

ISBN 88-7949-178-4

© 1998 - Tutti i diritti riservati

*Ai sensi della Legge sui diritti d'autore tutelati dal Codice Civile
è vietata la riproduzione di questo libro, o di parte di esso, con qualsiasi mezzo
(elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilms, registrazione, ecc.)
senza la preventiva autorizzazione scritta*

VERUM ET CERTUM

STUDI DI STORIOGRAFIA FILOSOFICA
IN ONORE DI ADA LAMACCHIA

a cura di
Costantino Esposito
Paolo Ponzio
Pasquale Porro
Veneranda Castellano

LEVANTE EDITORI - BARI

PASQUALE PORRO

FILOSOFIA E SCIENZA TEOLOGICA IN ENRICO DI GAND

1. Nell'elenco delle proposizioni condannate dal vescovo parigino Étienne Tempier in occasione del celebre intervento del 7 marzo 1277 figurano alcune tesi (radunate poi da Mandonnet e da Hissette e collocate all'inizio della lista) relative allo statuto della filosofia. Il senso complessivo di questo gruppo di sette proposizioni si concentra intorno all'ideale stesso dell'esercizio filosofico, in cui viene fatta consistere la migliore condizione di esistenza – quella forma di beatitudine terrena che si è ormai soliti designare con l'espressione «felicità mentale»¹. La celebre formulazione del primo articolo è già a questo proposito indicativa: «Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae»². Analogamente, il secondo articolo attribuisce

¹ Il sintagma deve la sua origine al titolo di un noto libro di M. CORTI: *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983 (si vedano, per l'aspetto che più qui interessa, in part. le pp. 56-57). Sulla *delectatio* della pura teoresi filosofica come ideale di vita dei maestri parigini delle Arti nel XIII secolo cfr. soprattutto L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina («Quodlibet», 6), Bergamo 1990, in part. cap. IV («Virtù, felicità e filosofia»), pp. 149-95. Dello stesso Bianchi, si veda anche il precedente intervento, servito poi da base per le pagine prima ricordate, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di filosofia», 78 (1987), pp. 181-199. Sull'importanza del tema per la comprensione di un'intera stagione della filosofia medievale cfr. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris 1991.

² Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain – Vander-Oyez, Paris 1977, pp. 15-18. Nella numerazione del *Chartularium Universitatis Parisiensis* (d'ora in poi CUP), la

esclusivamente ai filosofi la denominazione (in sé ambigua, richiamando esplicitamente una formula paolina tutt'altro che benevola verso il sapere laico) di «sapientes mundi»³. I tre articoli successivi riguardano il problema della certezza, suggerendo una comparazione – neppure troppo velata – tra l'affidabilità dei risultati della ricerca filosofica e quella di ciò che invece la teologia propone come oggetti di fede: la *certitudo adhaesionis* della fede viene subordinata a quella dei principi naturalmente noti di per sé e delle conclusioni che da questi si possono ottenere per via argomentativa⁴. Le ultime due proposizioni di questo gruppo sembrano invece riguardare più da vicino l'universalità e l'autosufficienza della filosofia: l'art. 6, di fatto, allarga il campo di intervento della filosofia a qualsiasi questione determinabile razionalmente⁵, mentre l'articolo 7 – che si dovrà leggere secondo la correzione proposta, sulla base della tradizione manoscritta, da Luca Bianchi – sottolinea il carattere non necessario di qualunque altra disciplina scientifica rispetto alla filosofia stessa⁶.

proposizione figura invece come 40. Sul problema dell'ordinamento delle proposizioni cfr., dello stesso HISSETTE, *Note sur le syllabus 'antirationaliste' du 7 mars 1277*, «Revue philosophique de Louvain», 88 (1990), pp. 404-416 (in part. pp. 405-408). Per una valutazione complessiva della censura i volumi già citati di Hissette e Bianchi rimangono i punti di riferimento fondamentali; ad essi si possono aggiungere K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt*, Dieterich, Mainz 1989 e, ancora di L. BIANCHI, *Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIII^e siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 63 (1996), pp. 45-92.

³ Cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles...*, p. 18: «Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum» (= CUP, n. 154).

⁴ Cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles...*, pp. 20-23: «3. Quod ad hoc quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. – Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhaesionis loquitur» (= CUP, n. 151); «4. Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari» (= CUP, n. 37); «5. Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis» (= CUP, n. 150).

⁵ Cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles...*, p. 23: «6. Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes» (= CUP, n. 145).

⁶ «Quod omnes scientiae sunt praeternecessariae, praeter philosophicas disciplinas; et quod non sunt necessariae, nisi propter consuetudinem hominum» (= CUP,

Nell'esame di queste proposizioni, Hissette proponeva come destinatari, conformemente all'impianto esegetico complessivo adottato, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia⁷. Il *De summo bono* di quest'ultimo, in particolare, veniva presentato – non senza fondamento – come una delle presumibili fonti da cui la Commissione istituita da Tempier avrebbe potuto estrapolare alcune delle tesi censurate, e segnatamente lo stesso art. 1. Come gli studi di L. Bianchi hanno permesso di evidenziare, la condanna era comunque volta a sanzionare un orientamento complessivo, che riguardava la sempre maggiore presa di consapevolezza, da parte dei maestri parigini delle Arti nella seconda metà del XIII secolo, della dignità del proprio status professionale e del proprio ambito di ricerca e di insegnamento.

Quanto ai «mandanti», per così dire, dell'intervento, cioè a coloro che avrebbero suggerito a Tempier l'inclusione degli articoli nell'elenco poi condannato, si è invece soliti indicarli con l'etichetta cumulativa di «teologi conservatori», formula ambigua di cui non si lamenterà mai abbastanza il carattere generico e approssimativo⁸. Di fatto, però, ancora fino ad oggi si conosce con certezza un solo nome dei membri della Commissione riunita da Tempier, e cioè quello di Enrico di Gand⁹. Se si prova pertanto a spostare l'attenzione, anche

n. 24). Cfr. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi...*, pp. 204-205; in Hissette si legge invece: «Quod omnes scientiae non sunt necessariae, praeter philosophicas disciplinas; et quod non sunt necessariae, nisi propter consuetudinem hominum» (*Enquête sur les 219 articles...*, p. 26).

⁷ Cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles...*, pp. 15-27.

⁸ Per alcune osservazioni in proposito ci permettiamo di rinviare a P. PORRO, «Ponere statum». *Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand*, «Mediaevalia», 3 (1993), in part. pp. 112-113, nota 7.

⁹ La circostanza ci è nota grazie ad un'esplicita ammissione di Enrico stesso, sia pure in un contesto tutto sommato piuttosto critico nei confronti dell'intervento di Tempier (il tema è quello della localizzazione delle sostanze separate). Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 9, ed. R. WIELOCKX, Leuven University Press, Leuven – E.J. Brill, Leiden 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 6), p. 67,21-24: «In hoc enim concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus, unanimiter concedentes quod substantia angeli non est ratio angelum esse in loco secundum substantiam». Ci siamo soffermati su alcuni aspetti del problema della localizzazione delle sostanze separate, reso una specie di rompicapo inestricabile proprio dalla condanna del 1277, nel volume *Forme e modelli di durata nel pensie-*

per quel che riguarda tale gruppo di proposizioni, dall'ambito dei possibili destinatari a quello degli altrettanto presumibili artefici, il primo passo forse più naturale sembra quello di prendere in considerazione i luoghi e il modo in cui proprio il teologo fiammingo affronta il problema dello statuto della filosofia. Le questioni più rappresentative, a questo proposito, sono raccolte quasi interamente nei primi articoli della *Summa quaestionum ordinariarum*, in cui Enrico procede per cerchi concentrici a delineare in primo luogo le condizioni di possibilità di una conoscenza scientifica in generale, e poi quelle relative in senso stretto al sapere teologico¹⁰. Un ulteriore aspetto degno di nota è dato dal fatto che questi articoli sono stati composti da Enrico intorno al 1276¹¹: dunque appena un anno prima dell'intervento di Tempier, e comunque ben all'interno del clima complessivo del dibattito, che fa da sfondo alla condanna, sul ruolo della filosofia in relazione alla felicità e alla destinazione ultima dell'uomo.

2. Il confronto forse più esplicito su questo tema con i «philosophi» e soprattutto con Averroè (considerato a lungo l'eroe eponimo dei maestri delle Arti colpiti dalla censura del vescovo parigino), si trova nella q. 5 dell'art. IV della *Summa* di Enrico, in cui ci si chiede se l'uomo desideri conoscere ciò che eccede l'ambito della ragione naturale («Utrum homo appetat scire ea quae notitiam rationis naturalis excedunt»)¹². Si danno a questo proposito, secondo Enrico, due

ro medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «quando», Leuven University Press («Ancient and Medieval Philosophy», I/16), Leuven 1996, in part. pp. 296-298. Torneremo invece più oltre su altri contesti in cui Enrico sembra prendere le distanze dall'intervento di Tempier.

¹⁰ Per una presentazione d'insieme di questi articoli cfr. F. BRANDARIZ, *La teologia como ciencia, según Enrique de Gante*, «Estudios Eclesiásticos», 22 (1948), pp. 5-57.

¹¹ Per una proposta complessiva di datazione dei vari articoli della *Summa*, fondata sulla cronologia relativa rispetto ai *Quodlibeta*, cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Cronología de la Suma de Enrique de Gante por relación a sus Quodlibetos*, «Gregorianum», 38 (1957), pp. 116-133. Il quadro sinottico conclusivo è ripreso anche nella monografia dello stesso GÓMEZ CAFFARENA *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Ed. Pont. Università Gregoriana («Analecta Gregoriana», 93), Roma 1958, p. 270.

¹² Poiché l'edizione critica dei primi articoli della *Summa* non è ancora disponibile, faremo riferimento alla ristampa dell'edizione parigina del Badius: cfr.

posizioni contrapposte. Chi, come appunto Averroè, ritiene che l'uomo possa pervenire, in virtù delle proprie capacità naturali, alla conoscenza del primo principio, deve conseguentemente ammettere che egli possiede anche un desiderio naturale di conoscere Dio e le altre sostanze separate. L'altra tesi è invece genericamente attribuita a quei «philosophi» che collocano il fine (il termine) dell'attività conoscitiva umana nelle sole realtà naturali, ammettendo una conoscenza solo assai limitata e modesta delle realtà separate come massima beatitudine conseguibile: per costoro, è evidentemente impossibile che l'uomo desideri per natura pervenire a una conoscenza quidditativa di Dio e delle altre sostanze separate, perché in tal caso il desiderio stesso, essendo destinato a non poter essere mai soddisfatto, risulterebbe vano. Le due posizioni peccano, per così dire, per eccesso e per difetto: la prima concede troppo alle capacità umane, attribuendo loro la possibilità di pervenire naturalmente alla conoscenza delle realtà divine; la seconda concede troppo poco, perché dall'impossibilità di una conoscenza naturale delle sostanze separate deduce in modo drastico l'assenza nell'uomo di qualsiasi desiderio di conoscere comunque tali sostanze, anche attraverso vie alternative. La verità sta invece per Enrico nel mezzo, e cioè nell'ammettere un *desiderio naturale* di conoscere le realtà prime che può tuttavia compiersi soltanto con strumenti che vanno al di là della *sola ragione naturale*:

«Errabant ergo dicentes separata quo ad essentias et quiditates suas cognosci posse ex puris naturalibus, plus dando naturae quam haberit. Errabant etiam dicentes quod quiditates illae clare ab homine cognosci non possent, quia ex naturalibus ad illas attingere non possent, denegando naturae quod habuit, scilicet potentiam receptivam unius ex dono alterius. Medium est ergo tenendum, scilicet ut notitiam illorum recipere poterit, sed quod propria actione ad illam attingere non poterit»¹³.

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa[e] quaestionum ordinariarum*, art. IV, q. 5, ed. Parisiis 1520, rist. anast. The Franciscan Institute, New York - E. Nauwelaerts, Louvain - F. Schönningh, Paderborn 1953, I, ff. 32vA-33vG.

¹³ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 5, ed. Parisiis 1520, I, f. 33vE.

Tra le due alternative scartate corre tuttavia una distinzione significativa. Rispetto al caso specifico proposto dalla *quaestio*, infatti, Averroè ha per Enrico ragione, ma ha invece torto nel ritenere che tale desiderio possa essere coronato dalla conoscenza che ha luogo a partire dai fantasmi delle cose sensibili. Una conoscenza di questo tipo ci può portare al *quia* delle sostanze separate, non al *quid*: in altri termini, può ad esempio condurci alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma non alla conoscenza della sua quiddità. Conoscere Dio a partire dagli effetti significa di fatto conoscere l'*ars* con cui Egli agisce, non la sua *essentia* propria.

L'aspetto più interessante è dato qui in effetti proprio dalla distinzione molto precisa che viene fatta tra l'opinione di Averroè e quella degli altri «philosophi»: l'errore di Averroè non sta affatto nella chiusura naturalistica nei confronti delle realtà prime, ma nella fiducia eccessiva di poter arrivare, attraverso la ragione, a ciò che comunque costituisce l'autentico fine ultimo dell'uomo – un fine a cui si può giungere non per natura, ma per grazia, e non in questa vita, ma in quella futura. Diverso e più deplorabile appare il caso degli altri «philosophi», in cui la ragione si richiude su di sé diventando così veramente fine a se stessa, dal momento che si considera strutturalmente impossibile la conoscenza di ciò che le è superiore. L'inammissibilità di questa impostazione – secondo Enrico – si può mostrare attraverso tre vie. La prima si fonda sull'affermazione aristotelica secondo cui l'intelletto umano è in potenza a *tutti* gli intelligibili, e dunque non solo a quelli ricavati per astrazione dai sensi. Le sostanze separate, da parte loro, sono intelligibili di per sé: il fatto che non lo siano immediatamente anche per noi, dipende da un limite attuale della nostra facoltà conoscitiva, e non da una loro caratteristica intrinseca. Ora, se la conoscenza di tali sostanze ci fosse sempre e del tutto preclusa, esse risulterebbero inutilmente (*frustra*) intelligibili, così come il sole risulterebbe inutilmente visibile se nessuno fosse mai in grado di vederlo. E non ha qui importanza che la loro intelligibilità dipenda dalle operazioni puramente naturali del nostro intelletto, o richieda anche, in qualche modo, un ausilio sovranaturale o, meglio, sovrazionale: di fatto, allo stesso modo in cui la materia prima si trova ugualmente in potenza verso tutte le possibili attualizzazioni, naturali o sovranatura-

li, anche il nostro intelletto desidera naturalmente tutti gli intelligibili, sia quelli attingibili naturalmente, sia quelli attingibili soprannaturalmente. Anzi, la stessa conoscenza naturale accresce in noi il desiderio di conoscere anche tutto ciò che si pone al di là di essa.

La seconda via concerne direttamente lo statuto e il modo di procedere di ciascuna scienza. Nel cammino del sapere, è del tutto naturale che si desideri conoscere perfettamente ciò che all'inizio si riconosce di possedere solo in modo imperfetto. Ora, noi sappiamo che la nostra conoscenza delle sostanze separate è imperfetta (ne conosciamo – come detto – il *quia*, mentre del *quid*, come Enrico stesso illustrerà negli articoli successivi della *Summa*, abbiamo una notizia solo generica e confusa), e per questo ciò che conosciamo con la pura ragione naturale non può quietare il bisogno di conoscenza a cui l'uomo è essenzialmente orientato, ma ne rappresenta in qualche modo un pungolo.

La terza via coincide in realtà con la stessa soluzione fatta propria da Enrico: l'uomo ha cominciato a fare filosofia a partire dal riconoscimento della propria ignoranza e dal desiderio di colmarla. Se quindi l'uomo, in base alle proprie facoltà razionali, giunge ad apprendere l'esistenza di ciò che eccede la sua conoscenza, e riconosce che l'essenza gli è invece ignota, è impossibile che non abbia il desiderio di conoscere anche quest'ultima. Un desiderio che, come detto, non si pone in contrasto, ma risulta in qualche modo proporzionale alla conoscenza naturale: perché più si procede in quest'ultima, più si riconosce che essa è in ultima istanza inadeguata, e più si desidera raggiungere lo scopo ultimo della propria attività conoscitiva (Enrico ricorre qui perfino ad un'estensione metaforica del celebre adagio *motus in fine velocior*).

Si potrebbe tuttavia obiettare che il riconoscimento dell'insufficienza delle nostre capacità naturali ci proviene dalla fede, e che, in questo senso il desiderio di procedere oltre nella conoscenza non potrebbe essere considerato propriamente naturale. Nella replica al quarto argomento, che esprime questa stessa perplessità, Enrico ribadisce invece non solo che la percezione della nostra «ignoranza» si genera in noi *ex puris naturalibus*, ma anche che, ugualmente per natura, siamo a conoscenza del fatto che il nostro intelletto è in poten-

za nei confronti di tutto ciò che è intelligibile, e desidera pertanto realizzarne la conoscenza in atto. Eppure è proprio il riconoscimento di tale naturalezza ciò che spesso manca ai filosofi:

«Et si stetisset philosophus in hoc, nec nimium praesumendo a recta ratione errasset, cognoscens propriam infirmitatem, et ignorantiam, et imperfectionem, compulsus fuisset divinum adiutorium invocare, et percepisset donum, quo sciret quomodo ad illorum notitiam ascendere deberet. Sed nunc [*rectius*: nimium?] de proprio ingenio confidens, et arrogantia excaecatus in errores a recta ratione deviauit, vel confidendo quod propriis viribus illam notitiam attingere posset, vel quod omnino eam percipere non posset, et ita ab eius perceptione in desperationem cecidit, et per hoc nec se notitiam illius appetere percepit, quia bene percepisset, si se in naturali rectitudine tenuisset»¹⁴.

Per quanto paradossale possa apparire, il primo appunto sostanziale che Enrico muove qui alla *philosophia* è dunque quello di non sapersi sempre tenere nei limiti di una considerazione *genuinamente naturale* delle capacità umane, ma di dilatarne o restringerne eccessivamente le pretese, confidando in una possibile congiunzione, già in questa vita, con le intelligenze separate, come nel caso dell'ideale averroista, o rinunciando pregiudizialmente ad ogni possibile indagine sulle cose divine, nel caso di quei «philosophi» che riducono il campo dello scibile a quello della sola conoscenza di origine sensibile.

3. Ulteriori precisazioni sul ruolo della *philosophia* si ritrovano anche nella q. 3 dell'art. V («Utrum studendum sit homini ut sciat scibilia super scientias philosophicas»). La formulazione della *quaestio* è in apparenza ambigua, potendosi riferire tanto a coloro che non intendono dedicarsi a ciò che si trova al di sopra della filosofia e pongono di conseguenza il fine dell'uomo nella conoscenza naturale (i «philosophi» menzionati in precedenza), quanto a coloro che invece si affidano totalmente all'aiuto soprannaturale e alla grazia, ritenendo così superfluo che ci si debba applicare con lo studio – e cioè con la ricerca – a ciò che eccede l'ambito delle scienze filosofiche. L'impostazio-

¹⁴ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 5, ed. Parisiis 1520, I, f. 33vI.

ne della *solutio* mostra che in realtà gli interlocutori in questo caso sono proprio questi ultimi, coloro cioè che peccano per eccesso di fideismo o propensione misticheggiante (ciò che di fatto renderebbe impossibile, dal versante opposto a quello propriamente filosofico, il progetto di costituzione di una scienza teologica rigorosa). Riprendendo l'ammonimento rivolto da Agostino, nel *De doctrina christiana*, contro coloro che invitavano a non studiare le cose divine, delegandone la comprensione unicamente ad un dono divino, Enrico prende posizione in modo molto deciso: «Dicere ergo absolute quod talibus quae sunt super scientiis philosophicis non est studendum, error est, et tentare Deum»¹⁵. Anche qui, il tentativo arricchiano è insomma quello di rinvenire un difficile punto di equilibrio tra istanze razionali e metarazionali, che legittimi il teologo in un ruolo superiore a quello del *philosophus*, ma pur sempre nell'ambito del sapere e della *scientia*.

Nel seguito della stessa *quaestio*, in effetti, Enrico introduce una distinzione fra tre diverse forme di conoscenza: 1) una conoscenza (*notitia*) esclusivamente naturale, ottenuta in modo naturale; 2) una puramente soprannaturale, ottenuta in modo altrettanto soprannaturale; 3) una via intermedia, in cui, cioè, la conoscenza è soprannaturale, ma ha luogo secondo un *modus* naturale.

La seconda di queste forme consiste in un dono divino speciale, che ci è promesso nella vita futura, ma non ci è invece concesso nello stato presente: da questo punto di vista, si può solo cercare di vivere rettamente, per rendersi degni di una simile successiva ricompensa. Delle altre due, la prima è quella propria delle discipline filosofiche, che considerano le cose naturali in quanto queste ultime vengono conosciute naturalmente, a partire dall'esperienza sensibile. La terza consiste di fatto in una *notitia supernaturalis*, perché deriva da un lume infuso, e tuttavia procede in modo naturale, perché perviene alle cose divine districandosi – *in aenigmate* – attraverso le cose sen-

¹⁵ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Parisiis 1520, I, f. 37rC. A differenza, in questo caso, di Luca Bianchi (cfr. *Il vescovo e i filosofi...*, p. 168), ci sembra che l'espressione non sia rivolta appunto contro i «philosophi», ma contro chi fa del sapere teologico un puro dono divino che non richiede alcuno sforzo di ricerca e di comprensione da parte dell'uomo.

sibili¹⁶. È infatti impossibile credere agli articoli e alle proposizioni (ai *complexa*) della fede se prima non si comprendono i termini semplici o gli *incomplexa* con il lume della ragione naturale, a partire dai sensi. Per quanto poi gli *initia fidei* si apprendano per mezzo della luce divina, una volta conosciuti è comunque necessario applicarsi nella ricerca razionale (*studere*) per due motivi fondamentali: 1) per passare argomentativamente dalle prime cose credute alle successive; 2) per comprendere ciò che all'inizio viene semplicemente creduto. La ragione continua a così a giocare un ruolo fondamentale anche all'interno della scienza teologica – un ruolo che consiste propriamente nello «scavare» (*fodere*) all'interno delle cose credibili fino a enuclearne altri contenuti (*intelligere* per Enrico viene sempre da *intus legere*, leggere sotto la superficie delle realtà conoscibili). Essa può pertanto arrivare a (ri)conoscere la verità di ciò che è oggetto di fede, ma non da sola, cioè senza l'aiuto della luce soprannaturale:

«Sicut ergo ratio naturalis adiutorio luminis naturalis quasi fodiendo sub signis et intentionibus sensibilium quae patent, potest in cognitionem venire eorum quae sub ipsis latent propter naturalem colligantiam eorum ad signa quae patent, sic ratio naturalis adiutorio luminis fidei, quasi fodiendo sub credibilibus potest venire in cognitionem veritatis eorum. Licet enim per se ad hoc non potest devenire ratio

¹⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Parisiis 1520, I, f. 37rC: «Verumtamen sciendum quod triplex est modus cognoscendi res: quidam naturalis et modo naturali; quidam supernaturalis et modo supernaturali; quidam medius supernaturalis et modo naturali. Primus est quo cognoscuntur scienda in disciplinis philosophicis, quae sunt de rebus naturalibus, quarum notitia est naturalis, quia investigatione naturalis rationis et modo naturali, quia via sensus et experientiae capit ortum. Secundus est ille quo cognoscuntur clare et aperte quiditates caelestium spirituum Dei et angelorum, qui sunt res supernaturales, quorum notitia non est naturalis, quia non naturalis rationis investigatione, neque modo naturali, quia nec per illa quae accipiuntur a sensu, sed immediate et pure a divino dono speciali. Unde ad notitiam talem et talium scibilium super scientias philosophicas habendam non est studendum naturalis rationis investigatione, ut in vita ista acquiratur, quia studium ad hoc esset frustra et labor perditus, sed sic vivendum est in praesenti vita, ut in futura haberi promereatur, vel si Deo placuerit ad horam concedatur. Tertius modus est ille quo supernaturalia et divina hic cognoscuntur per fidem, quorum notitia est supernaturalis, quia per lumen infusum, modo tamen naturali, quia in aenigmate rerum sensibilium».

solo lumine naturali, quia non habet veritas latens naturalem ordinem ad illa signa quae patent, sub quibus credenda proponuntur, adiutorio tamen luminis superioris, hoc bene potest»¹⁷.

Sul carattere di questo *superior lumen*, che rappresenta qualcosa in più rispetto non solo a quello naturale, ma anche all'abito infuso della fede, avremo modo di tornare nelle conclusioni. Si può però già osservare che se la filosofia ha come scopo appropriato la conoscenza *naturale* delle cose (dove "naturale" si riferisce tanto all'oggetto della conoscenza quanto al modo stesso in cui quest'ultima ha luogo), la ragione estende le sue possibilità anche al di là di essa, e cioè nel campo del sapere teologico. L'importante – come viene ribadito anche nella risposta agli argomenti – è non andare al di là di ciò che di fatto eccede l'uomo in quanto uomo o l'uomo in quanto fedele, dando origine o agli errori filosofici o alle eresie in senso stretto¹⁸. Ritroviamo qui il consueto appello ai limiti della ragione *naturale*, che Enrico per altro aveva già esposto anche nella q. 4 dell'art. III («Utrum contingat hominem scire omnia ex puris naturalibus suis»), sulla base del prin-

¹⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Parisiis 1520, I, f. 38rG. Analogamente, nella più tarda q. 2 del *Quodlibet XII* (su cui torneremo più oltre), Enrico spiega che, prima della fede, la ragione è utile non a fini dimostrativi, ma unicamente a scopo persuasivo; una volta acquisita la fede, la ragione serve invece a comprendere ciò in cui si crede. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XII (Quaestiones 1-30)*, ed. J. DECORTE, Leuven University Press («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 16), Leuven 1987, q. 2 («Utrum in via de Deo possit quod quid est, vel quod sit trinus, clarius sciri quam per lumen fidei»), p. 21, 52-60: «...sciendum quod credibilibus ratio adhibetur dupliciter: uno modo ante fidem habitam, alio modo post fidem habitam. Primo modo dupliciter: uno modo ad fidei apprehensionem, ut ratione probetur id quod credendum est, priusquam credatur, qualiter promittebant se redditori rationem de credibilibus Manichaei, ut patet per Augustinum libro Contra epistolam fundamenti, in quo ostendit hoc esse impossibile; alio modo ad suadendum quod ante rationem illo modo inductam credendum est. Post fidem autem ratio adhibenda est ut primo credita postea intelligantur».

¹⁸ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Parisiis 1520, I, f. 38rH: «Dicendum quod illa quae excedunt lumen naturalis rationis altiora sunt homine simpliciter ut homo est, et quae excedunt lumen fidei, illa sunt altiora fidei ut fidelis est. Unde qui metas nitebantur excedere sive philosophiae sive doctrinae catholicae, illico in errores ceciderunt, et haeretici facti sunt vel de creatore vel de creatura ultra modum disputantes...».

cipio per cui nessun agente può portare a termine un'azione che è al di là della capacità del suo strumento. Lo strumento della conoscenza naturale è infatti il lume naturale, che però si applica unicamente a ciò che ci proviene dai sensi: «*talia sunt illa quae sunt scibilia philosophica solum, praeter quae sunt plura alia quae excedunt naturalem intellectum hominis*»¹⁹.

4. Se dunque è non solo lecito, ma doveroso per l'uomo dedicarsi allo studio di ciò che in qualche modo eccede le sue capacità naturali, resta da vedere più nello specifico se ci si possa applicare fino in fondo anche allo studio della filosofia. Il problema è in effetti affrontato da Enrico nella questione immediatamente successiva dello stesso art. V (q. 4: «*Utrum studendum sit homini ut sciat omnia contenta [sub] scientiis philosophicis*»). Il punto di partenza è rappresentato in questo caso dalla tripartizione delle scienze in necessarie, utili e vane o superstiziose. Per queste ultime si devono intendere tutte le arti che presuppongono il ricorso a pratiche magiche o sataniche: la consultazione dei demoni, la fabbricazione di idoli, l'astrologia e la negromanzia. È superfluo sottolineare che non è per Enrico lecito applicarsi in nessun caso a tale tipo di studi, ma vale forse la pena di ricordare che a pratiche di questo tipo (ai *libri, rotuli seu quaterni nigromantici* così come alle *invocationes demonum*) si fa riferimento anche nel prologo della condanna di Tempier²⁰. La scienza veramente *necessaria* è in realtà una sola, ed è quella che si applica alla sacra scrittura. *Utile* è invece la scienza filosofica, che contribuisce alla perfezione della natura umana («*Utilis autem scientia est scientia vere philosophica, quia ad perfectionem humanae naturae inventa est*»)²¹. Ma questa valutazione positiva è accompagnata da una serie di cautele tradizionali, in gran parte ispirate ad Agostino: per essere davvero utile, la filosofia non deve trasformarsi in una *delectatio* fine a se stessa, non deve essere perseguita nella speranza di ottenere da essa la vita felice (quell'*excellenter status* a cui si fa riferimento nel sillabo di Tempier),

¹⁹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. III, q. 4, ed. Parisiis 1520, I, f. 29vP.

²⁰ Cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles...*, pp. 13-14.

²¹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 4, ed. Parisiis 1520, I, f. 38vM.

non deve essere strumento di inganno né deve cedere alla pura *rixandi libido*. Enrico incarna qui l'atteggiamento classico dei teologi nei confronti dei maestri delle Arti: non si deve *immorare* nella filosofia, ma piegarla ad un uso e ad una destinazione superiori.

Ciò non significa, dalla parte opposta, che la filosofia costituisca nel suo insieme un blocco pericoloso nei confronti dell'ortodossia. La risposta al terzo argomento (secondo cui le dottrine filosofiche conducono comunque all'errore, perché contengono sempre elementi ereticali) è in questo senso indicativa, e rivela un'attitudine pragmatica ben diversa dalle preoccupazioni di alcuni maestri francescani: vanno evitate, secondo Enrico, solo quelle dottrine che sono state esplicitamente riconosciute come pericolose o condannate dalla Chiesa. La cosa che più colpisce qui è anzi proprio l'attenzione (anch'essa in fondo caratteristica del maestro di teologia) agli aspetti per così dire strettamente istituzionali, come quello rappresentato dalla distinzione, di matrice canonistica, tra un'eventuale condanna pronunciata prima della morte di un autore, e quella pronunciata dopo la sua morte:

«*aut auctor eorum [scil. scriptorum philosophorum] per ecclesiam reprobatus est et damnatus, aut non. Si sic, non debent admitti, neque studendum est in illis, quamvis aliqua utilia contineant [...] et maxime cum damnatus est auctor ante mortem. Si enim damnatus fuerit post mortem, scripta observantur ratione bonae scientiae quam continent, licet aliqua habent erronea, ut scripta Origenis [...] et maxime cum postmodum fuerint approbata in bene dictis...*»²².

Se poi non esiste nessun pronunciamento ufficiale dell'autorità ecclesiastica, nulla vieta in senso assoluto di studiare determinate dottrine filosofiche, anche se viziate da errori:

«*Si ergo error nec ante mortem auctoris nec post mortem fuerit damnatus, sicut errores philosophiae plurimi per sententiam Ecclesiae nunquam erant damnati, sententiae bonae talium tenendae sunt, et in scriptis eorum studere licet, nec vitandae sunt propter vitium personarum, etiam si aliqua falsa contineant, sed propter illa falsa sunt cavendae*»²³.

²² HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 4, ed. Parisiis 1520, I, f. 39rQ.

²³ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 4, ed. Parisiis 1520, I, f. 39rQ.

È qui delineata – a ben vedere – la distinzione tra l'aspetto dottrinale e la condotta morale dei *philosophi*, che se trova anch'essa giustificazioni di tipo tradizionale (la verità non appartiene agli autori che la espongono, ma a Dio), non sembra invece essere salvaguardata fino in fondo nel contesto dell'intervento del 1277, che ipotizza almeno implicitamente, nel prologo di Tempier, una specie di connessione diretta tra la (presunta) dissolutezza dei costumi e la diffusione di insegnamenti filosofici erronei nella Facoltà parigina delle Arti.

5. Sulla questione dell'universalità del sapere filosofico, a cui come detto sembra alludere almeno uno degli articoli condannati da Tempier (il sesto nella numerazione di Mandonnet e Hissette), Enrico sembra soffermarsi in particolare nella q. 3 dell'art. III («Utrum contingat hominem scire omnia ex philosophicis scientiis»). La disciplina filosofica universale è evidentemente la *philosophia prima* che si occupa dell'ente considerato in se stesso o in senso assoluto («simpliciter»), laddove le altre discipline si occupano delle proprietà o delle divisioni che si aggiungono alla ragione generale di ente. Ma poiché la scienza che si occupa dell'*ens simpliciter* deve occuparsi anche di ciò che compete strutturalmente all'ente in quanto tale, la filosofia prima è chiamata ad occuparsi anche delle cause prime e dei principi dell'ente in sé, il cui studio non compete a nessun'altra scienza (filosofica) particolare. Si dà qui un pericoloso sconfinamento con la teologia, che si radica per altro nella ben nota ambiguità o oscillazione strutturale che definisce la tradizione della metafisica aristotelica: la *philosophia prima* è in primo luogo ed essenzialmente ontologia generale (scienza dell'ente in quanto ente) o teologia (scienza dell'ente supremo)? Senza entrare nel dettaglio della posizione arricchiana nel dibattito intorno al soggetto della metafisica²⁴, ci si può

²⁴ Per la questione della determinazione del *subiectum* della metafisica in Enrico e gli aspetti collegati cfr. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, E.J. Brill («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», Bd. 8), Leiden - Köln 1965, pp. 186-201; R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter*, De Gruyter («Quellen und Studien zur

limitare qui alla sola delimitazione preliminare degli ambiti rispettivi tra la *philosophia prima* e la teologia: la metafisica aristotelica si occupa dei principi e delle cause dell'ente solo in universale – cioè: nel loro essere cause e principi – e non nella loro natura singolare. Tuttavia, anche le sostanze separate (che occupano appunto lo spazio dei principi e delle cause dell'ente) possono essere conosciute nella loro propria natura non meno di quelle corporee di cui si occupano le varie discipline filosofiche comprese sotto la filosofia prima. Poiché dunque nessuna parte della filosofia (né la metafisica, né le altre discipline) si occupa nello specifico delle sostanze separate, se ne ricava – in relazione alla domanda di fondo della *quaestio* – che non ogni conoscenza può in realtà provenirci dalla filosofia. E d'altra parte, secondo Enrico, lo stesso Aristotele si è di fatto comportato in questo modo, delegando di solito ad altri l'analisi di tutte le questioni che eccedevano la scienza propriamente filosofica:

«Quare cum illa particularia scienda circa substantias spirituales nulla pars philosophiae docet, nec universalis nec particularis, patet clarissime quod non contingit homines scire omnia scibilia sibi ex scientiis philosophicis. Unde et Philosophus, qui hoc bene sentiebat, quando occurrebant ei talia quae scientiam philosophicam excedebant, de hoc se non intromisit, sed considerationi alterius comisit»²⁵.

Philosophie», Bd. 21), Berlin - New York 1986, in part. pp. 111-117; 149-159; 305-314; ST. P. MARRONE, *Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being*, «Speculum», 63 (1988), pp. 22-57.

²⁵ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. III, q. 3, ed. Parisiis 1520, I, f. 29rI. L'esempio citato da Enrico è quello del I libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele rinuncia ad affrontare la questione se la felicità possa essere considerata un dono divino. L'argomento principale menzionato nella *quaestio* a favore dell'onniscienza del sapere filosofico si fonda sostanzialmente sulla visione del cosmo tipica della tradizione peripatetica araba, secondo cui l'universo è una compagine articolata secondo nessi causali di tipo necessario. La conoscenza di questa *connexio* essenziale tra cause ed effetti spetta alla filosofia: di conseguenza, la filosofia permette in quanto tale l'accesso alla totalità del reale in tutte le sue componenti e in tutti i suoi livelli gerarchici. Ma, secondo Enrico, la conoscenza filosofica dei nessi strutturali del cosmo permette al massimo di conoscere solo gli aspetti generali delle sostanze separate, e cioè quelli relativi al rapporto causale che esse intrattengono con quelle inferiori, non la loro natura essenziale, che è oggetto di una scienza appropriata (la teologia) che si colloca al di fuori e più in alto della filosofia.

Com'è noto, dopo la condanna del 1277 questa stessa demarcazione sarà usata proprio dagli Artisti (Buridano ne è un ottimo esempio) per rivendicare un territorio autonomo non strettamente vincolato alla teologia, e tale da eludere tutte le questioni in qualche modo estranee all'ambito della considerazione puramente naturale. In ogni caso, questa stessa distinzione di piani, motivata in realtà dall'interesse opposto di mostrare la superiorità della teologia sulla filosofia prima, si ritrova nella *Summa* di Enrico a più riprese. Nella q. 1 dell'art. VII, dedicata appunto alla distinzione della teologia da ogni altra scienza, viene ad esempio precisato che per quanto il *subiectum* della scienza teologica e della metafisica possa essere (in parte) identico, la prospettiva in cui esso viene considerato è radicalmente diversa:

«Philosophus enim ex creaturis in Dei cognitionem procedit, et primo considerat de creaturis, ultimo de Deo. Theologus vero econtra ex creatore tendit in notitiam creaturae, et primo considerat de Deo, ultimo de creatura. Philosophus enim nihil considerat de Deo nisi per creaturas. Theologus vero considerat de Deo per ea secundum quae est principium creaturarum. Philosophus adhuc considerat de Deo solum secundum attributa communia, quibus se manifestat in creaturis. Theologus vero considerat de Deo secundum propria personarum quibus habet cognosci in se, et in quibus non potest cognosci ex creaturis. Adhuc, philosophus considerat quaecumque considerat ut percepta et intellecta solo lumine naturalis rationis. Theologus vero considerat singula, ut primo credita lumine fidei, et secundo intellecta lumine ulteriori super lumen naturalis rationis infusum...»²⁶.

La teologia ha in effetti un *subiectum* unico e semplicissimo (Dio), e tuttavia attraverso di esso può considerare ogni altro ente. L'universalità del soggetto non va infatti intesa dal punto di vista della predicazione (*in praedicando*), perché in tal caso la scienza che si occupa dell'*ens commune* sarebbe davvero quella più universale, ma dal punto di vista conoscitivo (*in cognoscendo*), nella misura in cui,

²⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 1, ed. Parisiis 1520, I, f. 48vE. Sulla questione, e più in generale sul rapporto tra la teologia e le altre scienze in Enrico, si veda F. BRANDARIZ, *La teología en relación con las demás ciencias según Enrique de Gante*, «Miscelanea Comillas», 19 (1953), pp. 165-204.

cioè, conoscendo tale *subiectum* si può avere accesso alla conoscenza della totalità delle cose. E ciò è vero solo per la teologia, perché solo Dio contiene in sé le ragioni formali (i modelli ideali, gli *exemplaria*) di ogni possibile ente:

«...ipse Deus est ratio perfectae cognitionis omnium, quia in se rationes formales omnium continet. Propter quod etiam ista scientia de Deo unica est et simplicissima, etiam ad omnium particularia cognoscenda se extendens, in quantum se habet per attributionem ad subiectum eius...»²⁷.

Vale la pena di sottolineare quest'ultimo punto: anche la metafisica può occuparsi di tutti gli enti nella loro relazione o dipendenza causale dall'ente primo (tanto più per coloro che fanno dell'*ens primum*, e non dell'*ens commune*, l'autentico *subiectum* della filosofia prima), ma in questo caso la conoscenza delle altre cose è universale solo in potenza; al contrario, la teologia studia Dio nella sua natura, e questo comporta che Egli venga riconosciuto come la *ratio cognoscendi* in atto, e non solo in potenza, di qualsiasi altra cosa. La considerazione generale dell'ente in quanto ente non dice nulla infatti della natura delle diverse parti dell'ente di cui si occupano le singole scienze filosofiche; in caso contrario, la metafisica stessa renderebbe superflua ogni altra scienza filosofica. E invece, non è un caso che si dia una *sola* scienza teologica, mentre esistono *più* discipline filosofiche, ciascuna con un suo *subiectum* appropriato:

«Absolute dicendum quod ista scientia debet dici universalis, et magis universalis quam metaphysica, in quantum ex consideratione sua in primo principio potest quantum est de se pertingere ad particularia omnium rerum consideranda, in quantum pertinent ad istam scientiam per attributionem ad ipsum primum [...]. Metaphysica autem per ea quae considerat de primo principio, non potest attingere ad consideranda de entibus aliis nisi communia et generalia convenientia eis in quantum entia sunt, non autem particularia, quia tunc superfluerent scientiae philosophicae particulares, et non esset nisi unica scientia

²⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 3 («Utrum [theologia] sit universalis super alias [scientias]»), ed. Parisiis 1520, I, f. 50vE.

philosophica, metaphysica scilicet, sicut non est nobis nisi unica scientia theologica...»²⁸.

La distanza dalla pretesa di universalità della filosofia contenuta ad esempio nel citato art. 6 del sillabo del 1277 («Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas suas partes») è qui particolarmente evidente²⁹. Il fatto che Dio, almeno da un certo punto di vista, possa essere considerato come compreso nel soggetto della metafisica (tesi per altro non ammessa da Enrico), non costituisce una difficoltà: il Dio a cui si arriva con il *lumen fidei* e ancor più con l'*intelligentia supernaturalis*, e che costituisce l'autentico *subiectum* della teologia, precede e fonda il concetto di Dio che è parte del soggetto della metafisica³⁰. L'argomento serve anzi ad Enrico, nella q. 6 dello stesso art. VII della propria *Summa*, a mostrare la priorità della teologia rispetto alla metafisica e, conseguentemente, rispetto ad ogni altra scienza filosofica. La teologia non riceve infatti il suo *subiectum* dalla filosofia prima, ma dalla stessa *auctoritas* divina; esattamente all'opposto, è piuttosto la filosofia, nel suo insieme, a ricevere il suo soggetto dalla teologia³¹.

²⁸ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 3, ed. Parisiis 1520, I, f. 50rC. E poco più oltre, nella medesima *quaestio*: «Unde ista scientia est quodammodo ita universalis quantum esset metaphysica si simul cum sua consideratione universali consideraret quicquid considerant scientiae particulares sub ipsa, et esset solum una scientia philosophica, sicut est tantum una theologica...» (f. 51vM).

²⁹ Lo stesso contrasto appare d'altronde se si confrontano le tesi di Enrico con i passi del *De aeternitate mundi* di Boezio di Dacia citati come possibile fonte da Hissette per l'art. 6; cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles...*, p. 25; BOETHIUS DACUS, *De aeternitate mundi*, ed. N.J. GREEN-PEDERSEN, *Gad* («Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi», 6), København 1976, p. 347, 314-329 e p. 355, 548-551.

³⁰ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 5 («Utrum [scientia theologica] subalternetur alicui aliarum»), ed. Parisiis 1520, I, f. 54rH. Cfr. anche q. 6 («Utrum sit principalis super omnes alias scientias»), f. 56rR: «Dicendum ad hoc quod Deum contingit considerare dupliciter. Uno modo secundum id quod est in se cognoscibile de ipso, non ex comparatione ad creaturam. Alio modo secundum id quod cognoscibile est de eo in comparatione ad creaturam. Utroque modo consideratio de Deo cadit sub hac scientia. Secundo modo solum sub scientiis philosophicis».

³¹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 6 («Utrum sit principalis super omnes alias scientias»), ed. Parisiis 1520, I, f. 56vT: «Et ideo haec scientia non sumit

6. Un altro punto essenziale nel rapporto tra filosofia e scienza teologica è quello relativo al grado rispettivo di certezza – questione a cui, come visto, fanno riferimento, in modo più o meno esplicito, almeno tre degli articoli condannati nel 1277. Enrico vi si sofferma a sua volta nella q. 2 dell'art. VII della *Summa* («Utrum [theologia] sit certissima scientiarum»). Non c'è alcun dubbio che la teologia rappresenti la scienza più certa dal punto di vista della stessa realtà conosciuta, dal momento che nulla possiede una stabilità ontologica e, conseguentemente, noetica, pari a quella di Dio e delle altre sostanze separate. Il problema si pone dal punto di vista di chi conosce, in relazione cioè al grado di certezza soggettiva (nel senso post-scolastico del termine) che è possibile acquisire degli oggetti del sapere teologico. Ma qui occorre distinguere, secondo Enrico, tra due diverse sfumature che la nozione stessa di *certitudo* può assumere: essa può infatti indicare tanto il grado di affidabilità (*securitas*) della verità che è possibile ottenere in una scienza, quanto l'evidenza di questa stessa verità agli occhi di chi conosce. Ciò significa che una determinata verità può essere tenuta per certa, in una scienza, anche indipendentemente dalla sua evidenza; e questo è appunto il caso della teologia, i cui oggetti non sono immediatamente evidenti (anzi, in questo stato di viatori, non sono affatto evidenti), ma godono tuttavia di un'assoluta certezza in virtù dell'assenso che si presta ad essi con la fede:

«Ex parte vero scientis dupliciter contingit scientiae certitudo. Uno modo ex parte securitatis de veritate eorum quae continet haec scientia. Alio modo ex parte evidetiae in notitia veritatis, quam sciens de scitis ex hac scientia consequitur. Primo modo adhuc ista scientia est certissima scientiarum, quia per habitum fidei securior est fidelis de veritate huius scientiae et magis immunis ab omni errore, quam sit Philosophus de primis principiis scientiarum speculativarum ex habitu de eis acquisito. Et appellatur haec securitas certitudo adhaesionis, quae bene potest esse sine omni clara et evidenti notitia»³².

aut supponit subiectum suum a prima philosophia, sed magis a divina auctoritate [...]. Immo ut aliquid amplius dicamus prima philosophia et omnis philosophica scientia potius suum subiectum sumit et supponit ab ista scientia».

³² HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 2, ed. Parisiis 1520, I, f. 49rN.

È qui soprattutto il sintagma *certitudo adhaesionis* (che per altro si ritrova anche, per non citare che un esempio, in Gerardo da Bologna) a suggerire una connessione quasi immediata tra la posizione di Enrico e il senso della correzione che Tempier introduce a proposito della terza proposizione condannata («Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhaesionis loquitur»³³; la numerazione a cui si fa riferimento è sempre quella di Mandonnet e Hissette). Il sospetto che Enrico possa avere avuto un certo peso nell'inclusione di questo articolo nell'elenco (o che almeno abbia condiviso tale scelta) appare pertanto, almeno in questo caso, sufficientemente fondato. Tanto più che nello stessa q. 2 dell'art. VII Enrico passa poi effettivamente a considerare la *certitudo apprehensionis*, quella cioè relativa all'evidenza della *notitia* delle cose conosciute, riconoscendo, sia pur tra molte cautele e distinzioni, che da questo punto di vista la teologia non può vantare lo stesso grado di certezza che si attribuisce invece alle altre discipline filosofiche (e in particolar modo alla matematica)³⁴. L'evidenza di una verità considerata in quanto intelligibile, e non soltanto in quanto credibile, può provenire infatti o dalla considerazione della cosa in sé, o dalla sua apprensione mediata, per mezzo di un altro termine conoscitivo già noto. Nel primo caso, ancora, la teologia può essere considerata come la scienza più certa³⁵, ma nel secondo, poiché le cose divine sono le prime, e non ammettono un termine medio né prima né dopo di sé,

³³ Cfr. *supra*, nota 4.

³⁴ Enrico distingue qui preliminarmente tra l'evidenza della verità in quanto credibile – e in questo senso la teologia non è certissima, ma è caratterizzata da un'incertezza relativa (*incertitudo secundum quid*), derivante dall'imperfezione di chi conosce – e quella della verità come intelligibile, che può essere conosciuta o in modo immediato o mediatamente.

³⁵ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 2, ed. Parisiis 1520, I, f. 49rQ: «Loquendo ergo de certitudine ex rei evidentia in se, dicendum quod ista scientia intellectui depurato a peccatorum maculis et nebulis phantasmatum per lumen fidei, et super hoc illustrato dono et lumine intellectus quo credibilia fiunt ei intelligibilia cum manu ductione fidei et rationum adiutorio ex rebus naturalibus, bene contingit quod homini sic disposito in vita ista scientia ista sit certissima, et certior quam sit aliqua alia scientia, ut quod ex rei evidentia absoluta clarius intelligat quia Deus est trinus et unus, quam plurimas alias veritates de rebus naturalibus».

essa cede il passo, almeno in apparenza, alle scienze filosofiche. E tuttavia, la certezza di queste ultime rimane pur sempre una certezza “mendicata”, che non intacca il primato della teologia:

«Loquendo vero de certitudine ex evidentia rei per medium aliud, cum ea quae proprie sunt credibilia sunt divina, quae non possunt habere medium prius quia sunt prima, nec posterius, quod sufficienter ad illorum notitiam ducit, quale medium possunt habere creata, dicendum quod isto modo sciendi ista scientia non est certissima, sed multo sunt certiores philosophicae et maxime mathematicae. Sed ista certitudo cum sit mendicata ab alio, illa autem prior habetur a natura rei, ista quae est per medium est certitudo secundum quid respectu illius quae fit ex natura rei in se. Et ideo simpliciter et absolute dicendum quod ista est certissima scientiarum, quia est de rebus certissimis in sua veritate, et ex parte scientis securissima et evidentissima viro spirituali lumine intellectuali illustrato, prout homini in vita ista est possibile»³⁶.

Resta un caso da prendere in considerazione ed è quello di un eventuale contrasto tra le conclusioni delle scienze filosofiche e i contenuti di quella teologica – se si preferisce: tra la verità della filosofia e quella della teologia. Si tratta di un problema a cui, nella forma classica ma non del tutto coincidente dell'opposizione tra filosofia e fede, lo stesso Tempier allude nel prologo della condanna («Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum...»)³⁷, e che permea di sé tutta la copiosa storiografia sul cosiddetto problema della «doppia verità». Enrico, almeno in prima istanza, sembra attenersi alla soluzione più collaudata: la *vera* filosofia non può mai trovarsi in contrasto con la teologia, perché la filosofia consiste in ultima analisi nell'osservazione naturale delle creature, e le creature sono appunto opera di Dio. Occorre però distinguere a questo riguardo tra la *philosophia* in senso stretto e la *traditio philosophica*, cioè in qualche modo tra la filosofia come «struttura» che corrisponde alla descri-

³⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 2, ed. Parisiis 1520, I, f. 49vR.

³⁷ Cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles...*, p. 13.

zione veritativa del mondo naturale, e la filosofia in quanto opera umana tramandata materialmente in determinati scritti. La *philosophia* di per sé non ha, come detto, nulla di negativo («semper sonat quantum est de se nomen philosophiae in bonum»), nella *traditio* possono invece annidarsi errori spesso perniciosi, che costituiscono altrettante deviazioni dalla vera *philosophia*³⁸. Esistono insomma errori di filosofi, e non errori intrinsecamente filosofici. L'apparenza di due possibili verità in contrasto si genera solo quando un filosofo, ingannandosi nei propri principi filosofici, si trascina il proprio errore nel campo della teologia, giudicando maldestramente false dottrine che avrebbe invece potuto riconoscere come vere. E tuttavia, come Enrico stesso ammette, può accadere anche il contrario, e cioè che un *temerarius theologus*, ingannandosi nei propri principi teologici, giudichi erronee dottrine filosofiche che sono invece perfettamente legittime³⁹. Non pochi degli articoli inclusi nell'elenco condannato da Tempier potrebbero in effetti prestarsi ad una lettura di questo tipo.

³⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 13, ed. Parisii 1520, I, ff. 62vX-63rX: «Dicendum quod aliud est dicere philosophiam, aliud vero philosophiam traditionem. Philosophia enim est vera rerum naturalium scientia, quae a veris philosophis ex rebus est animadversa, non ab eis instituta. Et semper sonat quantum est de se nomen philosophiae in bonum. Unde quaecumque philosophi conscripserunt, quae vere ex rebus animadverberunt, illa verissima sunt, et contraria Deo et dictis eius esse non possunt, quia creaturae sunt verum opus Dei, in quo veritas divinae sapientiae relucet. [...] Philosophica autem traditio est omne illud quod in publicis scriptis reduxerunt, quasi ex rebus veridica animadversione investigatum, in quibus quamplurimum multi ex ipsis erraverunt». Cfr. anche f. 62vR: «Veritas igitur theologica et philosophica in omnibus concordant, et est veritas philosophica manuductiva ad veritatem theologiam et gradus ad illam. Unde rationes quae videntur ex principiis philosophiae constructae contrariae veritati fidei et theologiae, non ex veris principiis philosophiae, sed solum per errorem humanae industriae sunt constructae, secundum quod etiam multa sibi met contraria philosophi in philosophia senserunt, quia humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt».

³⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 13, ed. Parisii 1520, I, f. 62vS: «Unde sicut temerarius theologus ignorans ea quae sunt philosophiae multa potest reputare falsa in scientiis philosophicis quae tamen sunt verissima, et credere hoc se habere ex principiis theologis, in quibus deceptus est, sic econtrario temerarius philosophus multa potest reputare esse falsa in hac scientia, quae tamen sunt verissima, et credere hoc se habere ex principiis philosophicis, in quibus deceptus est, vel quae male ad vera theologica destruenda applicat». Nel seguito compare un esplicito riferimento polemico ad Averroè.

Ciò non attenua ad ogni modo la completa subordinazione del sapere filosofico nei confronti della teologia. Vale forse la pena di ricordare che questa *reductio* non si applica in maniera uniforme ad ogni forma di sapere laico. È del tutto lecito e naturale che le arti meccaniche, ad esempio, o anche le arti liberali operative (come ad esempio la medicina) siano ordinate a un fine immediato che non è di per sé utile alla teologia, ma serve comunque alla conservazione e al miglioramento della vita ordinaria. Il problema si pone in termini drastici solo con la filosofia, in quanto quest'ultima non si prefigge uno scopo esterno a sé, ma ha di mira la pura acquisizione del sapere. Se dunque questo sapere non viene in qualche modo ordinato alla teologia, esso risulta inevitabilmente vano e fine a se stesso⁴⁰. La filosofia si giustifica solo quando abbandona ogni pretesa di autosufficienza e autoreferenzialità, e si propone invece come mezzo (anche nel significato più immediatamente formativo e didattico) per l'acquisizione di un altro sapere, e in particolar modo della teologia:

«De scientiis igitur philosophicis pure speculativis absolute dicendum, quod non licet eas addiscere, nisi in usum huius scientiae. Nisi forte quis aliquam illarum scientiarum discat ut melius disponatur ad

⁴⁰ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 10, ed. Parisii 1520, I, f. 60rB: «Aliarum autem scientiarum quaedam ordinantur immediate ad aliquem finem alium sibi proprium, praeterquam sit ipsum scire per ipsas. [...] Aliae vero sunt quae non ordinantur ad aliquem alium finem operatum per ipsas sibi proprium, praeterquam ad ipsum scire quod acquiritur per eas, ut sunt scientiae philosophicae, maxime pure speculativae, de quibus dicit Philosophus primo Metaphysicae quod inventae sunt non propter aliquam inventorum utilitatem, aut necessitatem, sed suiipsius gratia, et eius quod est scire. Sed quia quantumcumque sunt suiipsius gratia et eius quod est scire, vanae tamen essent omnes nisi ad aliquid aliud ordinarentur, et per illud ad finem ultimum humanae vitae, quae est visio Dei, cum de se illum non includant, licet Philosophus in speculatione per scientias speculativas finem humanae vitae posuit, et male. Scire igitur in istis scientiis cum non ordinetur ad aliquid operari per ipsas, necessario ordinatur ad aliud scire superioris scientiae, et per illam ad finem ultimum vitae humanae, propter quem solummodo sunt addiscendae». Cfr. anche in proposito ST. F. BROWN, *Henry of Ghent's «De reductione artium ad theologiam»*, in *Thomas Aquinas and His Legacy*, ed. by D.M. GALLAGHER, The Catholic University of America Press («Studies in Philosophy and the History of Philosophy», 28), Washington D.C. 1994, pp. 194-206.

discendum quaedam alia, veluti logicam et naturalem philosophiam, ut magis proficiat in medicina. Qui enim philosophicas scientias discunt finem statuendo in ipsis propter scire naturas rerum, non in ordine ad usum istius scientiae, vel per se, vel per alios, quos forte docet philosophia ut promoveantur ad theologiam: isti sunt qui ambulat in vanitate sensus sui...»⁴¹.

Qui non traspare soltanto il tradizionale ruolo ancillare attribuito alla filosofia, ma anche, a ben vedere, una delimitazione istituzionale ben precisa: compito degli Artisti è essenzialmente quello di preparare quegli studenti che intendono poi passare alle altre Facoltà, e in particolare modo a quelle di Medicina e Teologia. Ma appunto questo ruolo esclusivamente propedeutico è quello che i maestri delle Arti ormai rifiutavano, rivendicando il valore intrinseco non solo delle discipline di loro pertinenza, ma anche – come detto – della loro attività di ricerca e insegnamento.

7. Si è già avuto modo di evidenziare in altre circostanze come il ruolo effettivo svolto da Enrico nella condanna del 1277 sia tutt'altro che univoco e chiaro⁴². Al di là del caso, per altro assai controverso,

⁴¹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 10, ed. Parisiis 1520, I, f. 60rB.

⁴² Oltre che al già citato articolo «*Ponere statum*»... (cfr. *supra*, nota 8), ci permettiamo di rinviare in proposito a P. PORRO, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death*, ed. by W. VANHAMEL, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253. Occorre ricordare che nella q. 11 del suo *Quodlibet* XI, Enrico è costretto a introdurre una formula cautelativa a proposito della sua ipotesi dell'esistenza di una gerarchia ordinata e chiusa delle essenze creaturali (la dottrina del cosiddetto *status in supremo*) per ottemperare ad un articolo «condannato a Parigi» – articolo che, come abbiamo già avuto modo di rilevare in altre occasioni, non si ritrova affatto, almeno sotto questa formulazione, nell'elenco poi promulgato da Tempier. E in effetti, nel ms. PARIS, Nat. lat. 15350 (appartenuto a Goffredo di Fontaines) una mano ha significativamente aggiunto, in margine al passo in questione, «*falsum, quia articulus non reperitur*». Se dunque Enrico intendeva davvero riferirsi all'intervento del 1277, si danno due possibilità: o egli conosceva una lista diversa da quella poi effettivamente resa nota, o sapeva, per aver partecipato ai lavori della Commissione, che alcuni degli articoli inclusi potevano implicitamente riguardare la sua dottrina, e forse erano stati introdotti proprio per questo motivo. In tutti e due i casi, se ne può concludere che la responsabilità perso-

della localizzazione delle sostanze separate⁴³, vale forse la pena di segnalare che la stessa dottrina enrichiana dell'*esse essentiae* (con i suoi inevitabili corollari metafisici, come l'ipotesi di un ordinamento necessario ed eterno delle essenze possibili, e quella ancora più ardita della non-infinità delle corrispondenti idee divine) si pone in decisa controtendenza rispetto ad uno dei motivi di fondo che ispirarono l'intervento di Tempier, e cioè la denuncia dei pericoli emanazionistici e necessitaristici che la tradizione dell'aristotelismo neoplatonico-arabo recava con sé.

Anche per quel che riguarda il ruolo e lo statuto della *philosophia*, sia pure in modo assai meno vistoso, la posizione di Enrico non è forse così perfettamente definita. Certamente nei primi articoli della *Summa* emerge con chiarezza l'intento di rimarcare l'inferiorità del sapere filosofico nei confronti della teologia, e di evidenziare l'apporto ineludibile della grazia e del *lumen fidei* rispetto alla conoscenza puramente naturale; eppure, negli stessi articoli si può scorgere anche l'accettazione di quello stesso modello epistemico di cui

nale dei membri della Commissione era forse, in definitiva, limitata. François-Xavier Putallaz, nella sua pregevole ricostruzione del dibattito sulla libertà del volere originato dalla stessa condanna del 1277, mette in luce una posizione in qualche modo eccentrica di Enrico rispetto all'orientamento complessivo della censura anche a riguardo di questo tema. Per altro, Putallaz ricorda molto opportunamente come, nello stesso 1277, Enrico fu convocato e duramente redarguito dal legato pontificio Simone di Brien a proposito del suo atteggiamento sostanzialmente morbido nei confronti della tesi dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo. All'incontro, conclusosi (secondo quanto riferisce lo stesso Enrico nella q. 5 del *Quodlibet* X) con una specie di esplicita minaccia, avrebbero preso parte anche l'allora cancelliere Giovanni des Alleux e Ranulfo de la Houblonnière (poi successore di Tempier), che si possono plausibilmente ritenere anch'essi membri della Commissione radunata da Tempier in vista del decreto. Dunque, l'allineamento di Enrico alle tesi dei principali responsabili della censura è tutt'altro che scontato, e va verificato caso per caso (per altro, Enrico è sicuramente uno dei maestri che concede nello stesso 1277 la celebre *propositio magistralis* «Non est malitia in voluntate, nisi sit error in ratione», che pure rappresenta una posizione fortemente presa di mira, com'è noto, dalla censura del 7 marzo). Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Éditions Universitaires, Fribourg - Éditions du Cerf, Paris 1995 («*Vestigia*», 15), in part. pp. 163-208.

⁴³ Cfr. *supra*, nota 9.

proprio i più strenui difensori della conoscenza filosofica, alla Facoltà delle Arti, si facevano portavoci e interpreti. La strategia di Enrico, in effetti, consiste non tanto in un attacco frontale alla filosofia, nei termini dell'annosa contrapposizione tra sapere pagano e rivelazione, quanto nel tentativo di mutuare le caratteristiche di fondo della filosofia stessa (certezza, universalità, autosufficienza, appagatività), trasponendole su un piano diverso – quello appunto della *scienza* teologica.

Enrico sembra in effetti muoversi sempre tra due esigenze contrapposte: da una parte, quella di non attribuire troppo alla ragione (perché in tal caso il *lumen fidei* e l'*intelligentia supernaturalis* diventerebbero superflui, facendo davvero della filosofia la scienza suprema); dall'altra, quella di non toglierle neppure troppo, rendendo così vacillante il progetto stesso di fondazione scientifica dell'edificio teologico che ispira l'intera impresa della *Summa*, e indebolendo la figura istituzionale del teologo, che non è semplicemente uomo di fede, ma innanzi tutto *doctor* e *magister*, che il proprio sapere e le proprie responsabilità collocano in una condizione di superiorità rispetto al semplice credente e alle altre figure ecclesiastiche. Non a caso, i primi venti articoli della *Summa* enrichiana contengono la trattazione forse più significativa, all'interno della produzione del XIII secolo, della deontologia professionale dei maestri di Teologia⁴⁴.

Lo scontro sul valore della *philosophia* è senza dubbio anche sempre, in questo senso, scontro istituzionale tra due diverse tipologie di intellettuali (*magister artium* – *magister theologiae*). Ma il maestro

⁴⁴ Cfr. in proposito, oltre al classico studio di J. LECLERCQ, *L'ideal du théologien au moyen âge. Textes inédits*, «Revue des Sciences Religieuses», 21 (1947), pp. 121-148, M. SCHMAUS, *Der Lehrer und der Hörer der Theologie nach der "Summa Quaestionum" des Heinrich von Gent*, in *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr im Auftrag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. Hrsg. v. L. LENHART, Matthias-Grünwald, Mainz 1960, I, pp. 3-16 e A.J. MINNIS, *The Accessus Extended: Henry of Ghent on the Transmission and Reception of Theology*, in "Ad litteram": *Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. Ed. by M. D. JORDAN and K. EMERY, University of Notre Dame Press («Notre-Dame Conferences in Medieval Studies», 3), Notre-Dame - London 1992, pp. 275-326.

di Teologia deve difendersi, all'interno della sua stessa Facoltà, anche da quei colleghi che svalutano la scientificità della loro disciplina. Già evidente nei primi articoli della *Summa*, questa preoccupazione sarà ripresa in modo esplicito da Enrico nel più tardo *Quodlibet* XII:

«Et est magnum mirabile quod in quacumque alia facultate peritus nititur scientiam suam, quantum potest, extollere, soli autem theologi quidam, ut philosophiam videantur exaltare, theologiam deprimunt, adserentes ipsam non esse vere scientiam, nec credibilia posse fieri vere intelligibilia in vita ista. Tales sibi viam sciendi et intelligendi credibilia praecludunt, et aliis desperationem intelligendi illa incutiunt, quod valde perniciosum est et damnosum Ecclesiae et periculosum dicere. Immo potius suadendum est quod certa ratio haberi potest de credibili, per quam vere sciri et intelligi potest in vita ista»⁴⁵.

L'unico vero modo di opporsi alle pretese della filosofia sta dunque per Enrico nella difesa strenua dello statuto scientifico della teologia. Spianano invece la strada alla filosofia quei teologi che non considerano la loro disciplina una vera e propria scienza, e ne relegano l'oggetto nell'ambito della fede. Ma è in quanto *scientia* che la teologia si distingue tanto dalla filosofia quanto dalla fede e come tale essa richiede, secondo uno dei tratti più caratteristici dell'intero impianto enrichiano, un *lumen* speciale, distinto tanto dal *lumen* naturale dei filosofi quanto dal semplice *lumen fidei* dei credenti: un *lumen* che permette una conoscenza più *determinata* di quella filosofica e più *chiara* di quella assicurata dalla sola fede⁴⁶.

⁴⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XII*, ed. Decorte, q. 2, pp. 20,43-21,51.

⁴⁶ Cfr. in proposito soprattutto le qq. 4 e 6 dell'art. XIII della *Summa* e la stessa q. 2 del *Quodlibet* XII. Qui, in particolare, Enrico si sofferma dettagliatamente sull'articolazione (anche cronologica) dei rapporti che intercorrono tra la conoscenza fondata sul *lumen naturale*, la semplice fede, e la scienza teologica fondata sullo specifico *lumen supernaturalis*. Per quanto l'abito infuso della fede che si riceve nel battesimo preceda ovviamente qualsiasi conoscenza, credere attualmente in qualcosa presuppone invece già sempre una forma di comprensione: credere vuol dire essenzialmente prestar fede ad altri, ma nessuno può apprendere qualcosa da un altro se prima non è in grado di conoscere da sé. Per questo la conoscenza naturale, che ha origine dai sensi, fonda a sua volta la possibilità di credere: credere comporta infatti l'uso di sillogismi topici, che richiedono la comprensione preliminare dei termini

Al di sotto delle tensioni tra filosofia e teologia non si trova così più, in Enrico, qualche residuale e ormai quasi anacronistica forma di contrapposizione tra ragione e fede, ma il fatto che entrambe aspirano allo statuto di scienza suprema ed entrambe assumono come proprio lo stesso ideale: quella considerazione delle cause prime che, come abito scientifico e intellettuale, realizza più di ogni altra cosa, in questa esistenza, l'essenza umana.

(Università di Bari)

incomplessi da cui sono composti e dei principi da cui si generano. D'altra parte, alcune delle cose credibili sono tali da rimanere soltanto oggetti di fede (come gli eventi storici), altre sono tali da poter essere successivamente anche comprese: e in quest'ultimo ambito rientrano gli oggetti di fede relativi alla natura divina, su cui verte la scienza teologica. Anche in questo caso, dunque, è necessario dapprima *comprendere* con l'*intelligenza naturale*, almeno in modo generico e confuso (e a partire dalla conoscenza sensibile), il significato dei termini impiegati, e poi prestare il proprio assenso, con la *fede*, agli articoli che l'autorità della Sacra Scrittura propone. È a questo punto che interviene l'intelligenza propriamente *teologica*: essa, per mezzo appunto di uno speciale *lumen supernaturalis* ulteriore rispetto al *lumen fidei*, permette di ottenere una conoscenza più approfondita degli stessi termini già conosciuti naturalmente, e dunque superiore a quella che i filosofi possono (o potranno) in generale attingere con il solo *lumen naturale* («Postquam autem tale intelligere terminorum incomplexorum aliucuius complexi theologici habitum est dicto modo ex sensu, puta quid est Deus, quid esse, quid trinus, quid unus [...], cum postmodum ex illis terminis ex auctoritate Sacrae Scripturae seu Dei proponuntur articuli credibilium complexi ex illis terminis incomplexis constituti, quibus articulis propter illam auctoritatem cum adiutorio fidei infusae creditur et firmiter eorum veritati assentitur, praeparata est via ad intelligendum supernaturaliter illa incomplexa adiutorio supernaturalis luminis, excedentis fidem et lumen fidei cognitione magis determinata et magis particolari quam erat cognitio quam philosophi ex puro lumine naturali potuerunt haberi de illis»; ed. Decorte, p. 26,75-85). Una volta conosciuti più a fondo e più chiaramente tali termini, è infine possibile comprendere anche quegli stessi articoli che dapprima erano tenuti solo per fede; questi ultimi vengono così a rappresentare i principi estrinseci e intrinseci della scienza teologica, che può pertanto procedere alla dimostrazione di tutte le conclusioni che da essi si possono trarre generando un abito propriamente scientifico.

ARMANDO RIGOBELLO

UN ITINERARIO KANTIANO:
DAL PRINCIPIMUM RATIONIS ANTECEDENTER
DETERMINANTIS AL BESTIMMENDE URTEIL

Il risveglio di Kant dal "sonno dogmatico" non è stato un risveglio improvviso, ma un lento ripensamento all'interno di una *koiné* speculativa come era quella che informava di sé l'insegnamento nelle Università tedesche del Settecento e del primo Ottocento, un contesto che aveva in Leibniz la sua premessa e il suo nucleo centrale e che si articolava quindi nelle rielaborazioni di Wolff, Baumgarten e Crusius. Non intendiamo intervenire sulla questione storiografica inerente al sorgere del criticismo kantiano, ma riferirci ad essa attraverso un confronto a rilevanza speculativa, quello che si può instaurare tra *Principium rationis antecedenter determinantis* della *Nova Dilucidatio* e il *bestimmende Urteil* della *Kritik der reinen Vernunft*.

La *Nova Dilucidatio*, il cui titolo completo è *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae Nova Dilucidatio*, è inclusa nel I volume dell'Edizione dell'Accademia Prussiana delle Scienze (pp. 385-416), non compare nell'edizione italiana di *Scritti precritici* a cura di P. Carabellese (Bari 1923), ma è presente nella successiva edizione del 1953. La prima pubblicazione in Italia è quindi quella curata da Mariano Campo: *Le quattro dissertazioni latine* (Como 1944). La *Nova Dilucidatio* è una delle due dissertazioni (l'altra è il *De igne*) con cui Kant ottenne la libera docenza. La discussione avvenne il 27 settembre del 1755 nell'Auditorium Philosophicum dell'Università di Königsberg. Dal 1755 al 1781, dalla comparsa della *Nova Dilucidatio* alla prima edizione della *Critica*, trascorrono ventisei anni.