, Cod. Vat. lat. MS 784, f. 229ra: «poiché è cosa santa onorare la verità dinnanzi a tutti gli altri amici, come dice il Filosofo». La traduzione italiana è nostra.

³⁹⁸ Cod. Vat. Lat. 784, f. 229ra – 238rb: «la prima si ottiene dalla distinzione delle forme tra loro, infatti, le forme di generi differenti non si distinguono, come si dice, fisicamente, come per esempio si hanno il colore e il sapore; ma tutte le forme materiali sostanziali sono dello stesso genere fisico, come tutti i sapori sono tra loro dello stesso genere fisico, ma di un altro genere rispetto ai colori. Dunque secondo questa via si può dimostrare nel modo seguente: tutte le forme sostanziali ricevute nella materia sono dello stesso genere fisico, ma è impossibile che due forme dello stesso genere fisico realizzino lo stesso soggetto, è impossibile quindi che due forme sostanziali insieme realizzino la stessa materia». La traduzione italiana è nostra. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Opuscula omnia genuina quidam nec non spuria melioris notae debito ordine collecta. T. 5: Opuscula spuria*. Ed. P. F. Mandonnet, Parisiis, 1927, pp. 308 – 332.

³⁹⁹ Cod. Vat. Lat. 784, f. 238rb – 245va: «per il momento rimane che si presentino e si confutino le argomentazioni a favore della parte opposta. D'altra parte sono delle argomentazioni a partire dalle quali sembra che le sentenze dette prima siano contrarie alla filosofia». La traduzione in italiano è nostra. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Opuscula omnia*, op. cit., pp. 332 – 346.

argomento che Tommaso Sutton ha trattato rispettivamente nella prima parte del suo trattato. Nella seconda parte invece (f. 111v – 112v) Nicola ripete, sempre con l'intento di confutarle, le risposte date da Sutton alle ragioni da lui stesso presentate contro la propria tesi, come appare anche evidente dalla nota scritta a margine dal compilatore del manoscritto:

«hic repitit (Ockham) responsiones eius (Sutton) ad argumenta et eas improbat. Ad primum argumentum» (f. 111v).⁴⁰⁰

In conseguenza di quanto fino ad ora affermato, si potrebbe concludere, d'accordo con quanto affermato dal Pouillon, che

- l'attacco di Nicola di Ockham è diretto contro il *Tractatus contra pluralitatem formarum* di Tommaso Sutton;

- entrambi gli scritti – di Sutton e di Nicola di Ockham – presentano una struttura e un metodo molto simili tra di loro, che non corrispondono alla struttura e al metodo tradizionali in base ai quali, nel corso del Medioevo, venivano formulate le questioni disputate;

- in nessuno dei due scritti compaiono le figure dell'*opponens* e del *respondens*, sempre presenti nelle questioni disputate.

Alla luce di tutto questo si potrebbe ritenere dunque che si tratti di un dibattito strettamente personale tra i due maestri, nel corso del quale Nicola di Ockham risponde con una questione *determinando* contro un'altra questione che Tommaso Sutton – come sostiene il Pelster - aveva *determinato* qualche tempo prima. Nicola di Ockham quindi – come sostiene l'Alarcón⁴⁰¹ - così come aveva fatto prima di lui Tommaso Sutton, scrisse un piccolo trattato o meglio un opuscolo a sé, con l'obiettivo di difendere la dottrina della pluralità delle forme sostanziali, sostenuta dalla scuola francescana e da poco imposta da Giovanni Peckham contro gli attacchi da parte delle correnti innovatrici che facevano capo a Tommaso d'Aquino.

La presa di distanza di Nicola di Ockham dalla dottrina dell'unità delle forme sostanziali sostenuta e difesa da Tommaso Sutton, sottolinea quindi, ancora una volta, l'appartenenza di Nicola alla scuola francescana e la sua vicinanza alla speculazione bonaventuriana, ma anche la lontananza dai

⁴⁰⁰ ALARCÓN C. S., "Nicolás de Ockham", op.cit., pp. 560 nota 339: «il manoscritto venne compilato da Juan Basser verso il 1295». Ciò viene sostenuto anche dal Pouillon in "Le manuscrit d'Assise 196", op. cit., p. 332.

⁴⁰¹ ALARCÓN C. S., "Nicolás de Ockham", op. cit., p. 560.

domenicani e in particolare da Tommaso d'Aquino e dalla corrente tomista rappresentata, nell'ambiente universitario nel quale egli vive e opera, proprio da Tommaso Sutton che, secondo l'opinione dei medievisti contemporanei, è il più significativo dei tomisti inglesi.⁴⁰²

XIII. 2. LE *QUAESTIONES DISPUTATE DE TRADUCTIONE HUMANAЕ NATURAE A PRIMO PARENTE*

XIII. 2a PATERNITÀ DELLE *QUAESTIONES DISPUTATE DE TRADUCTIONE HUMANAЕ NATURAE A PRIMO PARENTE*

Nicola di Ockham difende la dottrina della pluralità delle forme sostanziali anche in un altro scritto, il *De traductione humanae naturae a primo parente*. Esso si conserva nel codice numero 158 della Biblioteca Municipale di Assisi con il numero 165 e comprende, oltre alla questione 165, cinque *articoli* subordinati (165a, 165b, 165c, 165d, 165e). Queste questioni, insieme a quelle 161, 162, 163 e 164, sono state sostenute da Nicola di Ockham nel corso delle sue lezioni, durante il periodo della sua reggenza a Oxford (1287-1288)⁴⁰³ e sono state trascritte tra il 1289 ed il 1290.⁴⁰⁴

L'appartenenza di queste questioni a Nicola di Ockham è dimostrata dalla presenza del nome di Nicola nelle rubriche relative a quattro delle sei questioni. La rubrica della prima questione (q. 165), infatti, recita: *quaestio fratris N. de Ockham minoris*; quella delle questioni 3 e 4 (q. 165b e q. 65c): *quaestio fr. N. de Hocham*, mentre quella della sesta questione (q. 165e) dice: *quaestio Hocham ultima*. Ogni questione, tranne la prima (q. 165), è inoltre contrassegnata dall'indicazione *articulus*, seguita dal rispettivo numero ordinale. Secondo l'Henquinet le sei questioni sono state scritte da due mani differenti, in quanto le questioni dalla 2 alla 6 (q. 165a – 165e) presentano una scrittura ben tracciata, lenta e regolare in forma calligrafica, mentre la q.165 è scritta in forma semicorsiva, ma molto chiara.⁴⁰⁵ Il Pelster ritiene che siano

⁴⁰² D'ONOFRIO G., *Storia della teologia. II età medievale*, Casale Monferrato 2003, p. 905. Si veda anche, nella stessa pagina, la nota numero 234.

⁴⁰³ ALARCÓN C. S., "Nicolás de Ockham", op. cit., p. 517.

⁴⁰⁴ GLORIEUX P., "Le manuscrit d'Assise", op. cit., p. 283 e p. 289.

⁴⁰⁵ HENQUINET F. M., "Descriptio codicis 158 Assisii", op. cit., p. c236, nota 1: «quaestiones 160 - 164 modo calligraphico transcribuntur; quaestio autem 165 manu ipsius compilatoris ductu corsivo est redacta; deinde, fol. 264r–290r, adhibetur ductus diversus et littera incomposita. Correctiones tamen et annotationes marginales manu compilatoris sunt adiectae».

state redatte dalla stessa mano ma con due modalità di scrittura differenti.⁴⁰⁶ Anche secondo l'Alarcón, così come sostiene l'Henquinet, la scrittura in corsivo è del compilatore del manoscritto, ma questi deve essere lo stesso amanuense delle questioni precedenti, scritte però anteriormente, prima di compilare il volume e quindi, senza fretta. L'unica cosa che, a dire dell'Alarcón, sembrerebbe certa è che la mano della prima questione (q. 165) sia la stessa della rubrica, dei numeri marginali, della maggior parte delle note apportate ai margini e della numerazione dei fogli. Questa stessa mano, infatti, dopo avere compilato e rivisto la prima questione (q. 165), avrebbe revisionato le altre cinque questioni - scritte anteriormente - apportandovi alcune correzioni.⁴⁰⁷

XIII. 2b TEMA E NATURA DELLE *QUAESTIONES DISPUTATE DE TRADUCTIONE HUMANAЕ NATURAE A PRIMO PARENTE*

Come già detto, nel manoscritto numero 158 della Biblioteca Municipale di Assisi le questioni 165a, 165b, 165c, 165d e 165e vengono definite *articuli*. A tal proposito ci si potrebbe chiedere se esse siano semplici articoli subordinati all'unica *quaestio 165* e dipendenti da essa, oppure se con questo termine il copista intenda indicare delle vere e proprie questioni della stessa natura e importanza della questione 165. L'Henquinet sostiene che il termine *articulus* in questo codice indica delle questioni che hanno una mole inferiore alla principale da cui esse dipendono e che, obbedendo alle regole di un ordine già costituito, sono state inserite tra due questioni più corpose.⁴⁰⁸ Il Pelster afferma invece che molto spesso un'unica questione comprende altre questioni che vengono chiamate *articuli*. Tuttavia questo non significa che gli *articuli* dipendano sempre dalla questione principale o siano questioni subordinate ad essa. Spesso succede infatti che la subordinazione sia arbitraria e superficiale, di modo che ci si trova di fronte a questioni completamente indipendenti che non hanno alcuna relazione con la questione principale.⁴⁰⁹ L'Alarcón si mostra d'accordo con quanto sostenuto dal Pelster, affermando

⁴⁰⁶ LITTLE A. G.-PELSTER F., *Theology and theologians*, op. cit., p. 6.

⁴⁰⁷ *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., p. 9 (Introduzione).

⁴⁰⁸ HENQUINET F. M., "Descriptio codicis 158 Assisii", op. cit., p. 10, nota 3.

⁴⁰⁹ LITTLE A. G.-PELSTER F., *Theology and theologians*, op. cit., p. 7.

che questi articoli siano delle «vere questioni a sé», puntualizzando che, sebbene esse non siano subordinate né dipendenti dalla questione principale (*quaestio 165*), tuttavia non si presentano completamente slegate da essa. Sono accomunate infatti da una relazione diretta, al punto da dare vita ad un'unica tematica omogenea.⁴¹⁰

Che gli *articuli* non siano altro che vere e proprie questioni, lo dimostra l'autore stesso e lo conferma il compilatore del manoscritto, i quali li definiscono esplicitamente *quaestiones*. All'interno del testo, in tutti e cinque gli *articuli*, compaiono infatti espressioni quali: «dicebatur ad quaestionem»,⁴¹¹ «ad quaestionem oportet»,⁴¹² «magna pars difficultatis istius quaestionis»,⁴¹³ «per solutionem in corpore quaestionis»,⁴¹⁴ «circa quaestionem istam»,⁴¹⁵ «propter causas tactas in corpore quaestionis»,⁴¹⁶ «haec sufficiant de quaestione ista»,⁴¹⁷ «contra solutionem corporis quaestionis»,⁴¹⁸ «respondeo tunc ad quaestionem»,⁴¹⁹ «dicendum ergo ad quaestionem»,⁴²⁰ «ad pleniorum quaestionis istius intelligentiam». ⁴²¹ Inoltre nelle questioni 165a, 165b e 165e l'autore rimanda alla questione precedente (o, nel caso delle questioni 165b e 165e, all'articolo precedente) usando l'espressione «in praecedente quaestione». ⁴²² Ciò indica che l'autore considera questione non solo quella a cui rimanda, ma anche quella che sta trattando. Solo una volta usa l'appellativo *determinatio*,⁴²³ mentre non impiega nemmeno una volta il termine *articulus*.

Questo discorso, come già accennato sopra, non riguarda solo l'autore delle questioni in esame, ma anche il compilatore, il quale nel margine superiore di ciascuna di queste questioni (q. 165a – q. 165e) scrive la parola *articulus*, mentre nel margine inferiore – ad eccezione della q. 165a – e in

⁴¹⁰ *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., p. 15 (Introduzione).

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 70 lin. 26, p. 146 lin. 21, p. 221 lin. 14.

⁴¹² *Ibidem*, p. 81 lin. 31.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 88 lin. 98.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 93 lin. 13 - 14.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 191 lin. 91.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 217 lin. 36.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 219 lin. 77.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 222 lin. 24.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 229 lin. 70.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 230 lin. 98.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 231 lin. 3.

⁴²² *Ibidem*, p. 80 lin. 17 – 18, p. 84 lin. 82, p. 103 lin. 26, p. 113 lin. 35, p. 117 lin. 91, p. 128 lin. 5, p. 132 lin. 84, p. 229 lin. 66 – 67 e lin. 71.

⁴²³ *Ibidem*, p. 107 lin. 4.

quello laterale della q. 165b le chiama *quaestio*, come aveva già fatto nella prima questione (q. 165).

Un altro elemento a favore della tesi del Pelster potrebbe essere il fatto che le sei questioni in esame hanno tutte la stessa struttura e una medesima disposizione interna, esse presentano infatti un'identica estensione, uno stesso schema, una medesima tipologia di determinazione e così via. Esse inoltre presentano una unità tematica che, sommata a quanto detto, inducono il lettore a pensare di trovarsi di fronte a vere e proprie questioni disputate uguali e allo stesso tempo indipendenti dalla prima (q. 165), sebbene in stretta relazione ad essa. L'articolazione stessa che l'autore fa delle proprie questioni lascia intendere che si tratti di questioni disputate. Nicola di Ockham infatti articola le sei questioni in esame seguendo lo schema tradizionale delle *quaestiones disputatae*. Esse constano di tre parti: nella prima vengono presentati gli argomenti a favore e contro la questione posta dal maestro in forma interrogativa (*utrum*); la seconda parte costituisce il cosiddetto *corpus quaestionis*, in cui viene esposto il pensiero del maestro, nella terza parte infine il maestro dà la propria risposta personale agli argomenti contrari alla tesi da lui sostenuta, rispondendo anche alle argomentazioni presentate in favore della parte opposta.

Quest'opera di Nicola di Ockham muove da una prospettiva antropologica per giungere a quella cristologica. Essa, infatti, è orientata alla dimostrazione della natura umana di Cristo.

Il tema affrontato da questo gruppo di questioni disputate è quello del problema della dimensione creaturale che nasce e si sviluppa intorno ai temi fondamentali del peccato originale e della resurrezione finale, questioni alle quali, com'è noto, i teologi scolastici dedicavano particolare attenzione, tentando di dare loro una soluzione.

Nelle questioni disputate *De traductione humanae naturae a primo parente* l'autore, proprio in quanto prende le mosse dalla prospettiva antropologica, conferma la propria posizione a favore della pluralità delle forme sostanziali. Egli infatti elabora queste questioni contemporaneamente all'opuscolo scritto contro la dottrina dell'unicità delle forme sostanziali elaborata e difesa da Tommaso Sutton (*Quaestio Okham contra*

determinationem Suttonis circa quaestionem de unitate formae), ossia durante gli anni della propria reggenza a Oxford.

XIII. 3. TOMMASO SUTTON E LE FORME SOSTANZIALI

Riguardo al personaggio Tommaso Sutton, gli studiosi sono d'accordo nel designarlo come «il più significativo dei tomisti inglesi (...) un pensatore indipendente che non teme di sviluppare il pensiero del Maestro e di dare prova di una sicura originalità».⁴²⁴

Egli combatte l'agostinismo del XIII secolo che riteneva che le forme siano presenti nella materia già prima della generazione dell'essere e che essa si identifichi con la potenza stessa della materia. Secondo Sutton invece la forma di un essere in nessun modo può preesistere nella materia in quanto, se si ammette che l'essenza della forma dell'ente che deve essere generato preesiste nella materia, allora l'essenza di quello stesso ente esiste già prima della sua generazione. In questo modo non ci sarà alcuna differenza tra la potenza, la forma e l'essere, quindi l'essere in potenza sarà uguale all'essere in atto. Il passaggio dalla potenza all'atto inoltre non darà vita ad un reale cambiamento sostanziale, poiché ciò che passerà dalla potenza all'atto non modificherà la propria essenza. Se infatti la forma preesistesse, la generazione non apporterebbe nulla di nuovo alla sostanza della cosa e tutto rimarrebbe invariato. Secondo Tommaso Sutton l'errore che spinge a formulare una tale ipotesi risiede nella cattiva interpretazione della dottrina aristotelica della potenza e dell'atto, la cui corretta interpretazione consente invece di giungere non solo ad un'esatta concezione della materia conforme alla realtà, ma anche ad una giusta comprensione della generazione degli esseri naturali. In questo modo quando viene generato un nuovo ente, appare una nuova forma che non esisteva prima della comparsa di questo stesso ente, ma che risulta dalla potenza della materia. Questa potenza però non la si può identificare con l'essenza propria della forma sostanziale che si viene a creare, altrimenti l'essenza dell'essere, la materia e la forma che costituiscono l'ente esisterebbero prima della sua generazione. Ciò non è possibile perché se così fosse, non si avrebbe differenza

⁴²⁴ D'ONOFRIO G., *Storia della teologia*, op. cit., p. 905.

alcuna tra la potenza, la forma e l'essere, quindi l'essere in potenza sarebbe uguale all'essere in atto.

La forma si genera *per accidens ex nihilo*. Solo l'essere composto di materia e forma viene generato in senso proprio. Se anche la forma fosse composta di materia e forma, la forma di questa forma dovrebbe essere composta a sua volta da una forma e così all'infinito, ma questo non sarebbe possibile. Il divenire della forma quindi non è un divenire in senso proprio, ma è un divenire *per accidens* che si verifica in dipendenza di una trasformazione della materia che in questo modo diventa la *conditio sine qua non* di un cambiamento in senso proprio (*per se*), vale a dire della generazione e corruzione di un essere naturale. La forma quindi si genera nel momento stesso della creazione dell'essere, in quanto è anche la nozione stessa dell'atto creatore che esige che ciò che viene prodotto non provenga da qualcosa già esistente. Alla luce di quanto detto fino ad ora si potrebbe concludere che da una parte la forma non esiste in alcuna maniera prima della generazione dell'essere, ma dall'altra il suo divenire dipende dalla generazione dell'essere composto. L'apparizione della forma sostanziale quindi, secondo Tommaso Sutton, non può essere considerata come il risultato di un atto della creazione.

Egli, coerentemente con l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, sostiene l'unità della forma non solo nell'uomo, ma in ogni ente e lo dimostra affermando che, dal momento che l'anima è la forma sostanziale che conferisce l'*ens simpliciter*, allora nell'uomo non può esistere nessun'altra forma sostanziale. La forma accidentale invece conferisce ad ogni ente solo un modo di essere che non implica la generazione né la corruzione dell'ente stesso. Tommaso Sutton ritiene inoltre, sempre in perfetta continuità col pensiero dell'Aquinate, che la forma sostanziale sia l'anima intellettuale, la quale contiene in sé l'anima sensitiva, l'anima nutritiva e tutte le altre forme inferiori di cui ne esplica le funzioni.

XIII. 4. NICOLA DI OCKHAM E LE FORME SOSTANZIALI

Nicola di Ockham confuta interamente le tesi esposte da Tommaso Sutton, ritenendo che sia impossibile credere all'esistenza di una materia amorfa ridotta a mera potenza, poiché la materia deve essere informata da una forma iniziale, alla quale poi si aggiungeranno altre forme. Egli sostiene inoltre

che sia impossibile credere che un unico soggetto nel suo genere comprenda sia la *forma perfectionis* sia la *forma imperfectionis* o che l'anima intellettiva e sensitiva abbiano lo stesso genere. Nell'affermare la pluralità delle forme, Nicola è rimasto fedele a san Bonaventura e sostiene la subordinazione essenziale delle forme inferiori alla forma ultima e completiva, che nell'uomo è l'anima intellettiva. Nell'ambito della pluralità quindi sottolinea l'esistenza del principio unificatore delle diverse forme subordinate.⁴²⁵

La dottrina della pluralità delle forme sostanziali viene elaborata da Nicola di Ockham sul modello di quella di San Bonaventura, dal cui pensiero prenderà avvio tutta la speculazione filosofica e teologica della scuola francescana. La corrente francescana sostiene infatti, sulla scia dell'insegnamento bonaventuriano, la composizione ilemorfica di tutti gli esseri creati per accentuare l'esistenza di una radicale differenza tra il Creatore e le creature. Ogni creatura è composta di materia e forma e la materia viene concepita non nel senso aristotelico di mera possibilità, ma come avente in sé una certa attualità. Quest'ultima è indeterminata per propria natura, è essenzialmente determinabile quindi è orientata verso ciò che può determinarla (la forma). La forma invece è ontologicamente determinata quindi è terminale. Ne consegue che la materia si contrappone alla forma, ma non può esistere senza la forma e se si astraggono da essa le forme che la determinano differenziandola, diventa uguale nei corpi materiali e negli esseri spirituali. Entrambi invece devono proprio all'indeterminazione della materia la propria compiutezza.⁴²⁶

La dottrina della pluralità delle forme sostanziali viene elaborata da Bonaventura – e di conseguenza anche dalla scuola francescana – a partire dal pensiero di un altro autore, Alessandro di Hales. A differenza di quest'ultimo però Bonaventura ritiene che la *forma completiva* doni all'essere la sua perfezione ultima e specifica. Essa non è incompatibile con le altre forme sostanziali subordinate le quali, a loro volta, conferiscono un altro genere di

⁴²⁵ Nicola di Ockham è rimasto fedele a S. Bonaventura nell'affermare, oltre alla pluralità delle forme, anche l'attualità della materia, l'impossibilità della creazione *ab aeterno*, il primato del bene e della volontà e, in genere, nella concezione dell'uomo.

⁴²⁶ Questa è una dottrina di Avicenna (1021 – 1054) - ilemorfismo universale -, ma Bonaventura sembra ignorarne l'origine dal momento che non cita mai il filosofo ebreo e ne ricerca la discendenza nella dottrina agostiniana. Dopo di lui i francescani invocheranno anche loro l'autorità dei Padri della Chiesa e di Agostino in particolare, continuando ad ignorare la provenienza di una tale dottrina dalla speculazione filosofica di Avicenna.

perfezione, quella inferiore. Ciò si verifica non solo nei composti organici e inorganici (corpo misto o composto), ma anche negli elementi naturali. In questo modo si viene ad accreditare definitivamente nella scuola francescana la dottrina della pluralità delle forme sostanziali.

La materia prima non è una pura passività né una semplicè adattabilità o inclinazione delle forme a cui essa si dona per formare con loro i corpi di una determinata natura. La materia prima conduce queste forme in seno a se stessa, allo stato di *rationes seminales*: principio incompleto, ma attivo, la *ratio seminalis*, insieme agli elementi esterni, *movet et operatur ad effectus productionem*.⁴²⁷ La materia prima ha dunque di per se stessa una realtà propria ovvero è *actus essendi*, ma anche *actus appetendi* o appetito costante nei confronti delle forme, con le quali successivamente raggiungerà la completezza conformemente al volere della natura e *actus efficienti*, che le conferisce la causalità produttrice.

Bonaventura inoltre, rifacendosi al pensiero agostiniano e prendendo le distanze dal tomismo, sostiene che la forma fondamentale e più nobile, che conferisce la stessa corporeità sia la *lux*.

La luce, forma sostanziale dei corpi, è la prima forma creata nella materia. Essa conferisce dignità ontologica ai corpi in stretta dipendenza alla partecipazione ad essa dei corpi stessi. Questa forma quindi risulta essere il principio comune, ossia la forma generale sulla quale poi si dispongono le altre forme speciali e, dal momento che essa agisce dall'interno della materia, è una forma che condiziona l'essere e l'agire delle forme successive.

La luce è presente, insieme alle forme, nei corpi elementari o nel *mixtum* anche se essa conserva una funzione primordiale, nel senso che la forma luminosa, anzicchè venire assorbita e completata dalle altre forme che la succedono, serve loro da base e rende possibile la loro efficacia.⁴²⁸ La materia, avvolta dalla luce, genera la realtà corporea e in questo modo dà vita anche allo sviluppo del cosmo. Essa inoltre, stimolata dalla luce, matura le *rationes seminales*, determinando il passaggio dalla potenza all'atto e dando luogo con

⁴²⁷ BONAVENTURA, *Sent*, op. cit., II d. 18 a. 1 q. 3.

⁴²⁸ *Ibidem*, d. 13 a. 1 q. 1: «duplex est informatio materiae corporalis, quaedam generalis, quaedam specialis: generalis per formam communem omnibus corporibus et haec est forma lucis, specialis vero per alias formas sive elementares sive mixtionis. (...) Lux cum sit forma nobilissima inter corporalia».

ciò ad un processo graduale di determinazioni sempre più ricche nell'ordine ontologico.

La teoria bonaventuriana della luce, poiché afferma l'esistenza nella materia della *forma lucis*, è quindi il presupposto della pluralità delle forme, la quale trova la sua conferma nella teoria delle *rationes seminales*, che Bonaventura identifica con la potenza attiva della materia nel tentativo di interpretare Agostino servendosi di Aristotele. In questo modo Bonaventura interpreta la potenza attiva della materia non come *habitus ad formam*, ma come *ratio seminalis*, che risulterà essere una forma incipiente.⁴²⁹

Ci troviamo di fronte alla teoria agostiniana della “metafisica della luce” adattata però alle esigenze del peripatetismo: la luce non è un corpo completo (Agostino), ma un elemento incompleto, una forma che non può esistere senza materia (Aristotele).⁴³⁰ La luce si moltiplica in se stessa (*lux de luce*) a partire da un'autodiffusione istantanea (*generatio, diffusio, multiplicatio*). D'altronde la sua attività è contingente al riempimento dello spazio (*fulgor, lumen*), per mezzo dell'aria che funge da veicolo.⁴³¹

La dottrina secondo cui ogni corpo è luce nel profondo del proprio essere, permette a Bonaventura di sottolineare la propria ottimistica interpretazione del mondo e di esaltare la bellezza e l'origine divina dell'intero universo, legittimando l'amore divino che San Francesco provava anche per la più umile delle creature.

Nicola di Ockham afferma la pluralità delle forme sostanziali in termini generali riferendosi alla generazione e alla corruzione, il cui soggetto non è la materia prima in quanto tale, ma piuttosto una *forma generis* incompleta, che si interpone tra la materia prima e la forma ultima e non è accidentale bensì sostanziale, come una previa disposizione necessaria alla specifica forma completa.⁴³² Tutto questo viene confermato parallelamente alla critica che l'autore muove contro coloro che, come San Tommaso, sostengono che la

⁴²⁹ MAZZARELLA P., *Controversie medievali: unità e pluralità delle forme*, Napoli 1978, p. 282.

⁴³⁰ BONAVENTURA, *Sent*, op. cit., II d. 13 a. 2 q. 1: «si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis».

⁴³¹ *Ibidem*, d. 13 a. 3 q. 2: «lumen quamvis sit in aere, causatur a corpore luminoso et ab illo principaliter dependet; nec est in aere sicut in sustinente, sed sicut in deferente».

⁴³² *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 1 pp. 47- 48, lin. 7 – 40; q. 1 p. 65, lin. 89 – 92; q. 2 p. 97, lin. 97 – 1.

materia prima sia il soggetto della corruzione e della generazione.⁴³³ Ciò viene messo in evidenza da Nicola di Ockham nel caso concreto della generazione del corpo misto o composto.

Nella terza questione (165b) l'opponente presenta *in oppositum* un'obbiezione con la quale afferma che nel corpo misto - ossia nel corpo composto da vari elementi semplici – esiste una sola forma:

«formam substantialem corporalem quamcumque concomitatur sua dimensio; ergo si elementa essent in mixto secundum suas formas substantiales remissas, suas haberent dimensiones; hoc autem est impossibile, ergo non potest ibi esse nisi forma una. Sed una forma non agit in suum subiectum; ergo non erit ibi actio et passio et ita nec corruptio».⁴³⁴

Una tale affermazione permette all'autore di elaborare, in risposta all'obbiezione mossagli, una lunga digressione relativa al tema della *mixtio* nei suoi due aspetti o momenti complementari, al suo tempo molto dibattuti, ossia:

1. il modo in cui l'ente misto viene formato dai diversi elementi che lo compongono e
2. il modo in cui gli elementi permangono nel ente misto, dopo che esso è stato formato.⁴³⁵

In particolare è analizzando il secondo dei due aspetti che Nicola di Ockham manifesta la propria convinzione in merito alla presenza di più forme sostanziali tanto nei corpi inorganici quanto nei corpi organici.⁴³⁶ Ogni elemento inoltre, nel medesimo tempo in cui contribuisce a creare la forma sostanziale del composto, conserva la propria forma, anche se inferiore, imperfetta o incompleta e non ancora specifica, però sicuramente positiva. Una tale idea non fa altro che confermare quanto detto precedentemente dall'autore stesso, giacché la formazione di un corpo misto o composto si realizza per mezzo della generazione dei corpi elementari.

⁴³³ *Ibidem*, q. 1 p. 21, lin. 34 - 35; q. 1 p. 23, lin. 62 – 63; q. 1 p. 37, lin. 16 – 17; q. 1 p. 52, lin. 16 – 20; q.4 p. 178, lin. 4 – 5.

⁴³⁴ *Ibidem*, q. 3 p. 116, num. 7: «la sua dimensione è equivalente a qualunque forma sostanziale corporale; quindi se gli elementi si trovassero nel corpo misto secondo le forme sostanziali che gli sono state date, avrebbero le sue dimensioni; ciò però è impossibile, quindi in esso non può esserci se non un'unica forma. Ma una sola forma non agisce nel suo soggetto; quindi non ci saranno in esso azione e passione come neppure corruzione». La traduzione in italiano è nostra.

⁴³⁵ *Ibidem*, q. 3 pp. 136 - 144, ad 7.

⁴³⁶ *Ibidem*, q. 3 pp. 141 - 144.

«sic etiam patet iam quod formae substantiales elementorum [*in mixtionis generatione*] non sunt omnino corruptae nec sunt in completa actualitate, sed medio modo».⁴³⁷

Nicola di Ockham anche quando analizza il primo aspetto del tema della *mixtio* afferma la propria posizione a favore della dottrina della pluralità delle forme sostanziali. Egli, a sostegno del proprio pensiero, riporta una *positio famosa quorundam antiquorum*, secondo la quale nella generazione di un ente misto opera la virtù del corpo celeste, che corrompe la forma specifica di un qualunque genere di elemento, come per esempio la terra. Poiché però il genere è comune a due specie di elementi differenti, quello semplice e quello misto o composto, allora la sostanza corporea non sarà quella celeste, ma ci saranno due generi di sostanza, una propria del corpo semplice e una propria del corpo misto o composto.⁴³⁸ E poiché la corruzione di un corpo non è altro che la generazione di un altro corpo e viceversa,⁴³⁹ ne consegue che quando la forma specifica della terra si corrompe divenendo la potenza del genere, quella stessa potenza dà vita alla *forma mixti* ossia del composto. Da ciò quindi, secondo Nicola, si generano i quattro elementi, ciascuno dei quali si trova anche nell'altro in potenza, ad esclusione però della tensione delle forme proprie di ciascuno di essi ad una *proportio media* o alla *dimensio* della stessa materia. L'estensione della materia infatti si accresce in quanto essa, *sub forma generis*, è illimitata e proprio per questa ragione può diventare maggiore o minore a seconda dell'esigenza della forma che si viene a generare. E così, allo stesso modo, si generano sia gli elementi sia la *forma mixti*, poiché soltanto gli elementi sono *priora natura non tempore*.⁴⁴⁰

Parlando invece più concretamente degli esseri viventi – in particolare dell'uomo – Nicola di Ockham ammette l'esistenza di una forma corporale

⁴³⁷ *Ibidem*, q. 3 p. 141, lin. 45 – 46: «in questo modo sembra anche che le forme sostanziali degli elementi nella generazione del corpo misto non siano del tutto corrotte né in completa attività, ma in una via di mezzo». La traduzione italiana è nostra. Cfr. della stessa questione p. 142 lin. 64 – 81, p. 143 lin. 84 – 93, pp. 143 – 144 lin. 95 – 10.

⁴³⁸ *Ibidem*, q. 3 p. 140, lin. 25 – 30. Cfr. ROGERUS BACON, *Opus tertium*, London 1859, p. 160 c. 44: «incipit substantia corporea non caelesti, quae est communis elemento et mixto, et omnibus generabilibus».

⁴³⁸ ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, Leiden 1986, liber I c. 3 (t. 17).

⁴³⁸ *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 3 p. 140, lin. 30 – 40.

⁴³⁸ *Ibidem*, q. 4 p. 160, lin. 86 – 00. Si vedano anche sempre nella q. 4 p. 164, lin. 80 – 82 e pp. 178 – 179 lin. 18 – 21, mentre nella q. 1 p. 53 ad 1: «generatio a substantia corporea non caelesti, quae est communis elemento et mixto, et omnibus generabilibus».

⁴³⁹ ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, Leiden 1986, liber I c. 3 (t. 17).

⁴⁴⁰ *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 3 p. 140, lin. 30 – 40.

imperfetta, destinata a perfezionarsi per mezzo dell'anima, la quale è invece la forma completa.

«corpus humanum conformitatem habet ad animam humanam rationalem, sicut perfectibile ad suam perfectionem, secundum quod convenit et possibile est. Cuius signum est quod corpus humanum alterius est figurae naturaliter quam corpora aliorum animalium (...) sicut omnes animae humanae perficientes corpora humana».⁴⁴¹

A tal proposito nella prima questione (q. 165) ci si imbatte in un caso significativo: nel *corpus quaestionis* l'autore riporta un'obiezione mossa da Tommaso d'Aquino contro la dottrina di Pietro Lombardo.⁴⁴² Mentre però San Tommaso dice che

«forma humana potest deficere ab hac materia quae ei subicitur, alioquin corpus humanum corruptibile non esset»,⁴⁴³

Nicola sostituisce la seconda parte della frase (*alioquin... non esset*) con *aliter non esset corruptibilis*. Questo perché per Tommaso la *forma humana* è l'anima, oltre la quale non esiste altra forma nell'essere umano, mentre Nicola, eliminando volontariamente l'espressione *corpus humanum*, lascia intendere che secondo lui il corpo umano non è semplicemente materia, ma anche forma umana – oltre ovviamente alla forma specifica del corpo umano che è l'anima –, la quale è corruttibile nel momento in cui non è stata ancora informata dall'anima.

Anche relativamente a questo aspetto, Nicola di Ockham rimane fedele alla tradizione della scuola francescana, potendolo considerare in questo caso specifico della *forma corporeitatis* come una sorta di precursore di Giovanni Duns Scoto.⁴⁴⁴ Tuttavia Nicola non si mostra d'accordo con la dottrina di Duns

⁴⁴¹ *Ibidem*, q. 4 p. 160, lin. 86 – 00: «il corpo umano è conforme all'anima umana razionale, così come è perfettibile alla sua perfezione, secondo ciò che è conveniente ed è possibile. Segno di ciò è che il corpo umano di uno ha naturalmente la stessa struttura dei corpi degli altri animali (...) così come tutte le anime umane perfezionano i corpi umani». La traduzione in italiano è nostra.

Si vedano anche, sempre nella quarta questione, le pagine 164 lin. 80 – 82 e le pagine 178 – 179 lin. 18 – 21, mentre nella prima questione la pagina 53 ad 1.

⁴⁴² *Ibidem*, q. 1 p. 24, lin. 83 – 87.

⁴⁴³ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I q. 119 a. 1 in corp.

⁴⁴⁴ DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, op. cit., IV d. 11 q. 3 n. 25 – 27.

Scoto relativa alla presenza delle forme elementari nel corpo misto o composto, che lo stesso Scoto, seguendo l'Aquinate, negherà.

XIII. 5. LE *RATIONES SEMINALES*

Legata alla dottrina delle forme sostanziali è la discussione intorno alle *rationes seminales*, che nasce dall'applicazione alle serie corporali della teoria della pluralità delle forme e della materia prima.

San Bonaventura riteneva che la materia prima non fosse una pura passività caratterizzata dalla disposizione attitudinale a ricevere le forme, con le quali tende ad unirsi per costituire, insieme ad esse, corpi di una determinata naturalezza. Egli piuttosto concepiva la materia prima come avente già dentro se stessa queste forme nello stato di *rationes seminales*, le quali quindi si troverebbero di per se stesse dentro la materia, come un principio incompleto che però ha una virtù attiva.

Nicola di Ockham non solo accetta questa tesi bonaventuriana, ma la fa sua seguendola minuziosamente e impiegando lo stesso metodo usato dal Dottor Serafico. Egli, nel suo *Commento alle Sentenze* - così come aveva fatto Bonaventura - dopo avere esposto tre differenti opinioni dei filosofi concernenti l'origine delle forme nei corpi, constata l'esistenza delle ragioni seminali e ne stabilisce i principi generali.⁴⁴⁵ Nicola, infatti, avvalendosi dell'autorità della Sacra Scrittura e in particolare del libro della Genesi in cui si dice «che la terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie»,⁴⁴⁶ sostiene che necessariamente debbano esistere delle *potentiae activae* all'interno della materia che, riferendosi esplicitamente ad Agostino, chiama *rationes seminales*. E aggiunge che

«tenendum est igitur quod in prima creatione mundi indidit Deus materiae rationes seminales omnium fiendorum et agenti creato sive naturae dedit potentiam, ut posset eas educare ad actum».⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ NICOLAUS DE OCKHAM, *Sent.*, op. cit., II d. 7 a. 2 q. 4 in corp. Cfr. BONAVENTURA, *Sent.*, op. cit., II d. 7 pars 2 a. 2 q. 1 in corp.

⁴⁴⁶ Gen. 1, 11.

⁴⁴⁷ NICOLAUS DE OCKHAM, *Sent.*, op. cit., II d. 7 a. 2 q. 4 in corp., f. 64rb: «si deve dunque sapere che nella prima creazione del mondo Dio introdusse nella materia le *rationes seminales* di tutte le cose create e diede la potenza al creato agente o se si vuole alla natura, affinché potesse formarle all'atto». La traduzione in italiano è nostra.

Successivamente l'autore - ispirandosi chiaramente all'opera di San Bonaventura, da cui attinge non solo la struttura, ma anche i concetti - si dedica in maniera specifica allo studio del *semen* e delle *rationes seminales*, che definisce con le seguenti parole:

«*semen est causa materialis cum potentia activa incompleta; unde semen non dicitur nisi materia habens in se principium activum (...). Semen ergo nominate et continet ista duo, scilicet materiam et quondam vim vel formam incompletam quae, secundum aliquos, mota movet et fit actus. Ista vero potentia activa dicitur ratio seminalis*».⁴⁴⁸

Nicola affronta il problema delle *rationes seminales* anche nella seconda questione disputata *De traductione humanae naturae a primo parente* (q. 165a) in cui continua a seguire lo stesso schema di Bonaventura, procedendo a partire dalla domanda

«*utrum aliquid de alimento transeat in veritatem humanae naturae per actum generative*».⁴⁴⁹

Sebbene i due autori giungano a soluzioni differenti in merito alla provenienza del *semen* (Nicola sostiene che esso derivi *ex superfluo nutrimenti*, Bonaventura invece *ex humido radicali*), sono invece perfettamente d'accordo per ciò che concerne l'esistenza delle *rationes seminales* e la loro funzione nella formazione del corpo umano. Entrambi inoltre concordano nel rifiutare la dottrina - comune a Ugo di San Vittore e a Pietro Lombardo⁴⁵⁰ - secondo cui il corpo umano sia costituito unicamente dalla particella della materia che viene trasmessa per mezzo della generazione, dimostrando invece che questa materia ha una *ratio seminalis* «*seu potentia activa convertendi ad se aliam materiam*»⁴⁵¹

⁴⁴⁸ *Ibidem*, II d. 18 a. 1 q. 1 in corp., f. 80va: «il seme è la causa della materia insieme alla potenza attiva incompiuta, da ciò si definisce il seme la materia avente in sé il principio attivo (...) Il seme quindi comprende queste due, ossia la materia e qualche volta la forza o la forma incompiuta che, secondo alcuni, mette in movimento ciò che si muove e produce l'atto. In realtà questa potenza attiva viene chiamata *ratio seminalis*». La traduzione italiana è nostra.

Cfr. BONAVENTURA, *Sent*, op. cit., II d. 18 a. 1 q. 2 - 3.

⁴⁴⁹ *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 2 p. 69, lin. 4 - 5; Cfr. BONAVENTURA, *Sent*, op. cit., II d. 30 a. 3 q. 1: «*utrum aliquid transeat in veritatem humanae naturae per actum generativae*».

⁴⁵⁰ HUGO DE S. VICTORE, *De sacram. christ. fidei*, op. cit., I pars 6 c. 37; PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata 1971 - 1981, II d. 30 c. 14 n. 2.

⁴⁵¹ NICOLAI DE OCKHAM, *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 1 p. 28, lin. 38- 41.

XIV. LA MATERNITÀ ATTIVA DI MARIA

Nel loro insieme le questioni disputate *De traductione humanae naturae a primo parente* di Nicola di Ockham partono da una prospettiva antropologica per giungere a quella cristologica. Esse, infatti, sono orientate alla dimostrazione della natura umana di Cristo e per questa ragione, Nicola affronta il problema della maternità attiva di Maria. Questo tema, di contenuto squisitamente teologico e nel quale l'autore segue ancora una volta la corrente tradizionale dei maestri dell'Ordine al quale egli stesso appartiene, concerne il grado di partecipazione di Maria nella generazione umana di Cristo.

I teologi francescani sostenevano che Maria, in quanto madre in senso pieno e vero di Gesù Cristo, collaborò attivamente con lo Spirito Santo nella generazione del Figlio.⁴⁵² Questa posizione dei maestri francescani si trova però in netto contrasto con la concezione aristotelica della generazione, secondo la quale la donna avrebbe una funzione puramente passiva e recettiva nella trasmissione della vita al proprio figlio.⁴⁵³

Per Nicola di Ockham la maternità di Maria non è altro che il risultato dell'azione congiunta dello Spirito Santo e della fecondità naturale della Vergine, nella quale esiste una potenza attiva naturale che, in alcuni momenti della generazione, viene sublimata dall'azione dello Spirito Santo.

Egli, in un primo momento, si occupa di questa tematica in maniera ampia e attenta - come d'altronde generalmente facevano anche gli altri teologi della Scolastica - al principio del suo commento al libro terzo delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, all'interno della trattazione del mistero del verbo incarnato. L'autore introduce la tematica trattata dimostrando, dal punto di vista sia filosofico sia medico, che esiste una partecipazione della donna nella generazione dei propri figli. I filosofi infatti ritengono che, nella generazione dei suoi figli, la donna abbia l'unico compito di offrire passivamente la materia (*sanguis menstruus*), mentre la parte attiva viene svolta dal seme maschile.

⁴⁵² ALESSANDRO DI HALES, *Summa Theologica*, op. cit., III n. 66 in corp.; BONAVENTURA, *Sent.*, op. cit., III d. 4 a. 3 q. 1; DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, op. cit., III d. 4 q. un.

⁴⁵³ ARISTOTELES, *De generatione animalium*, Bruges - Paris 1966, I c. 2 lin. 20 - 22; THOMAS, *Sent.*, op. cit., III d. 3 q. 2 a. 1.

Nicola dice chiaramente che anche nel caso della generazione del Cristo, la Vergine Maria

«ministravit de sanguine purissimo tantum sicut exigebatur, ut posset formari corpus prolis; sed illa formatio virtute Spiritus Sancti subito facta est; ita quod virtus Dei fecit totum, quod in aliis conceptibus fuit virtute patris. Unde patet quod vere mater est et vere cooperata est quidquid debet mater cooperari, licet non cooperata fuerit in ipsa subita facta formatione a Spiritu Sancto».⁴⁵⁴

Dal punto di vista medico invece la materia necessaria per la generazione della prole non viene fornita tutta dalla madre, ma anche dal seme paterno ed è per questa ragione che, nel caso della generazione del Verbo incarnato, la Vergine coopera con lo Spirito Santo e insieme danno vita al corpo di Gesù Cristo.

«Mater Christi, per virtutem sibi datam, fuit cooperata virtuti infinitae formanti illud corpus subito, quantum naturaliter potest in cooperationem instantaneam. Et hoc est propter maximam actualitatem a parte agentis et nullam resistantiam a parte medii».⁴⁵⁵

Egli conclude la propria trattazione conciliando il pensiero filosofico con quello medico, dicendo che

«verissime fuit mater, cum quidquid sit de necessitate generationis ex parte matris inveniatur in ipsa excellentissime, tam secundum opinionem philosophorum quam medicorum».⁴⁵⁶

Alla luce di quanto detto si può quindi affermare con certezza che per Nicola di Ockham Maria, in quanto vera madre di Gesù Cristo, nel processo di generazione del proprio figlio contribuì in maniera del tutto naturale e attiva

⁴⁵⁴ NICOLAUS DE OCKHAM, *Sent.*, op. cit., III d. 4 q. 5 a. 1 in corp: «fornì soltanto il sangue purissimo, così come si richiedeva affinché potesse formare il corpo del figlio, ma quella creazione venne compiuta in un istante per virtù dello Spirito Santo, così che la virtù di Dio fece tutto ciò che negli altri feti avvenne per virtù del padre. Da ciò è chiaro che è madre realmente e che collaborò realmente a qualunque cosa cui la madre deve collaborare, sebbene non aveva collaborato nella stessa creazione operata all'improvviso dallo Spirito Santo». La traduzione in italiano è nostra.

⁴⁵⁵ *Ibidem*: «la madre del Cristo, per mezzo della virtù concessale, in un istante cooperò con la virtù infinita che forma quel corpo, per quanto naturalmente si può nella cooperazione istantanea. E ciò possibile a causa della massima attuazione della parte agente e della non resistenza della parte media». La traduzione in italiano è nostra.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, a. 3 in corp.: «senza dubbio alcuno è stata la madre, poiché vi è qualcosa della necessità della generazione che dipende dalla madre che si trova in essa in maniera molto eccellente, secondo l'opinione tanto dei filosofi quanto dei medici».

all'operato dello Spirito Santo, preparando e somministrando la carne necessaria per la formazione del corpo del Cristo, mediante le proprie capacità naturali. Allo stesso tempo però ella collaborò alla formazione del corpo del Verbo incarnato anche per mezzo della virtù sovranaturale che le era stata conferita.

Nelle questioni disputate *De traductione humanae naturae a primo parente*, invece, l'autore tratta solo incidentalmente il tema della maternità attiva di Maria e lo fa nella quinta questione (q. 165d), all'interno della trattazione inerente la convenienza che il Verbo divino prenda la propria carne da quella di Maria. Anche se in quest'opera Nicola non dedica molto spazio al problema in questione, appare evidente la sua intenzione di presentare la Vergine in cooperazione attiva con lo Spirito Santo.⁴⁵⁷

⁴⁵⁷ *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 5 p. 205 ad 3: «primo sciendum est qualiter illa caro (assumpta) praeexistebat in ea (in Virgine); et secundo qualiter assumpta, quia illud argumentum continet magnam difficultatem».

XV. LA PROSPETTIVA CRISTOLOGICA

Come in parte già si è avuto modo di constatare, il tema affrontato da questo gruppo di questioni disputate è quello del problema della dimensione creaturale, il quale nasce e si sviluppa intorno ai temi fondamentali del peccato originale e della resurrezione finale, questioni alle quali, com'è noto, i teologi scolastici dedicavano particolare attenzione, tentando di dare loro una soluzione. Il punto di partenza di questa discussione, diretta e sostenuta da Nicola di Ockham, è un concetto di marcato tono scolastico, ossia quello della *veritas humanae naturae*. In questo modo l'autore si occupa di un problema al suo tempo molto attuale e discusso, al quale egli dedica le prime due questioni delle *Quaestione disputate De traductione humanae naturae a primo parente*.

Riguardo alla prima tematica, ossia quella relativa al peccato originale, i teologi scolastici sostenevano che, ammesso che il peccato di Adamo sia imputabile ad ogni essere umano che entra a fare parte di questo mondo, in quanto «come per colpa di un uomo solo il peccato entrò nel mondo e a causa del peccato la morte e così la morte si estese a tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato»,⁴⁵⁸ allora, bisogna supporre che tutti gli uomini eravamo in Adamo quando egli peccò. Ciò implica che ogni essere umano eredita da Adamo *qualcosa (res)* nella sua componente naturale- in quanto l'anima viene creata direttamente e individualmente da Dio - responsabile della trasmissione del suo peccato originale. La preoccupazione dei teologi era quella di sapere cosa fosse questa *res*, dal momento che non sembrava loro possibile che la natura di ogni uomo potesse, nella sua totalità, contenersi in Adamo né procedere da lui. Essi erano tutti d'accordo nel sostenere che questa *res* doveva essere una costante comune a tutti gli uomini che riguarda la vera costituzione naturale dell'essere umano, ossia la *veritas humanae naturae*, anche se non si mostravano unanimi sulle componenti reali di questa *veritas naturae*. Tommaso d'Aquino, per esempio, sostiene che

⁴⁵⁸ Rom. 5, 12.

«pertinet ad veritatem humanae naturae quidquid est de constitutione naturae ipsius».⁴⁵⁹

L'altra questione si riferisce alla resurrezione. Tra il corpo resuscitato e quello che lo ha preceduto in vita vi è un'identità numerica, cambiano invece il modo e la condizione. Il corpo dell'uomo, infatti, subisce continuamente una trasformazione graduale e le sue parti non sono tutte ugualmente importanti. Deve esistere, quindi, una costante immutabile che, a partire da Adamo, si trova nel corpo dell'uomo che non solo riguarda la sua propria integrità essenziale, ma resusciterà dopo la morte. Essa non è altro che la *veritas humanae naturae*.⁴⁶⁰

A mettere in questione il reale conseguimento e comprensione del concetto di *veritas humanae naturae* è stato Pietro Lombardo, il quale suscitò l'attenzione dei suoi commentatori obbligandoli, nel momento in cui commentavano le sue sentenze, a pronunciarsi in merito alla *veritas naturae*, dando vita ad una vera e propria controversia scolastica. La maggior parte dei commentatori, tra cui San Bonaventura, affrontano il problema della *veritas naturae* nel secondo libro (*distintio* 30) del proprio *Commento alle Sentenze*, in seno alla trattazione della trasmissione del peccato originale. Altri commentatori, come Dun Scoto, se ne occupano nel quarto libro (*distintio* 44) quando affrontano il problema della condizione dei corpi resuscitati. Altri ancora invece, come San Tommaso, affrontano il problema in entrambi i libri.

Al problema vennero date soluzioni diverse dai diversi commentatori. Sebbene i commentatori fossero tutti d'accordo nel credere che la *veritas humanae naturae* sia un elemento costitutivo della naturalezza dell'uomo e, in quanto tale, inerente e perenne in essa, tuttavia – come si è già detto – non tutti concordavano sugli elementi che integrano questa *res* costitutiva. Si vengono a delineare in questo modo tre correnti di pensiero che fanno capo a tre grandi pensatori, alle quali generalmente gli altri autori – come anche Nicola di Ockham – riconducono il proprio pensiero.

La prima, che fa capo a Pietro Lombardo, sostiene che la *veritas naturae* dell'uomo consista solamente nella materia che ogni uomo riceve da

⁴⁵⁹ THOMAS, *Sum. Theol.*, op. cit., I q. 119 a. 1 in corp. Cfr. THOMAS, *Sent.*, op. cit., IV d. 44 q. 1 a. 2 in corp.: «aliquid dicitur esse de veritate humanae naturae, quia proprie pertinet ad esse humanae naturae; et hoc est quod participat formam humanae naturae».

⁴⁶⁰ BONAVENTURA, *Sent.*, op. cit., II d. 30 a. 3. q. 2 in corp.

Adamo per mezzo dei propri genitori. Essa si moltiplica in maniera indipendente e miracolosa in ogni uomo fino al raggiungimento della completa e perfetta quantità dell'individuo. Come prova di tutto ciò viene portato l'esempio del bambino che muore appena nato: secondo la teologia cattolica, nel momento in cui un bambino resuscita è pienamente formato e il suo corpo è come quello di un uomo di trent'anni, età in cui si acquista la perfezione fisica. Allo stesso modo la sostanza aumenta e si moltiplica *in se*, in maniera indipendente e senza aiuto esterno. Il cibo, secondo Pietro Lombardo, si trasforma in carne umana, ma non nella porzione di materia esistente già nel corpo di Adamo, esso serve solo per mantenere e conservare il corpo. Quindi, resusciterà solamente la parte originale, ossia la *veritas naturae* generatasi in Adamo e moltiplicatasi individualmente in tutti gli altri uomini.

La seconda corrente di pensiero invece prende le mosse da Bonaventura, il quale sostiene che la porzione di carne ereditata da Adamo costituisca principalmente, ma non esclusivamente, la *veritas humanae naturae* e che l'alimento si mescoli con questa porzione di carne per diventare una sola cosa e formare, anche se in maniera secondaria, la *veritas humanae naturae*. Egli sostiene inoltre che la porzione di carne che l'uomo eredita da Adamo non sarà la sola a resuscitare, ma con essa resusciterà anche la carne proveniente dall'alimento. Di quest'ultima però resusciterà soltanto la parte che era stata necessaria per il raggiungimento della quantità perfetta dell'individuo.

La terza corrente infine si ispira a Tommaso d'Aquino ed è sostenuta dalla maggior parte dei teologi. Quest'ultima potrebbe essere definita come una corrente di pensiero "conciliante" in quanto si fonda sulla credenza che la porzione di carne ereditata da Adamo e quella proveniente dall'alimento formino una sola cosa e compongano nella stessa misura la *veritas humanae naturae*. Esse quindi, resusciteranno entrambe.

Nicola di Ockham, in quanto baccelliere, commentò le *Sentenze* di Pietro Lombardo e quindi non poté esimersi dall'espone la propria opinione in merito alla tematica allora tanto dibattuta, la quale risultò confacente alla terza corrente di pensiero seguita e sostenuta da Tommaso e dalla maggior parte dei teologi del suo tempo poiché maggiormente conforme alla dottrina filosofica, medica e teologica di S. Agostino.⁴⁶¹ Egli però, divenuto maestro reggente

⁴⁶¹ NICOLAUS DE OCKHAM, *Sent.*, op. cit., II d. 30 a. 3 q. 1.2.

all'università di Oxford, tornò ad occuparsi del problema e, nelle prime due questioni disputate *De traductione humanae naturae a primo parente* (q. 165 e 165a), analizza e discute il tema della *veritas humanae naturae* dal punto di vista teologico (*in ordine ad incorruptionem et immortalitatem*), filosofico (*caro secundum speciem*) e medico (*humidum radicale*).

Affronta i temi dell'*incorruttibilità* di Adamo, dell'*uguaglianza energetica* degli elementi che compongono l'organismo (in quanto base dell'*incorruttibilità*) e della *veritas humanae naturae*, non per esaminare il tema del peccato originale né quello della resurrezione (come facevano gli altri teologi), ma per rispondere alle obiezioni dei suoi interlocutori e, a partire da esse, tracciare e difendere la propria dottrina. Il tema dell'*incorruttibilità* inoltre è in relazione con quello del *nutrimento* (di cui si occupa la seconda questione) e della sua incidenza nella *veritas humanae naturae* ereditata da Adamo; dell'*humidum nutrimentale* e dell'*humidum radicale*, dal cui equilibrio o squilibrio dipendono la conservazione o corruzione del corpo umano.

Egli, partendo dalla *veritas humanae naturae*, giunge alla persona di Cristo, per mostrare la sua appartenenza alla nostra vera carne e quindi, la sua discendenza da Adamo, che rende umana la sua natura. La *veritas humanae naturae*, infatti, essendo comune a tutti gli esseri umani, vincola Cristo al primo uomo.

Il suo fine è quello di dimostrare che ogni uomo *secundum corpulentam substantiam* (q. 1 p. 9 n. 18) discende da Adamo e di conseguenza anche Cristo ha la stessa discendenza.

Quella di Nicola è una nuova e originale impostazione del problema cristologico che probabilmente, secondo l'Alarcón, lo ha spinto a invertire premeditadamente l'ordine tradizionale delle prime due questioni (q. 165 e 165a).⁴⁶² Gli autori, infatti, che hanno trattato il tema della *veritas humanae naturae*, per lo più solevano farlo in due questioni, nella prima delle quali indagavano la possibilità che l'alimento ingerito si trasformasse nella stessa carne che costituisce la vera natura dell'uomo, nella seconda invece si chiedevano se il seme, sul quale si fonda la vera natura dell'individuo, discende da Adamo o dal superfluo dell'alimento, vale a dire da quella parte dell'alimento che seppur ingerita e parzialmente digerita non ha in alcun modo

⁴⁶² *Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., p. 61 (Introducción).

contribuito a formare il corpo dell'uomo. Quest'ordine secondo cui veniva presentato e studiato il problema era un ordine logico in quanto se il seme proviene dal superfluo dell'alimento convertitosi in carne, si presuppone che prima di ogni altra cosa sia avvenuta una tale conversione.

Nicola però inverte tale ordine per meglio raggiungere lo scopo che si prefigge. Egli infatti intende verificare la possibilità che il Verbo si è fatto uomo prendendo la carne umana dalla stirpe di Adamo. Per questo motivo, prima di ogni altra cosa si accerta che la *veritas naturae* degli uomini deriva da Adamo, che è lo stesso che sapere se il seme, costitutivo della *veritas naturae* di ogni uomo, ha relazioni con la carne di Adamo (q. 165). Successivamente si accerta se l'alimento contribuisce allo sviluppo di questo seme convertendosi nella *veritas naturae* dell'individuo fino a raggiungere la piena quantità nell'uomo completo e perfetto. La risposta sarà affermativa (q. 165a).

Da queste due prime questioni si evince dunque che la *veritas humanae naturae* proviene da Adamo e gli uomini, partecipando di essa, sono uniti ad Adamo da un legame di parentela e da lui ricevono la *veritas naturae* mediante la generazione (il seme). Si presenta però una difficoltà, legata al fatto che sembrerebbe che esistono esseri umani che non godono di tale legame di parentela con Adamo o in quanto non discendono da lui per via generativa, come nel caso di Eva o di Gesù Cristo, oppure perché presentano una dissomiglianza fisica molto grande con lui, come nel caso dei mostri. Casi come questi potrebbero indurre a dubitare della veridicità della trasmissione della *veritas naturae* esistente in Adamo a tutti gli esseri umani che popolano la terra, quindi anche a Cristo che però non discende da Adamo per mezzo della potenza attiva (il seme). Nicola fa fronte a tale difficoltà e per superarla elabora e discute la quarta questione (q. 165c) nella quale, pensando a Cristo, mette in evidenza l'impossibilità dell'esistenza di un qualunque essere umano che non discenda da Adamo.⁴⁶³ Questa questione quindi funge da collante tra quella precedente, che è di carattere generale e quella successiva, che si concentra invece sulla persona del Cristo (a cui l'autore dedica la quinta e la sesta questione).

Dimostrato quindi che tutti gli uomini appartengono alla stirpe di Adamo, padre primo e comune, Nicola si domanda se anche Cristo rientri in

⁴⁶³ *Ibidem*, q. 4 p. 145 arg. 1; p. 147 arg. 8; pp. 149 - 150 arg. 11 - 13; p. 151 arg. 16.

questa regola generale, dal momento che partecipa della natura umana dell'uomo anche se non la ha ricevuta attraverso la generazione comune, così come tutti gli altri uomini. A questo problema dedica le ultime due questioni dell'opera, in cui studia il duplice aspetto del mistero dell'incarnazione, come generalmente facevano gli autori scolastici che commentavano il terzo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, e cioè la *convenienza* e la *possibilità* dell'incarnazione del Verbo divino. Egli studia quattro tipologie di convenienza (*convenientia*) presentandole come interrogativi cui dà una risposta affermativa: quella per cui il Verbo assume la carne umana, che è la carne della stirpe di Adamo e quella per cui prende la carne di una vergine che non è una qualunque vergine, ma la Vergine Maria (q. 165d).⁴⁶⁴

Successivamente si occupa della possibilità (*possibile*) e si domanda cosa si intenda per “incarnazione del Verbo”, in quale modo si intenda la “unione” che si crea nell'incarnazione e come l'incarnazione sia confacente ai diversi modi dell'unione naturale (q. 165e).⁴⁶⁵

Ancora una volta Nicola non segue l'ordine tradizionale seguito dagli altri autori che affrontano le medesime tematiche. Questi ultimi, infatti, si occupano della convenienza e della possibilità come di due aspetti dell'incarnazione, iniziando dall'analisi della possibilità per giungere, come una deduzione, alla dimostrazione della convenienza.⁴⁶⁶ Egli agisce anche stavolta spinto da ragioni metodologiche, ossia potere collegare l'origine da Adamo sia del Cristo-uomo sia di tutti gli altri uomini. Nella quarta questione infatti l'autore, con l'intento di dimostrare la discendenza di tutti gli uomini da Adamo, adduce delle motivazioni di convenienza. Nella questione successiva, si prefigge l'obiettivo di dimostrare che anche l'incarnazione del Verbo è radicata nella stirpe di questo padre comune e, per fare ciò, parte dalla dimostrazione della convenienza. Nella sesta questione infine dimostra la possibilità. In questo modo di procedere si può scorgere la precisa intenzione di Nicola di Ockham: unire l'origine umana di Cristo a quella di tutti gli altri mortali, nella convenienza di una discendenza comune da Adamo.

Egli infatti inizia il *corpus quaestionis* dichiarando:

⁴⁶⁴ *Ibidem*, q. 5 pp. 191 – 203, paragrafi A e D.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, q. 6 pp. 231 – 235, paragrafo B.

⁴⁶⁶ THOMAS, *Sent.*, op. cit., III d. 1 q. 1 a. 1 – 2; BONAVENTURA, *Sent.*, op. cit., III q. 1 a. 1 – 2.

«respondeo tunc ad quaestionem – per aestimationem ad ea quae dicebantur in praecedente quaestione– quod, quia erat conveniens, ideo erat possibile»⁴⁶⁷

ed presenta la questione dicendo

«consequenter quaerebatur utrum possibile fuit Filium Dei incarnari»,⁴⁶⁸

conferendo alla possibilità il valore di una conseguenza o di una dipendenza dalla convenienza.

Nicola quindi prima che sulla potenza assoluta di Dio, concentra la propria attenzione sulla potenza ordinata, la quale guarda piuttosto alla coerenza in relazione a tutti gli attributi divini.⁴⁶⁹

Lo scopo di Nicola è quello di mettere in evidenza il processo dinamico e logico che spiega l'apparizione tra gli uomini del Verbo divino, legato alla persona di Adamo, tramite la *veritas humanae naturae* che, partendo da Adamo e passando attraverso tutti gli uomini, raggiunge anche Cristo.

Egli, come già detto, affronta il tema della *veritas humanae naturae* non solo dal punto di vista teologico e filosofico, ma anche dal punto di vista medico (*humidum radicale*).⁴⁷⁰

All'inizio della seconda questione (p. 71 lin. 5-6) l'*opponens* afferma che gli uomini hanno contratto l'*humidum radicale* da Adamo e questo si conserva e si nutre, anche se non in eguale quantità, nello stesso modo dell'*humidum nutrimentale*. Per spiegare meglio questo concetto l'oppositore fa un esempio: quando si consuma la dodicesima parte del fluido nutritivo, si

⁴⁶⁷ *Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 6 p. 229, lin. 70 – 72: «rispondo allora alla questione – per mezzo del valore inerente a quelle cose che si dicevano nella questione precedente – che, poiché era conveniente, per questa ragione era possibile». La traduzione in italiano è nostra.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, q. 6 p. 221, lin. 3 – 4.

⁴⁶⁹ In questo contesto e conformemente al metodo impiegato da Nicola, la terza questione (q. 165b) sembrerebbe essere una questione accidentale, come l'Autore stesso precisa nell'introduzione a questa stessa questione (p. 107 lin. 4 – 8). Essa affronta le tematiche dell'incorruttibilità di Adamo e dell'uguaglianza energetica degli elementi che compongono il corpo misto o composto, che non è altro che la base di tale incorruttibilità. Questi due temi si trovano in relazione, sebbene indiretta, con quello affrontato nella seconda questione relativo al nutrimento e alla sua incidenza sulla *veritas humanae naturae* ereditata da Adamo e con i concetti di *humidum nutrimentale* e *humidum radicale*, dal cui equilibrio o squilibrio dipendono rispettivamente la conservazione o la decomposizione del corpo misto.

⁴⁷⁰ Per lo sviluppo della concezione medica dell'*humidum radicale* nella seconda metà del XIII secolo rimando a JOSEPH ZIEGLER, "Ut dicunt medici: Medical knowledge and theological debates in the second half of the thirteenth century" in *Bullettin of the history of medicine* 73 (1999), pp. 208-237.

perde anche solo una minima parte del fluido radicale e quindi, se il cibo si assimila alla *veritas humanae naturae*, la persona, anche all'età di cento anni, nel momento in cui il fluido radicale si sarà completamente consumato diventerà un *homo novus*.⁴⁷¹ Ma il *respondens* replica sostenendo che il suo totale consumo provocherebbe la morte dell'uomo (q. 2 p. 71 lin. 50-51). Nicola è d'accordo con lui e riformula il pensiero di Pietro Lombardo, secondo cui il cibo non si trasforma nella *veritas humanae naturae* ma serve a conservare soltanto il fluido radicale che ogni uomo eredita dai propri genitori e ne ostacola il consumo, per difenderne l'opinione opposta, ossia quella di S. Agostino che nel *De vera religione* sostiene che l'oggetto della trasformazione del cibo non è altro che il suo stesso consumo e ciò che da esso ne deriva. Egli ritiene che l'*humidum radicale* e l'*humidum nutrimentale* siano mescolati e uniti in un unico liquido e in un'unica *forma* che ha delle *virtutes* proprie, diverse da quelle di ognuno dei due fluidi presi singolarmente. Nel momento in cui il fluido radicale si sarà completamente consumato, l'uomo non sarà più la stessa creatura quale era alla nascita. Infatti, il processo di nutrizione non può in alcun modo ristabilire l'*humidum radicale* che si è consumato durante il corso della vita. Ma il suo totale esaurimento provocherà la morte dell'individuo in quanto il cibo assimilato alla *veritas humanae naturae* non ha il potere di trasformare la materia originale ma solo quello di mutare il cibo nell'essenza del corpo, il quale verrà lentamente indebolito da questa stessa attività di trasformazione (*calor naturalis*).⁴⁷²

⁴⁷¹ *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 2 p. 71, lin. 46-49: «ponamus ergo, gratia exempli, quod cum deperditur una uncia de humido nutrimentali, deperdatur unus scrupulus de humido radicali; et ita antequam veniret homo ad aetatem maturam, sequeretur quod totum deperderetur, et ita quod homo sexagenarius vel centenarius esset novus homo».

⁴⁷² *Ibibem*, q. 2 p. 86, lin. 30-40.

XVI. CONCLUSIONES

Este sucinto análisis de algunos de los escritos de Nicolás de Ockham ha permitido constatar que Nicolás, en sus escritos, se mueve en la línea, ya marcada y seguida por sus predecesores de la cátedra de teología de Oxford, aunque también de París, del pensamiento agustiniano, que será un elemento distintivo de la Escuela franciscana. En Oxford uno de los mayores exponentes de esta corriente, junto a Roger Marston y Juan Peckham, es, precisamente, Nicolás de Ockham.

Éste se muestra, durante la elaboración de su pensamiento, como un seguidor ferviente de la Escolástica tradicional, presente en la Escuela franciscana a la que pertenece, en consonancia con la ortodoxia más rigurosa.

La orientación doctrinal de la Escuela franciscana, como hemos visto, queda bien definida en la condena pronunciada el 29 de octubre de 1284 por parte del franciscano Juan Peckham contra algunas innovaciones tomistas,⁴⁷³ así como en la carta que éste mismo envió el 30 de abril de 1286 al obispo de Lincoln, Oliverio Sutton.⁴⁷⁴ En esta carta, Juan Peckham señala claramente de forma esquemática los puntos principales que constituyen la base de las divergencias y oposiciones entre dos sistemas doctrinales: el aristotelismo, seguido por los dominicos, y el agustinismo, seguido por los franciscanos. Estos puntos de divergencia giran principalmente en torno a cuatro teorías agustinianas: las reglas eternas y la luz inconmutable (que en la Escolástica se conoce como Teoría de la Iluminación); la pluralidad de las formas sustanciales; la separabilidad de materia y forma; y las *rationes seminales*. El agustinismo conservador de Peckham será el germen de todos los desarrollos posteriores de la filosofía franciscana y de la consiguiente oposición a ciertas teorías tomistas, como el principio de individualización y la unidad de la forma.⁴⁷⁵

Los principales representantes de la Escuela franciscana de Oxford durante la última parte del siglo XIII, además de Peckham, son –como

⁴⁷³ CUP, n. 517 p. 624.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, n. 523 pp. 634 – 635.

⁴⁷⁵ LONGPRE E., "S. Augustin et la pensée franciscaine", en *La France franciscaine* 15 (1932), pp. 5 – 76.

hemos dicho- Nicolás de Ockham y Roger Marston,⁴⁷⁶ el pensamiento del cual está estrechamente relacionado con el agustinismo conservador marcado por Juan Peckham. De hecho, Adriano de Križovljan sostiene que el esfuerzo emprendido por Roger Marston, que da al agustinismo una forma más perfecta, aunque no en la posición doctrinal de Nicolás de Ockham, no se puede separar de la acción emprendida por Juan Peckham contra las teorías innovadoras de santo Tomás de Aquino y contra los contestatarios del *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare.⁴⁷⁷ Por otra parte, según Pelster, los franciscanos pueden ser considerados en Oxford como los únicos representantes del agustinismo. En el caso de Roger Marston y de Nicolás de Ockham, ello resulta evidente ante las importantísimas Cuestiones que han dejado y ante *Comentario a las Sentencias* de Nicolás de Ockham.⁴⁷⁸ En esta última obra, efectivamente, Nicolás de Ockham se muestra un gran admirador de san Agustín, al que considera la máxima autoridad de todos los Padres y Doctores de la Iglesia.

En las obras de Nicolás de Ockham que han sido leídas para la redacción de este trabajo, se ha comprobado la presencia constante de citas de las obras y de la doctrina del de Hipona, a cuya autoridad el autor se dirige de forma repetida con la intención de legitimar las opiniones propias o de deslegitimar las contrarias. De hecho, en la elaboración de sus argumentos, o bien en primer lugar expone la idea propia, e, inmediatamente a continuación, confirma su validez doctrinal mediante la autoridad de san Agustín; o bien, comienza presentando la doctrina de san Agustín para adoptarla, haciéndola propia con expresiones como: «dico ergo ad obiecta quod (...) et hoc vult Augustinus»; «dico (...) ut docet Augustinus»; «huic consonat Augustinus». En el comentario al primer libro de las *Sentencias*, por ejemplo, se lee: «(...) quod videtur per Augustinum exponentem illud (...) dico tunc quod res fuerunt in Deo ab aeterno»⁴⁷⁹, y también «sed hoc est falsum, quia secundum Augustinum (...)».⁴⁸⁰ En cambio, en la solución a la primera cuestión (q. 165) *De traductione humanae naturae a primo parente* expone por primera vez dos

⁴⁷⁶ RASHDALL H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1936, III p. 253.

⁴⁷⁷ KRIZOVLIJAN (DE) A., "Primordia scholae franciscanae et thomismus", op. cit., p. 165.

⁴⁷⁸ LITTLE A.G. – PELSTER F., *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, op. cit., p. 70.

⁴⁷⁹ NICOLAUS DE OCKHAM, *Commentarium in Sententias* (Cod. Oxford, Merton Coll. 134), I d. 36 q. 1 in corp., f. 36ra.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, I d. 17 a. 4 q. 1 in corp., f. 19ra.

opiniones, de las cuales «prima Magistri Sententiarum et Hugonis de Sancto Victore»,⁴⁸¹ a la que después refuta diciendo que «contra istam positionem Magistri videtur esse Augustinus (...) aliter etiam ad hoc posset dici quod Augustinus (...)».⁴⁸²

El lugar en el que, de la manera más inequívoca y explícita, Nicolás de Ockham reconoce la autoridad que para él reviste la figura de san Agustín y en el que también expresa la admiración que siente por él, es en el prólogo de su *Comentario a las Sentencias* (f. 2rb), donde dice claramente que «totum quod praedictum est, confirmatum est per Augustinum (...) et haec auctoritas multum movet me». Esta confesión adquiere un relieve todavía más significativo si se pone en relación con el hecho de que se encuentra escrita en las primeras páginas que elabora como teólogo.

Cuando un oponente acude a las citas de san Agustín para legitimar su doctrina, Nicolás le rebate alegando que su interlocutor las ha alterado, que no las ha interpretado bien o que no ha entendido su alcance o el sentido preciso. Se pueden encontrar algunos ejemplos en las cuestiones *De dilectione Dei*, que, al leerlas, se tiene la impresión de que Nicolás no sólo tenga siempre presente a san Agustín, sino también que quiera razonar lo más posible en los términos agustinianos y que, frente a la autoridad de san Agustín, no admita fácilmente polémica alguna.

Después de san Agustín, los autores cristianos a los que Nicolás de Ockham reconoce la autoridad y a los que cita de manera frecuente son san Anselmo -seguidor, él también, de las doctrinas agustinianas- y Hugo de san Víctor -que, en algunos puntos, como en la Teoría de la Iluminación y de las *rationes seminales*, se inspira en el pensamiento agustiniano-.

Movido por este espíritu agustiniano, Nicolás de Ockham sigue la corriente doctrinal de la escuela franciscana, mas dejándose influenciar por algún otro autor que, aún no siendo franciscano, sigue la enseñanza de san Agustín, como los dominicos Pedro de Tarantasia y Roberto Kilwardy. Sin embargo, el autor con el que se siente más estrechamente ligado, más que con cualquier otro, es con san Buenaventura de Bagnoreggio, del que resulta ser un fiel discípulo.

⁴⁸¹ q. 1 p. 19 lin. 88 – 89.

⁴⁸² q. 1 p. 22 lin. 43 – 44 e p. 23 lin. 65.

Nicolás de Ockham, efectivamente, en la elaboración de su propia doctrina, está profundamente influenciado por el pensamiento bonaventuriano: aunque no mencionado de manera explícita, continuamente hace referencia a sus doctrinas y, en particular –como se ha visto más detalladamente en el transcurso del presente trabajo-, a la concepción del amor, a la doctrina de la pluralidad de las formas, a la discusión sobre las *rationes seminales* y al concepto de *veritas naturae*.

Nicolás también utiliza mucho los textos de santo Tomás de Aquino, sobre todo la *Summa theologiae*, que usa como punto de partida para elaborar la doctrina propia, aunque añadiendo conclusiones diferentes de las que presenta el de Aquino. De hecho, Nicolás mezcla los textos de santo Tomás con los de san Buenaventura y los de Enrique di Grand, aunque sería incorrecto pensar que simplemente había compilado los escritos de estos grandes maestros de la Escolástica. Sería más apropiado decir que Nicolás de Ockham utiliza mucho de los maestros mencionados para elaborar su doctrina, aunque sin esclavizar su propio pensamiento, inspirándose frecuentemente en ellos, aunque sabiendo discernir y razonar de manera completamente independiente. Utiliza esta preciosa ayuda, reforzándola con la herencia de sus predecesores, para desarrollar una doctrina que se encuentra en perfecta continuación con la corriente de pensamiento a la que éste pertenece, el neoagustinismo, de la que resulta ser uno de los máximos exponentes.

Nicolás de Ockham vive un momento histórico particular: el de la condena parisina del 1277. El descubrimiento de Piché en lo referente a la proposición *caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia* da un resultado de no poca importancia en relación con la disertación sobre la amistad y con el hecho de que una doctrina similar había existido antes y después de la condena en el ambiente inglés en el que vive y trabaja Nicolás. Su doctrina sobre la amistad y la caridad no viene, sin embargo, influenciada en modo alguno por este acontecimiento -como hemos intentado demostrar mediante la reconstrucción de la historia de la proposición en cuestión-, sino más bien permanece relacionada con el pensamiento cristiano y más específicamente franciscano-bonaventuriano al que pertenece Nicolás de Ockham.

Su doctrina del amor arranca y se desarrolla perfectamente en el interior de la concepción estática del amor que había sido defendida por san Buenaventura y Enrique di Grand. Se coloca en neto contraste con la teoría tomista del amor, puesto que su argumentación implica una discontinuidad esencial entre el amor por sí mismo y el amor por Dios, desde el momento en que el amor en sí es solamente la causa fortuita del amor por Dios. Nicolás atiende el problema del amor en las cuestiones disputadas *De dilectione Dei*, estudiando de manera sistemática la naturaleza de las relaciones de amor entre la criatura y su Creador, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, y demuestra la primacía del amor de Dios por la criatura, sea en el orden natural, sea en el orden sobrenatural.

Parte de una visión cósmica del amor, es decir, del amor natural, de cada criatura por Dios (cuestión 16) y focaliza enseguida su atención sobre la criatura racional para demostrar cómo el amor privilegiado que ésta siente por Dios en el orden natural constituye una verdadera amistad entre la criatura racional y su Creador (cuestión 162). Del plano puramente natural pasa al orden sobrenatural mostrando cómo la *caridad* no es otra cosa que esta amistad perfeccionada y elevada a la comunión de la vida divina por medio de la gracia. Se trata de una especie de amistad que interesa no sólo a Dios, sino a todas las criaturas capaces de participar de la vida divina, y que supera con mucho cualquier otro tipo de amistad (cuestión 163). Nicolás de Ockham concluye, en fin, que esta amistad-caridad tiene como principal elemento constitutivo el amor de benevolencia, a causa del cual la criatura se siente incitada, principalmente y de manera desinteresada, a buscar el bien de su Creador (cuestión 164).

Nicolás de Ockham es, por otra parte, un defensor férreo de la doctrina de la pluralidad de las formas sustanciales, mantenida por la escuela franciscana y, desde hacía poco, colocada por Juan Peckham al frente de los ataques de las corrientes innovadoras que lideraba santo Tomás de Aquino. Nicolás, en la *Quaestio Okham contra determinationem Suttonis circa quaestionem de unitate formae* y en las *Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*, toma distancia de la doctrina de la unidad de las formas sustanciales mantenida y defendida por Tomás Sutton, haciendo evidente, una vez más, su pertenencia a la escuela franciscana y su proximidad

a la especulación bonaventuriana, a pesar de la distancia personal con los dominicos y en particular con santo Tomás de Aquino y con la corriente tomista representada en el ambiente universitario en el que vive y trabaja precisamente por Tomás Sutton. Nicolás refuta por completo las tesis expuestas por Tomás Sutton, considerando que es imposible creer en la existencia de una materia amorfa reducida a mera potencia, ya que la materia debe estar conformada de una forma inicial, a la cual, después, se unen otras formas. O que un único sujeto, en su origen, comprenda, ya sea la *forma perfectionis*, ya sea la *forma imperfectionis*. O que el ánima intelectual y sensitiva tenga el mismo origen.

Nicolás se ha mantenido fiel a san Buenaventura a la hora de afirmar, además de la pluralidad de las formas, la actualidad de la materia, la imposibilidad de la creación *ab aeterno* y la primacía del bien y de la voluntad y en las líneas generales sobre el tema de la concepción del hombre.

En relación con las doctrinas de las formas sustanciales se da, además, la discusión sobre las *rationes seminales*, que nace de la aplicación a las series corporales de la teoría de la pluralidad de las formas o de la materia prima. Nicolás, inspirándose claramente, una vez más, en las enseñanzas de san Buenaventura, sostiene que necesariamente deben existir *potentiae activae* en el interior de la materia, a las que llama *rationes seminales* en referencia explícita a san Agustín.

En las cuestiones disputadas *De traductione humanae naturae a primo parente*, Nicolás de Ockham atiende otras temáticas muy debatidas entre los teólogos de su época. Estas cuestiones parten de una perspectiva antropológica que va unida a una cristológica; por esta razón, por haber sido orientadas en pos de la demostración de la naturaleza humana de Cristo, se topan con el problema de la maternidad activa de María. Nicolás, en sintonía perfecta con el pensamiento de la Escuela franciscana a la que pertenece, sostiene que la persona de Jesucristo es el resultado de las acciones conjuntas del Espíritu Santo y de la fecundidad natural de la Virgen, en la cual existe una potencia activa natural que, en algún momento de la generación, se sublima por la acción del Espíritu Santo. María, efectivamente, en cuanto madre verdadera de Cristo, en el proceso de la generación de su propio hijo contribuyó de manera completamente natural y activa a lo obrado por el Espíritu Santo,

preparando y suministrando la carne necesaria para la formación del cuerpo de Cristo mediante su propia capacidad natural. No obstante, al mismo tiempo colaboró también en la formación del cuerpo del Verbo encarnado por medio de la virtud sobrenatural que le había sido otorgada.

Nicolás de Ockham, en otro momento y siempre en las *Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*, pone en evidencia el proceso dinámico y lógico que explica la aparición entre los hombres del Verbo divino: concedido a la persona de Adán, éste transmite la *veritas humanae naturae* que pasa a través de todos los hombres, afectando incluso a Cristo. Por esta razón atiende el problema de la *veritas humanae naturae* no sólo desde el punto de vista teológico y filosófico, sino también desde el punto de vista médico (*humidum radicale*).⁴⁸³

Ya que el tema atendido entre este grupo de cuestiones disputadas es, en definitiva, el problema de la creación del hombre y de Jesucristo, que nace y se desarrolla en torno a los temas fundamentales del pecado original y de la resurrección final, la especulación doctrinal de Nicolás de Ockham se concentra también sobre estas dos temáticas. Afirma que, desde el momento en que la porción de carne heredada de Adán y la que proviene del alimento conforman una sola cosa y componen en la misma medida la *veritas humanae naturae*, ambas resucitarán. En este caso Nicolás sigue la posición de santo Tomás, ya que está más en consonancia con la doctrina filosófica, médica y teológica de san Agustín, en tanto que se encuentra en abierto contraste con Pedro Lombardo. Éste último había atendido los temas de la *incorruptión* de Adán, de la *igualdad enérgica* de los elementos que componen el organismo (en cuanto base de la incorruptión) y de la *veritas humanae naturae* no para examinar el tema del pecado original ni el de la resurrección en cuanto tal (como hacían otros teólogos), sino para contestar a las objeciones de sus interlocutores y, a partir de éstas, marcar y defender la doctrina propia.

A la luz de cuanto ha sido analizado en el transcurso del presente trabajo, se puede deducir que Nicolás de Ockham es un exponente significativo de la corriente neoagustiniana (que, recordémoslo, había acogido algunas doctrinas aristotélicas), aun no habiendo prescindido nunca de la doctrina de san Agustín, a la que hace continuamente referencia, y de las

⁴⁸³ *De traductione humanae naturae a primo parente*, op. cit., q. 2 pp. 69 – 106.

enseñanzas de san Buenaventura. Nicolás, además, sirviéndose de las tesis y de las doctrinas de santo Tomás, no se muestra nunca en completo acuerdo con el pensamiento del maestro dominico, sino que permanece siempre fiel a la corriente de pensamiento propia de la Escuela franciscana a la que pertenece y que lidera la especulación teológica y filosófica de san Buenaventura.

APPENDICE: CATALOGO DEI MANOSCRITTI

Si riporta a continuazione la descrizione codicologica dei manoscritti a partire dai cataloghi delle biblioteche a cui si è avuto accesso.

1. *Commentarium in Quattuor libros Sententiarum*:

Assisi, Bibl. Com. 165 (s. XIV) (lib. I, II, IV).

Descrizione

a) Lectura super primum. II et IV Sententiarum.

Incipit. Utrum Deus sit substantia sive materia huius libri...

Exlicit. Et sic patent omnia.

pergam.;

f. 1a. Desunt duo quaterni. Principium comment. in primo Sent. vide in notizia supra; *explicit* in ultima quaest. dist. 45

f. 3a «possunt esse bone quia ad eundem fine».

f. 4c *Incipit.* Utrum mundum sit eternus et quod sic causa temporis...

f. 4d Creationem rerum...

f. 5a *Explicit.* Divinitur in duas partes; in prima agit de hominis conditione...

f. 37c Liber 2. Utrum res sint producte secundum principium materiale et formale...immo est impossibile. In II Sent.

f. 38a. 4. *Incipit.* Utrum debuerint sacramenta institui et videtur quod non...

f. 68c *Explicit.* Et sic patent omnia. In IV Sent.

Bibliografia

DOUCET V., *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de Frédéric Stegmüller.* Brozzi-Quaracchi 1954, 148;

SACO ALARCÓN C., “Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras” in *Antonianum* 53 (1978), p. 544;

STEGMÜLLER F., *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi I*,
Wurzburg 1947, p. 271-272 n. 552-554 (*Abbreviatio Bonaventurae*).

Assisi, Bibl. Com. 671 (s. XIV) (lib. II).

Descrizione

Secundus super sententias.

Incipit. Creationem rerum insinuans...

Explicit. Nos cum prole pia benedicat virgo Maria.

pergam.;

f. 1r scidula chart.

f. 1r «Philosophia» manu moderna.

f. 1a. Creacionem rerum insynuans...

Incipit. Queritur primum utrum mundus sit eternus. 2 an potuit fuisse eternus...

f. 73c Sed b. Franciscus propter perfectionem regule sue precepit... contra animam et regulam suam. *Explicit* liber secundus.

Tabula quaestionum in ff. 75d-76d. Comment. in II Sent. fr. Nicolai de Ockham (de Anglia), Min.

f. 73c. Alia manu. «Altissimus de terra creavit medicinam... secundum glossa istud verbum potest exponi de medicina corporali»...

f. 74d Medicina omnium in festinatione nebule... Dictum fuit in principio istius totalis libri in generali illo tremate. Altissimus...

f. 75b Deus de terra creavit hominem... Dictum fuit in principio totalis libri...

f. 75c Veritas de terra orta est... Sicut dixisse me memini in principio istius totalis libri

f. 75d Nobis cum prole pia. Benedicat virgo maria. Amen.

Anonyma principia in I, IV, II, III Sent.

f. 76v In isto libro: omnes quaterni sunt VII.

Bibliografia

DOUCET V., "Commentaires sur les Sentences, Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller" in DTC XIV/2 (1941) col. 1862;

DOUCET V., *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de Frédéric Stegmüller*. Brozzi-Quaracchi 1954, 147 e 403s;

EMMEN A., *Nikolaus von Ockham*, in LTK 7 (1962), p. 996.

GLORIEUX P., "L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle" in *AHDL* (1968), p. 80, 96, 97, 101, 119, 120, 137, 138

LITTLE A.G. – PELSTER F., *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, Oxford 1934, p. 26-27, 44-45, 225, 248;

SACO ALARCÓN C., "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras" in *Antonianum* 53 (1978), p. 544;

Cesena, Bibl. Malatestiana, Plut. 18. 3 (s. XIV) (lib. I, II, III).

Descrizione

Nicola di Ockham, *In Petri Lombardi sententias I-III* (cc. 1rA-156rB);

Incipit libro I c. 1rA: «Veteris ac nove legis et cetera. Queritur de subiecto theologie et quod sit Deus videtur. Illud est subiectum in scientia; expl quia ordinavit eam ad redemptionem nostram ut dictum est».

Explicit primus liber; Inc. tavola dei capitoli del libro I c. 47rB:

De subiecto theologie;

De causa materiali;

Utrum theologia sit scientia.

Expl. c. 49rB:

Utrum Deus voluit actum iudeorum in pane Christi. *Explicit* tituli questionum¹;

Inc. testo c. 49rB:

Agens triplex;

Appetitus multiplex;

Actus duplex;

In accione sunt duo;

Agens duplex;

Expl. c. 49vB:

Unum differt ab intellectu specie actu;

Verbum in divinis terminum dicitur².

Inc. libro II c. 51rA:

Creationem rerum insinuans et cetera;

Circa istam distinctionem queritur primo utrum mundus sit eternus.

Expl. c. 113rA:

sive prelati in omnibus quae non sunt contra animam et regulam suam.

Explicit summa secundi summarum;

Inc. tavola dei capitoli del libro II c. 113rA:

De presentia creationem rerum insinuans et cetera. Utrum mundum sit eternus;

Expl. c. 114vB:

Utrum religiosi teneantur obedire prelati suis.

Explicit tabula secundi libri summarum D. 20 q. 329;

Inc. libro III c. 115rA:

Circa principium tercii queruntur quattuor, primo queritur de
possibilitate incarnationis;

Expl. c. 154vB:

laboris presentis continuationem nobis concedat et cetera.

Explicit summa tercii libri summarum

Inc. tavola dei capitoli del libro III c. 155rB:

De prima cum venit plenitudo temporis et cetera. Queritur utrum possibile
fuerit Deum incarnari

Expl. c. 156rB:

De differentia quae est lex vetus est omnis. D. 46 questiones 247. Explicit
tabula super tertium sententiarum³.

Bibliografia

ABATE G., "Antichi manoscritti ed incunaboli dell'ex biblioteca o.f.m. conv. di
S. Francesco ora Bibl. Comunale di Sarnano" in MF 47 (1947), p. 498.

BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO, *Commentaria in quatuor libros
sententiarum magistri Petri Lombardi*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope

Florentiam, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, v. I, 1886, LXVII n. 16.
DOUCET V., "Maîtres franciscains de Paris. Supplément au Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13. siècle de M. Le Chan. P. Glorieux" in *AFH*, 27 (1934), p. 554.

SACO ALARCON C., "Nicolás de Ockham O.F.M. (m. c. 1320). Vida y obras" in *Antonianum* 53 (1978), pp. 542-544.

"Cesena. Biblioteca Malatestiana" a cura di D. FRIOLI, in *Catalogo dei manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. IV. Cesena, Fabriano, Firenze, Grottaferrata, Parma*, a cura di G. Avarucci ... [et al.], Firenze, Olschki, 1982, pp. 39-40 nr. 26.

DE ZEDELGHEM A., "Recensione a A.G. Little-F. Pelster, Oxford theology and theologians c. an. D. 1282-1302 (Oxford historical society, vol 96), Oxford, Clarendon Press, 1934" in *CF* 6 (1936), p. 89.

MOHAN G. E., *Initia operum Franciscalium*, New York, 1980.

STEGMÜLLER G., *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, Herbipoli (Würzburg), apud Ferdinandum Schoningh Bibliopolam, 1947, v. 1 (Textus), p. 143 nr. 307.

Paris, Mazarine, 925 (s. XIV) (lib. II).

Descrizione

1. Commento al secondo libro delle Sentenze.

Il commento è difettoso;

Incipit: «Tamen necessitas effectus ex necessitate»;

Explicit: «Contra regulam suam. – Explicit liber secundus Sententiarum».

Dopo si trova la tavola delle questioni.

2. Commento anonimo sui Profeti minori.

Incipit: «Stabat more super XII boves...».

Pergam.;

Bibliografia

Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine par Auguste Molinie (1885).

SACO ALARCON C., "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras" in *Antonianum* 53 (1978), p. 544

Sarnano E. 82 (s. XIV) (lib. I, II, III, IV) [Abbreviatio Bonaventurae].

Descrizione

D. Bonaventura abbreviatus super Sententias

I Libro: «veteris ac nove legis redemptionem nostram, ut dicunt est».

II Libro: «creationem insinuans contra animam et regular suam».

III Libro: «circa principium tertii laboris presentis continuationem nobis concedat».

IV Libro: «querentur hic questiones de Sacramentis ».

Segue la *Tabula*.

Bibliografia

ABATE G., "Antichi manoscritti e incunaboli dell'ex biblioteca O. F. M. Conv. di S. Francesco ora biblioteca di comunale di Sarnano" in MF 47 (1947), fasc. III-IV, pp. 478-529.

AVARUCCI G., "L'antica biblioteca francescana ora comunale di Sarnano" in CF 60 (1990) pp. 251-254.

DOUCET V., *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de Frédéric Stegmüller*. Brozzi-Quaracchi 1954

SACO ALARCÓN C., "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras", in *Antonianum* 53 (1978), p. 544.

Assisi, Bibl. Com. 152 (s. XIX) (lib. I).

Descrizione

Primus super sententias.

Incipit. Queritur de subiecto theologie. et quod sit Deus videtur finis vero.

Explicit. Propterea patet quod intentio boni. non sufficit ut dictum est

In quo libro: omnes quaterni sunt septem.

pergam.;

I pars. ff. 1+1-4, 61; 2 col.; saec XIV;

f. 1a. «*Incipit* liber de quinque substantijs. Sapiens Aristotiles ubi dyalecticam incepit...»

f. 2a. «*Explicit* liber de quinque substantijs secundum»;

f. 2ad. «*Incipit* liber de ortu vita et morte Aristotilis. Aristotiles gente quidem macedo...».

ff. 3a-4d, 61ad. Saec. XIII, ex commentario cuiusdam evangelii.

II pars. ff. 5-60; 1 col.; saec XIII ex.;

f. 5r. «Primus super sententias. *Incipit.* Queritur de subiecto theologie. et quod sit Deus videtur...»

f. 7r «Veteris ac nove legis etc. Hic queritur primo quid sit frui»

f. 60r *Explicit.* Propterea patet quod intencio boni non sufficit. ut dictum est».

fr. Nicolai de Anglia (de Ockham), Min.

Bibliografia

DOUCET V., *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de Frédéric Stegmüller.* Brozzi-Quaracchi 1954, 147;

DOUCET V., “Recensión a Little A.G. – Pelster F., Oxford thelogy and theologians c. A.D. 1282-1302”, in AFH 27 (1934), p. 277;

MAZZATINTI G., *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia. Volumi 9.-10.* Forli, 1899-1901;

SACO ALARCÓN C., “Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras” in *Antonianum* 53 (1978), p. 544;

Vat. Ottob. lat. 623

Nota: questo codice non è presente nel catalogo dei manoscritti della Biblioteca apostolica Vaticana, Ottoboniani latini, nel quale dalla descrizione del manoscritto numero 604 si passa direttamente alla descrizione del numero 643.⁴⁸⁴

2. *Quaestiones disputatae*

Assisi Bibl. Municipale 158 (s. XIII)

Descrizione

Quoddam quodlibet anglicanum.

Cuius principium est gratias agere semper ordine potest esse dupliciter. Finis vero.

In quo libro: omnes quaterni sunt LIX.

pergam.;

f. 262v «ad usum fratti Nicolai Comparini de Asisio de ordine Minorum. Pretium trium florenorum»

f. 1a. «et gratis agere semper orare potest esse dupliciter... ergo est virus passiva».

Quaestiones disputata et extractiones ex libris Sent. numero 199, anonymae et cum nominibus, in scholis Oxoniae et Cantabrigiae, singillatim descriptae sunt f. 359a Tabula quaestionum.

Bibliografia

DOUCET V., *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de Frédéric Stegmüller*. Brozzi-Quaracchi 1954, p.401

GLORIEUX P., "Le «de gradibus formarum» de Guillaume de Falegar O.F.M." in RTAM 24 (1957) p. 318

HENQUINET F. M., "Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca comunali" in AFH 24 (1931) pp. 91-108, 215-254

⁴⁸⁴ PELLEGRIN, E. –FOHLEN, J. –JEUDY, C. –RIOU, Y. F –MARUCCHI, A., *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticana*, Paris 1975, tomo I, pp. 443 e 444.

LITTLE A.G. – PELSTER F., *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, Oxford 1934, pp. 3-145

MAZZATINTI G., *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia. Volumi 9.-10.* Forli, 1899-1901, p.49

SACO ALARCÓN C., "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras" in *Antonianum* 53 (1978), pp. 546- 549, 551;

Worcester, Chatedr. Libr. (s. XIII) Q. 46, Q. 74, Q. 99

Descrizione

Q. 99 (s. XIII/XIV): quaestione quaedam theologicae lacerae et imperfecta

Q. 46 (s. XIII ex.)⁴⁸⁵: Reportatione Joh. de Dombletone monachi Wigorn. de sermonibus Oxoniae, 'Benedictus qui venint in nomine domini'

Q. 74 (s. XIII²)⁴⁸⁶: Sermones Ockham. *Incipit* 'Veritas de terra orta est psalmus Veritas ante lapsum primi hominis in terra fuit'.

Bibliografia

LITTLE A.G. – PELSTER F., *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, Oxford 1934, p. 89, 328, 333-334

SACO ALARCÓN C., "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras" in *Antonianum* 53 (1978), p. 553

YOUNG P., *Catalogus librorum manuscriptorum bibliothecae Wigorniensis, made in 1622-1623*, Cambridge 1944, p. 2, 56, 58.

Assisi, Bibl. Com 196 (s. XIII/XIV)

Descrizione

Augustinus, De trinitate.

⁴⁸⁵ Tardo XIII secolo

⁴⁸⁶ Seconda metà del XIII secolo

Incipit: que Deus est. *Explicit:* in hijs libris agnoscunt et tui signa de meo et tu ignosce te tui. Expliciunt originalia.

Augustinus. De trinitate.

Pergam.;

ff. 1r-4v «Egidius (de Roma) de proliferacone intellectus possibilis. Quia nonnulli dubitant». Sequuntur multae quaestiones sine ordine, anonymae vel cum nomibus, de quibus paucas annotamus; singillatim describuntur a Puillon secundum quem scriptor est fr. Ioannes Basset, Min., circa 1295

f. 5r. «Li. 4. De loco. Questio. Queritur de loco secundum processum philosophi. Primo enim querit utrum locus sit...

f. 11r Li. 5. utrum generatio sit motus»

f. 31a. «Thomae de Suctone. Utrum forma fiat ex alico».

ff. 80v-84r. «Egidius De originali peccato.

ff. 118r-121v. Nicolaus de «Ockham. Contra determinationem Suctonis circa questionem de unitate formarum».

Com. 196 bis;

Pergam.;

f. 1a. Initium libri S. Augustini de Trinitate

f. 79 fere illegg. «in hijs libris de quo agnoscunt et tui si quade meo et tu ignosce te tui. Expliciunt originalia. Finis adest operis mercedem posco laboris».

Bibliografia

DOUCET V., "Recensión a Little A.G. – Pelster F., Oxford thelogy and theologians c. A.D. 1282-1302" in AFH 27 (1934), pp. 278-280

AZZATINTI G., *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia. Volumi 9.-10.* Forli, 1899-1901, p. 55

POUILLON D. H., "Le manuscrit d'Assise 196" in RTAM 12 (1940) pp. 329-358

SACO ALARCÓN C., "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras" in *Antonianum* 53 (1978), pp. 549-552.

Paris, Bibl. Nat. 14565 (s. XIV)

Descrizione

Duo quodlibet Jacobi, abbatis Karoli Loci;
Quodlibet Johannis de Polliaco (58);
Fratris Nicholai minoris replicationes (173v);
Johannis de Polliaco questiones (178).

Bibliografia

DELISLE. L., "Inventaire des manuscrits latins de Saint Victor conservées à la Bibliothèque Impériale sous les numéros 14232-15175" in *Extret de Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 30 (1969)

SACO ALARCÓN C., "Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras" in *Antonianum* 53 (1978), p. 564-565.

BIBLIOGRAFIA

OPERE

- AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet*, ed. Simon de Hungia, Bononiae 1481;
- AELREDO RIEVALLENSIS, *De spirituali amicitia* (PL 195, coll. 659 - 702);
 - *Speculum charitatis* (PL 195, coll. 501 - 620);
- ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, ed. Borgnet, Parisiis 1890 – 1899, 38 voll.:
 - *Commentarium in Ethicam* (VII, 1891);
 - *Commentarii in IV libros Sententiarum* (XXVII, 1894);
 - *Summa Theologica* (XXXII, 1895);
- ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, Quaracchi 1951 – 1957;
 - *Summa Theologica*, voll. I-IV, Quaracchi 1924 – 1948;
- ANDEAS CAPELLANUS, *Andreas Capellanus on love*, edited with an English translation by P. G. Walsh, Duckworth classical, medieval and renaissance editions, London 1982;
- ARISTOTELES (LATINUS), *Ethica Nicomachea*, XXVI, 1-3 fasc. tertius: *Traslatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'. A. Recensio Pura*, éd. R. A. Gauthier, Leiden – Bruxelles 1972;
 - *De generatione animalium*, ed. L. Minio – Paluello et H. J. Drossaart Lulofs, Bruges - Paris 1966;
 - *De generatione et corruptione*, ed. G. Verbeke et J. Judycka, Leiden 1986;
 - *Metaphysica*, ed. G. Vuillrmin – Diem, Leiden 1976;
 - *Topica*, ed. L. Minio – Paluello, Bruxelles – Paris 1969;
- AUGUSTINUS *Confessiones* (PL 32, coll. 659 - 868);
 - *De civitate Dei* (PL 41, coll. 14 - 803);
 - *De diversis quaestionibus 83* (PL 40, coll. 11 - 100)
 - *De trinitate* (PL 42, coll. 819 - 1098);
- BERNARDUS (S.), *De diligendo Deo* (PL 182, coll. 973 - 1000);
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO (S.), *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, Quaracchi 1882 – 1902 (10 voll.):

- *Collationes in hexämeron* (V);
- *Commentarium in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (I – IV)
- DIONYSIUS (PS.), *De divinis nomibus* (PG 3, coll. 585 - 996);
- DURANDUS A S.PORCIANO, *Commentarium in Sententias*, Lugduni 1587;
- GREGORIUS MAGNUS, *40 Homiliarum in Evangelia* (PL 76, coll. 1075 - 1312);
- GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, ed. Pigouchet Ph., Parisiis 1500;
- GUILLELMUS PARISIENSIS, “De virtutibus” in *Guilelmi Alverni, episcopi parisiensis, Opera Omnia*, Parisiis 1674, 2 voll.;
- HENRICUS GANDAVENSIS, “Quodlibet” in *Henrici de Gandvo Opera Omnia*, ed. R. Macken, Leuvain-Leiden 1979, voll. 14;
- HUGO A S. VICTORE, *De sacramentis fidei christianae* (PL 176, coll. 183 - 618);
- IACOBUS DE VITERBIO, *Quodlibet*, ed. Eecko Ypma, Würzburg 1968 – 1975, voll. 5;
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, ed. L. Vivés, Parisiis 1894;
- MARCUS TULLIUS CICERO, *De finibus bonorum et malorum*, ed. N. Marinone, Torino 1980, pp. 69 – 451;
 - *De oratore, Brutus orator*, Torino 1986;;
 - *Laelius de amicitia*, ed. R. Combès, Paris 1971;
 - *Rhetorici libri duo qui vocantur de invenzione*, ed. M. Nisard, Paris 1875;
- NICOLAUS DE OCKHAM, *Quaestiones disputatae De dilectione Dei*, Grottaferrata (Romae), 1981;
- PIETRUS LOMBARDUS, *Sententiaae in IV libris distinctae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, voll. I-II 1971, voll. III-IV 1981;
- PORPHYRIUS, "Liber quinque praedicabilium" in *Opera Aristotelis*, Venetiis 1483;
- RAIMUNDUS LULLUS, *Declaratio Raimundi, per modum dialogi [...]*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, t. XVII, *Opera Parisiis Annis MCCXCVII-MCCXCIX Composita*, éd. M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Turnholti,

Brepols, 1989 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, LXXIX), pp. 219-402;

- RICHARDI DE MEDIAVILLA, *Quaestiones in quatuor libros Sententiarum*, voll. 4 Venetiis 1507-9;
- ROGERUS BACON, *Opus tertium*, London 1859;
- ROGERUS MARSTON OFM, *Quaestiones disputatae de statu naturae lapsae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae in BFS VII, Ad Claras Aquas 1932;
- SIGER DE BRABANT, “Quaestiones morales” in *Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. B. Bazán, (Philosophes médiévaux 14), Louvain-Paris 1974;
- THOMAS AQUINAS, *Opera Omnia*, Parmae 1852 – 1869 voll. 24:
 - *Commentarium in quatuor libros Sententiarum* (VI-VII 1856 - 1858);
 - *De caritate* (VIII 1856);
 - *Opuscula omnia genuina quidam nec non spuria melioris notae debito ordine collecta. T. 5: Opuscula spuria*. Ed.: P. F. Mandonnet, Parisiis, 1927;
 - *Quaestiones disputatae De Veritate*, ed. R. Spiazzi, Taurini – Rome 1964 (Marietti);
 - *Quaestiones quodlibetales*, ed. R. Spiazzi, Taurino 1986 (Marietti);
 - *Scriptum super libros Sententiis magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, ed. R. P. Mandonnet, Parisiis 1929 – 1947, voll I – IV;
 - *Summa theologiae*, Torino 1986;
- THOMAS VON SUTTON, *Quaestiones ordinariae*, München 1977;

TRADUZIONI ITALIANE DELLE OPERE

- AELREDO DI RIEVAULX, *L'amicizia spirituale*, traduzione e commento di D. Perrini. Ed. Paoline, Milano 1996;
- AGOSTINO (SANT'), *Le confessioni*, trad. di G. Chiarini, testo critico a cura di M. Simonetti, 5 voll. Milano 1992-7;
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Mazzarelli, ed. Bompiani testi a fronte, Milano 2000;
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, appendice bibliografica di Roberto Radice, ed. Bompiani testi a fronte, Milano 2000;
- MARCUS TULLIUS CICERO, *Laelius de amicizia / M. Tullio Cicerone*. Introduzione, traduzione e note di Nicola Flocchini. Milano 1994;
- S. AGOSTINO D'IPPONA, *La dottrina cristiana*, Torino 1989;
- S. AGOSTINO, *La Trinità*, Roma 1998;
- TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani. Testo latino dell'edizione Leonina. Bologna 1984.
- TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Vecchio, Firenze 2002;

MANOSCRITTI

- ANONIMUS, *Quaestio disputata* (cod. Worcester, Cathedr., Libr. Q. 99);
- BERNARDUS DE ALVERNIA, *Impugnationes contra Henricum* (cod. Vat. Ottob. lat. 471);
- MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Commentarium in Sententias* (cod. Assisi, Bibl. Com. 132);
- NICOLAUS DE OCKHAM, *Commentarium in Sententias* (Cod. Oxford, Merton Coll. 134);
- NICOLAUS DE OCKHAM, *Quaestio de pluralitate formae contra Sutton* (cod. Assisi, Bibl. Com. 196), f. 109r – 112v;
- PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa theologiae*, (cod. Vat. Lat. ms 7669);
- ROBERTUS KILWARDBY *Commentarum in Sententias* (cod. Oxford, Merton Coll. 131);
- ROMANUS DE ROMA, *Commentarum in Sententias* (cod. Vat. Pal. Lat. 331);
- THOMAS SUTTON, *Tractatus contra pluralitatem formarum* (Vat. lat. MS 784, f. 229ra – 245va);

STUDI

- AA. VV., *Lexicon. Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*, Casale Monferrato 1998;
- ABATE G., "Antichi manoscritti e incunaboli dell'ex biblioteca O. F. M. Conv. di S. Francesco ora biblioteca di comunale di Sarnano" in MF 47 (1947), fasc. III-IV, pp. 478-529;
- AMEDEO DE ZEDELGHEM, *Relations de studiis et scriptoribus franciscanis*, in *Collectanea franciscana* 3 (1933);
- AMORÓS L., *La teologia como ciencia practica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto*, in AHDLMMA 9 (1934);
- ANGEL DE S. FRANCISCO, *Certamen Seraphicum provinciae Angliae*, Ad Claras Aquas, Grottaferrate (Roma) 1885;
- *Anima e corpo nella cultura medievale: atti del V convegno di studi della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale, Venezia 25-28 settembre 1995*, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Tavernuzza (FI). SISMEL, Ed. del Galluzzo 1999;
- AVARUCCI G., "L'antica biblioteca francescana ora comunale di Sarnano" in CF 60 (1990) pp. 251-254;
- AZZATINTI G., *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia. Volumi 9.-10.* Forli, 1899-1901;
- BALADIER C., *Erôs au Moyen Age. Amour, désir et «delectatio morosa»*, Paris 1999;
- BALDINI M., *L'amicizia secondo i filosofi*, Roma 1998;
- BATAILLON L. J., "Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires" in ZIMMERMANN A., *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*, Berlin – New York 1976 (Miscellanea Mediaevalia, 10), pp. 155-169;
- BATAILLON L. J., *Bullettin d'histoire des doctrines médiévales: le treizième siècle (fin)*, in *Revue des Sciences Philosophique et Théologique* 65 (1981), pp. 417 – 432;
- BAZAN B., *Siger de Brabant, Ecrits de logique, de morale et de physique. Edition critique*, Louvain – Paris, 1974;

- BERGER S., "Des essais qui ont été faits a Paris au treizième siècle pour corriger le texte de la Vulgate" in *Reveu de théologie et de philosophie* 16 (1883), pp. 1-26;
- BERGER S., *Histoire de la Vulgate en France. Leçon d'ouverture*, Paris 1887;
- BERGER S., *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Nanceii 1893;
- BERGER, S., *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris 1893;
- BÉRUBÉ C., *Nicolai de Ockham OFM*, in *Collectanea francescana* 52 (1982);
- BETTETINI M., *Introduzione a Agostino*, Bari 2008;
- BIANCHI L., *Censure, liberté et progrès intellectuel à l'université de Paris au XIII^e siècle*, in *AHDL* 63 (1996), pp. 45 – 93;
- BIANCHI L., *Censure, liberté et progrès intellectuel à l'université de Paris (XIII – XIV siècles)*, Paris 1999;
- BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990;
- BIANCHI, L., "Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII^e siècle" in *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Textes réunis et édités par CL. LAFLEUR avec la collaboration de J. CARRIER. Turnhout, Brepols 1997, pp. 109-137;
- BOLELLI T., *Caritas. Storia di una parola*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione classica* 58 (1950), pp.117 - 141;
- CALLEBAUT A., "Jean Pecham et l'Augustinisme. Aperçus historiques, 1263 – 85" in *AFH* 18 (1925), pp. 441 – 472;
- CAROLI E., *Dizionario bonaventuriano*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2008;
- CARRERAS I ARTAU T. – CARRERAS I ARTAU J., *Historia de la Filosofía Española – Filosofía cristiana de los siglos XIII al XIV*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 2 vols., Madrid 1939 i 1943, edició facsímil, *Història de la Filosofia Espanyola – Filosofia cristiana del segle XIII al XV*, Institut d'Estudis Catalans, Diputació de Girona, estudis preliminars de Pere Lluís Font, Jaume Mensa, Jaume de Puig, Josep M. Ruiz Simon, Barcelona – Girona 2001 (esp. vol. I);

- CASSIDY E. G., *The significance of friendship: reconciling the classical ideals of friendship and self-sufficiency*, in *Amor amicitiae: on the love that is friendship. Essay in medieval thought and beyond in honor of the Rev. professor James McEvoy*, edited by Thomas A. F. Kelly and Philipp W. Rosemann. Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2004, pp.39 – 62;
- *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine par Auguste Molinie* (1885);
- CHAUVET F., "La posición del escotismo en la escolástica medieval" in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11 – 17 sept. 1966 celebrati*, Roma 1968, pp. 75 - 99;
- CHENU M. D., "Les passions vertueuses. L'antropologie de saint Thomas" in *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974), pp. 11 – 18;
- CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980;
- CROMIE A. C., *Historia de la Ciencia: de San Agustín a Galileo / I. Siglos V-XIII*, Madrid 1987;
- CRUZ HERNÁNDEZ M., *Abū-l-Walīd Muhammad Ibn Ruṣd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba 1997.
- CRUZ HERNANDEZ M., *Historia de la filosofía española. Filosofía ispanomusulmana*, Madrid 1957, 2 voll.;
- D'ONOFIO G., *Storia della teologia. II età medievale*, Casale Monferrato 2003;
- DE LIBERA A, " Philosophie et censure. Remarques sur la crise Universitaire parisienne de 1270-77" in J. A. AERTSEN – A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie in Mittelalter? Akten des X. Intern. Kongress für mittelalterliche Philos. (Erfurt, 25-30 Aug. 1997)*, Berlin – New York 1998, pp. 71 – 89;
- DE LIBERA A, "Faculté des Arts ou Faculté de Philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle" in O. WEIJERS – L. HOLTZ (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts, Paris et Oxford, XIIIe et XIVe siècles, Actes du Colloque international organisé à l'Istitut de France (Paris, 18-20 mai 1995)*, Turnhout 1997, pp. 429 – 444;
- DE LIBERA A, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991;
- DE LIBERA A, *Storia della filosofia Medievale*, Milano 1995;
- DE LIBERA A., *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990;
- DE WULF M., *Histoire de la philosophie médiévale. Tome XII, Le treizième siècle*, Louvain – Paris 1936;

- DE WULF M., *Le traité «De unitate formae» de Gilles de Lessines*, Louvain 1901;
- DE ZEDELGHEM A., "Recensione a A.G. Little-F. Pelster, Oxford theology and theologians c. an. D. 1282-1302 (Oxford historical society, vol 96), Oxford, 1934" in *CF* 6 (1936);
- DELISLE. L., "Inventaire des manuscrits latins de Saint Victor conservées à la Bibliothèque Impériale sous les numéros 14232-15175" in *Extret de Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 30 (1969);
- DENIFLE H. - CHATELAIN É. (éd.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, Delalain, 1889;
- DENOMY A. J., "The De Amore of Andreas Capellanus and the condemnation of 1277", in *Mediaeval Studies* 8 (1946), pp. 113-115;
- DOIG J. C., *Aquinas's philosophical commentary on the «Ethics». A historical prospective*, Dordrecht – Boston, MA – London, 2001;
- DOUCET V., "Commentaires sur les Sentences, Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller" in *DTC* XIV/2 (1941) col. 1862;
- DOUCET V., "Maîtres franciscains de Paris. Supplément au Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13. siècle de M. Le Chan. P. Glorieux" in *AFH*, 27 (1934), pp. 531 – 564;
- DOUCET V., "Recension a Little A.G. – Pelster F., Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302" in *AFH* 27 (1934), pp.
- DOUCET V., *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de Frédéric Stegmüller*. Brozzi-Quaracchi 1954;
- DUHEM P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris 1913-1959 10 voll.;
- DUMONT C., *Sagesse ardente. A l'ècole cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine*. Praef. Elizabeth Connor, Abbaye N. D. du Lac, Oka – Québec 1995;
- EHRLE F., "Der kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinen Tode" in *ZKTh* 37 (1913) pp. 206 - 318;
- EHRLE F., *Die ältesten redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, (ALKG 6) Freiburg 1892;
- EMMEN A., "Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule" in *Franziskanische Studien* 39 (1957), pp.99 – 217;

- EMMEN A., "Nikolaus von Ockham" in *LTK* 7 (1962), p. 996;
- ENDEM, A. B., *A biographical register of the University of Oxford to A. D. 1500* II, Oxford 1958;
- ETZKORN G. J., "Nicolaus de Ockham, OFM, *Quaestiones disputatae de dilectione Die*, ed. Caesar Saco Alarcón, OFM (Spicilegium Bonaventurianum 21), Rome: Edizioni Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981. Paper. pp. XXIV, 106, 195" in *Speculum* 58 (1983), pp. 789 – 791;
- FISCHER, H., *Katalog der handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. 1. Band: die lateinischen pergamenthandschriften*, Erlangen 1928;
- FOLLON J.- MCEVOY J., *Saggesse de l'amitié. Anthologie de textes philosophiques anciens*. Friburg (Suisse) 1997;
- FRAISSE J. C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris 1974;
- FRIOLI D. (a cura di) "Cesena. Biblioteca Malatestiana" in *Catalogo dei manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. IV. Cesena, Fabriano, Firenze, Grottaferrata, Parma*, a cura di G. Avarucci ... [et al.], Firenze, Olschki, 1982, pp. 39 - 40 nr. 26;
- FUSSENEGGER G., "Definitiones capituli generalis Argentinae celebrati anno 1282" in *AFH* 26 (1933) pp. 127 – 140;
- GAGNEBET M. R., *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains*, in *Revue thomiste* 48 (1948), pp. 394 - 446 e 49 (1949), pp. 31 - 102;
- GARDET L.- ANAWATI M. M., *Introduction a la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948;
- GAUTHIER, R. A., "Notes sur Siger de Brabant II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands" in *RSPT* 68 (1984), pp. 3-49;
- GILLON L. B., "L'amour naturel de Dieu d'après Robert Kilwardby", in *Angelicum* 29 (1952), pp. 371 - 379;
- GILLON L. B., "Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás", in *La ciencia tomista* 63 (1942) II, pp. 329 - 341;
- GILLON, L. B., "L'argument du tout et de la partie après Saint Thomas d'Aquin" in *Angelicum* 28 (1951), pp. 205 – 223 e 346 - 362;
- GILSON È., *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, presentazione di Mario Dal Pra. Firenze 1973;

- GILSON È., *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1969;
- GLORIEUX P., "Le «de gradibus formarum» de Guillaume de Falegar O.F.M." in *RTAM* 24 (1957), pp. 297-317;
- GLORIEUX P., "Le manuscrit d'Assise, Bibl. Com. 158. Date et mode de composition" in *RTAM* 8 (1936), pp. 282 - 295;
- GLORIEUX P., "Richard de Midiavilla, sa patrie, ses dernières années", in *La France Franciscaine* 19 (1936), pp. 97 - 113;
- GLORIEUX P., *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, (1968), pp. 65-186;
- GLORIEUX, P., "Étienne Tempier" in *DTC* XV, 1, Paris 1946, coll. 104-107;
- GLORIEUX, P., "Sutton (Thomas de)" in *DTC* XIV, 2, Paris 1941, col. 2869;
- GRABMANN M., *Storia della teologia cattolica*, trad. italiana, seconda edizione, Milano 1939;
- GRANT E., "The effect of the Condamnation of 1277" in N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG – E. STUMP (Eds.), *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 537 – 539;
- GUTAS D., *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic traslation movement in Baghdad and early 'Abbasid Society (2nd - 4th / 8th – 10th centuries)*, London 1998;
- HACKETT., J., *Roger Bacon and the Sciences*, Leiden-New York-Köln 1997;
- HAMMESSE, J., "El modelo escolástico de la Lectura" in Cavallo G. – Chartier R., *Historia de la lectura*, (trad. esp.) Barcelona 2001, pp. 179-210;
- HENQUINET F. M., "Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca comunali" in *AFH* 24 (1931), pp. 91 – 108, 215 - 254;
- HILLGARTH J. N., *Ramon Llull an lullism in fourteenth-century France*, Oxford 1971 (trad. cat. Abadia de Montserrat, 1998);
- HISSETTE R., "Condannati per forza: fraintendimenti e forzature nel decreto del 7 marzo 1277" in CAMPANINI, M., *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'Averroismo*, Bergamo 1989, pp. 183-194;
- HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 mars 1277*, Louvain – Paris 1977;
- HISSETTE R., *Les recours et allusions à Albert le Grand dans deux commentaries de «Symbolum Parisinum»*, in *Nach der Verurteilung von 1277*.

Philosophie und theologie an der Universität von Paris in letzten viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und texte. After the condemnation of 1277. Philosophy and theology at the University of Paris in the last quarter of the Thirteenth Century. Studies and texts cur. A. Aertsens et al., Berlin – New York 2001, pp. 873 - 888;

- HOCEDEZ E., "Les «Quaestiones disputatae» de Richard de Middleton", in *Recherches de Science Religieuse* 6 (1916);
- HOCEDEZ E., *Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Louvan - Paris 1925;
- HOFFMANS J. et PELZER A., *Godefroid de Fontaines. Étude sur les manuscrits des Quodlibets*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1937 (Les Philosophes Belges, Textes et Études, t. XIV);
- IMBACH R., "Lulle face aux Averroïstes Parisiens" in AA. VV., *Raymond Lulle et le Pays d'Oc* in «Cahiers de Fenjeaux» 22, Paris 1987, pp. 261 – 282;
- IMMARRONE L., "Struttura della vita trinitaria come amore in San Bonaventura e ella teologia contemporanea" in *MF* 101 (2001), pp. 145 – 195;
- KEICHER OTTO P., O.F.M., *Raymundus Lullus und seine stellung zur Arabischen Philosophie. Mit einem anhang, enthaltend die zur ersten male veröffentlichte "Declaratio Raymundi per modum dialogi edita"*, Münster 1909;
- KELLER J. M., "De virtute caritatis ut amicitia quadam divina" in *Xenia thomistica divo Thomae doctori communi Ecclesiae occasione VI centenarii ab eius canonizatione oblata II, Romae* 1925, pp. 233 – 276;
- KING P., "Aquinas on the passions" in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), pp. 71 – 97;
- KINGSFORD C. L., *The grey friars in London*, BSFS VI, Aberdeen 1915;
- KRIZOVLJAN (DE) A., "Primordia scholae franciscanae et thomismus" in *CL* 31 (1961), pp. 133 – 175;
- LAFLEUR C. – PICHE D. (ed. comm.) – CARRIER J. (adiuv.), *Le statut de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du Xve siècle: étude historico-doctrinale, édition sélective et synopsis générale des sources du Commentaire «Quod Deus»*, in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und theologie an der Universität von Paris in letzten viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und texte. After the condemnation of 1277.*

- Philosophy and theology at the University of Paris in the last quarter of the Thirteenth Century. Studies and texts cur. A. Aertsen et al., Berlin – New York 2001, pp. 931 - 1003;*
- LAFLEUR, C., "Les «guides de l'étudiant» de la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle" in *Philosophy and learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 137-199;
 - LAFLEUR, CL., *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*, Montréal – Paris 1988;
 - LE GOFF, J., *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris – Seuil 1985;
 - LELAND J., *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford 1709;
 - *Lexicon verborum graecorum quae in libro Ethicorum inveniuntur*, ed. Leonina Operum S. Thomae XLVII/1;
 - LITTLE A. G., "Occam, Nicholas of" in *DNB*, Bd XIV, Oxford 1917;
 - LITTLE A. G., "The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century" in *AFH* 19 (1926), pp.
 - LITTLE A. G., *The grey friars in Oxford*, Oxford 1892;
 - LITTLE A.G. – PELSTER F., *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, Oxford 1934;
 - LONGPRE E., *S. Augustin et la pensée franciscaine*, in *La France franciscaine* 15 (1932), pp. 5 - 76;
 - LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain – Gembloux 1942;
 - LUNA C., "Unità e pluralità nella processione dello Spirito Santo", in *Medioevo* XIV (1988);
 - MACINTYRE A. C., *A short history of Ethics. A history of moral philosophy from Homeric Age to the Twentieth Century*, London 1998²;
 - MAGNAVACCA S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires 2005;
 - MANDONNET P., *Siger de Babant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle. Etude critique et documents inédits*, Genève 1976;
 - MARCHESI C., *L'Etica Nicomachea nella edizione latina Medievale (documenti e appunti)*, Messina 1904;
 - MARTÍNEZ GÁZQUEZ J., "Características de las traducciones árabo-latinas del *Studium* de Murcia" in *Actas II congreso hispánico de latín medieval* (León, 11-14 de noviembre de 1997), León 1998, vol. II, pp. 663 - 669;

- MARTÍNEZ GÁZQUEZ J., "El *liber de animalibus* de Pedro Gallego, adaptación del *Liber animalium* aristotélico" in *Mélanges Boyle. Roma, Magistra mundi. Itineraria culturae medievalis*. Louvain-la Neuve 1998, pp. 563 - 571;
- MARTINEZ GAZQUEZ J., "La recepción de la cultura griega en el Occidente latino a través del mundo árabe" in *Antiquae lectiones. El legado clásico desde la antigüedad hasta la revolución francesa*, Madrid 2005;
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ J., "Los Árabes y el Paso de la Ciencia Griega al Occidente Medieval" in *Revista Internacional d'Humanitats* 8 (2005), ed. in www.hottopos.com;
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ J., "Los textos científicos latinos en la España medieval" in *Actas III congreso hispánico de latín medieval* (León, 26-29 de septiembre de 2002), León 2002, vol. I, pp. 179 - 190;
- MAURO L., "*Umanità*" della passione in *S. Tommaso*, Firenze 1974;
- MAZZARELLA P., *Controversie medievli: unità e pluralità delle forme*, Napoli 1978;
- MAZZATINTI G., *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia. Volumi 9.-10.* Forli, 1899-1901;
- MCEVOY J., "Amitié, attirance, amour chez Thomas d'Aquin", in *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993 II), pp. 383 – 408;
- MCEVOY J., *De la philia païenne à l'amicitia chrétienne: rupture et continuité*, in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du XI^a congrès de philosophie médiévale, Ottawa 17-12 août 1992*. Ed. B. C. Bazán, E. Andujar, L. G. Sbocchi, vol. I (New York/ Toronto/ Ottawa: Legas, 1996), pp. 136 - 147;
- MERCKEN H. P. F., "Aspasius on Book VIII" in *The greek commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle. In the traslation of Robert Grosseteste bishop of Lincoln († 1253)*, vol. III (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum VI, 3), Leuven 1991, pp. 103 – 195;
- MERINO J. A. - MARTÍNEZ FRESNEDA F., *Manual de teología franciscana*, Madrid 2003;
- MERINO J. A., *Storia della filosofia francescana*. Traduzione italiana di L. D. Milano 1993;
- MICHON C., *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'Eternité du monde*, Paris 2004;

- MOHAN G. E., *Initia operum Franciscanorum*, New York, 1980.
- MONDIN B., *Storia della teologia*, Bologna 1996;
- MORENO RODRÍGUEZ F., *La lucha de Ramon Llull contra el averroísmo entre 1309 y 1311*, Madrid-Palma de Mallorca 1979;
- MUSOTTO G., "Il peccato nel medioevo latino. Le quaestiones disputatae *De traductione humanae naturae a primo parente* di Nicola di Ockham" in *Mediaeval Sophia* 1 (2007), http://www.mediaevalsophia.it/studia/musotto_peccatooriginale.pdf;
- MUSOTTO G., "La concezione dell'amore in Nicola di Ockham" in *Pan* 22 (2005), pp. 323-340;
- PATAGINE A., *Dalla prima alla seconda scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Bologna 2000;
- PATTIN A., "Documentation concernant la controverse des formes au Moyen Âge", in *Bulletin de philosophie médiévale* 13 (1971), pp. 71 – 109;
- PAULUS J., "Henri de Gand et l'argument ontologique", in *AHDL* 10-11 (1935-1936);
- PELLEGRIN E. –FOHLEN J. –JEUDY C. –RIOU Y. F –MARUCCHI A., *Le manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticana*, Paris 1975;
- PELSTER F., "Thomas von Sutton, O. P. Ein Oxfordener Verteidiger der thomistischen Lehre" in *ZKTh* 46 (1922), pp. 212 – 253, 361 – 401;
- PELSTER F., *Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare OFM de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, Monasterii Westfalorum 1956;
- PEREIRA M. et PINDL-BÜCHEL TH., *Raimundi Lulli Opera Latina Tomus XVII*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXIX, Turnholti 1989;
- PICHÉ D., *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur. Paris 1999;
- PIZZOLATO L., *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993;
- POMPEI A., "L'amore nella mistica bonaventuriana", in *MF* 95 (1995), pp. 153 – 173;
- PORTALIE E., "Augustinisme (Développement historique de l')" in *DTC* I/2 coll. 2501/1561;

- POUILLON D. H., "Le manuscrit d'Assise 196" in *RTAM* 12 (1940), pp. 343 – 356;
- POUILLON D. H., "Recensione a PELSTER F., Thomas von Sutton" in *BThAM* 5 (1946 – 1949) n. 1465;
- PRICE A. W., *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989;
- PUTALLAZ F. X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse) – Paris 1995;
- PUTALLAZ F.-X., *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano 1996;
- RASHDALL H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1936;
- RIZZERIO L., "Clément d'Alexandrie et la ~~philosophie~~ «chrétienne»", in *Amor amicitiae: on the love that is friendship. Essay in medieval thought and beyond in honor of the Rev. professor James McEvoy*, edited by Thomas A. F. Kelly and Philipp W. Rosemann. Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2004, pp. 379 - 407;
- ROENSCH F. J., *Early thomistic school*, Dubuque (Iowa) 1964, vol. XXII;
- ROSEMAN P. W., *Fraterna dilectio est Deus: Peter Lombard's thesis on charity as the holy spirit*, in *Amor amicitiae: on the love that is friendship. Essay in medieval thought and beyond in honor of the Rev. professor James McEvoy*, edited by Thomas A. F. Kelly and Philipp W. Rosemann. Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2004, pp. 409 - 436;
- ROUSSELOT P., "Puor l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age", in *BGPTM* VI Heft 6, Münster 1908;
- SACO ALARCÓN C., "Nicolàs de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras", in *Antonianum* 53 (1978), pp. 493 - 573;
- SARTON G., "Sutton" in *Introduction to the history of science*. Vol. III, New York 1975, pp. 558 – 559;
- SCHNEYER, J. B., "Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150 – 1350" in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters. Begründet von Clemens Baeumker* 43 Heft 4 (1972);
- SCHOEPFLIN M., *Via amoris. Immagini dell'amore nella filosofia occidentale*, Milano 1998;
- SERE B., *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Brepols 2007;

- SIGUAN SOLER M., *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*, Abadia de Poblet, 1992;
- SIMONIN H. D., "Autour de la solution thomiste du problème de l'amour c. 1" in *AHDL* 6 (1931), pp. 174 - 276;
- SORGE V., *Averroismo*, Napoli 2007;
- STEEL C., "Thomas Aquinas on preferential love" in *Amor amicitiae: on the love that is friendship. Essay in medieval thought and beyond in honor of the Rev. professor James McEvoy*, Leuven – Paris – Dudley 2004, pp. 437 - 458;
- STEGMÜELLER F., *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi I*, Wurzburg 1947;
- STEVAUX A., "La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de Saint Albert, de Saint Bonaventure et de Saint Thomas" in *ETL* 24 (1948), pp. 59 - 97;
- STONE M. W. F., "Moral Psychology after 1277. Did the Parisian Condemnation make a difference to philosophical discussions of human agency?" in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und theologie an der Universität von Paris in letzten viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und texte. After the condemnation of 1277. Philosophy and theology at the University of Paris in the last quarter of the Thirteenth Century*. Berlin – New York 2001, pp. 795 - 826;
- STROEBEL E., *M. Tulli Ciceronis. Retorici libri duo qui vocantur De inventione*, Stuttgart – Teubner 1977;
- TANNER T., *Bibliotheca Britannica – Hibernica, sive de scriptoribus, qui in Anglia, Scotia et Hibernia ad saeculi XVII initium floruerunt, commentarius*, Londini 1748;
- URDANOZ T., "Las formas del amor según S. Buenaventura" in *La ciencia tomista* 235 (1950), pp. 242 – 245;
- URVOY, D., "A propos des confrontations philosophiques entre Islam et Christianisme au moyen âge" in *Actes del simposi internacional de filosofia de l'edat mitjana. El pensament antropològic medieval en els àmbits islàmic, hebreu i cristià. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, pp. 69-77;
- URVOY, D., *Averroes*, (trad. esp.) Madrid 1998;
- VAN ORTROY F., "Bulletin des publications hagiographiques" in *Analecta Bollandiana* 18 (1899), p. 292;

- VAN STEENBERGHEN F., *La filosofia nel XIII secolo*. Traduzione italiana di A. Coccio, Milano 1972;
- VAN STEENBERGHEN F., *Maître Siger de Brabant*, Louvain – Paris 1977;
- VERGER, J., "Condition de l'intellectuel aux XIII^e et XIV^e siècles" in IMBACH, R. ET MELEARD, M.-H., *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles. Anthologie des textes philosophiques (XIII^e - XIV^e siècles)*, Paris 1986, pp. 11-49;
- WADDING L., *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum VI (1301-1322)*, Ad Claras Aquas 1931;
- WADDING L., *Scriptores ordinis minorum quibus accessit syllabus illorum qui ex eodem ordine pro fide Christi fortiter*, Roma 1650;
- WLODEK S., "La génération des êtres naturels dans l'interprétation de Thomas Sutton" in *MS 10* (1976), pp. 349 – 360;
- YOUNG P., *Catalogus librorum manuscriptorum bibliothecae Wigorniensis, made in 1622-1623*, Cambridge 1944;
- ZAVALLONI R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique*, Louvain 1951.