

# MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

28 (2009)



**GABINETE DE FILOSOFIA MEDIEVAL**

Revista do Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

# MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

28 (2009)

**DIRECTORA:**

Maria Cândida Monteiro Pacheco

**CONSELHO CIENTIFICO:**

Agostinho Figueiredo Frias

Ângelo Alves

Arnaldo Pinho

Carlos Moreira de Azevedo

José Acácio Aguiar de Castro

José Francisco Meirinhos

José Maria Costa Macedo

Maria Isabel Pacheco

Mário Santiago de Carvalho

**U. PORTO**

FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Os autores dos textos insertos neste volume autorizam a respectiva publicação.  
A Redacção deste volume foi encerrada em Dezembro de 2009.  
Coordenação editorial deste volume: J. Meirinhos.

*Paginação:* Zelia Mota  
Impressão e acabamentos: Tipografia Nunes, Lda | Maia  
Depósito legal: 52780/92  
Registo D.G.C.S. 116 014  
ISSN 0872-0991

## ÍNDICE

### ESTUDOS

Josep Puig Montada <i>La retórica en Averroes y el Islam medieval</i> .....	9
Luís M. Augusto <i>Albertus Magnus and the Emergence of late Medieval Intellectualism</i> ...	27
José Maria da Costa Macedo <i>O predomínio da racionalidade na abordagem dos anjos segundo São Tomas de Aquino</i> .....	45
Roberto Hofmeister Pich <i>Ockham, notícia intuitiva e evidência: notas críticas</i> .....	65
Francesco Fiorentino <i>Giovanni di Reading ed il ms. Firenze, Bibl. Naz., Conv. Soppr., D IV 95</i>	95

### RECENSÕES

M. Lutz-Bachmann – A. Fidora, <i>Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert</i> , Berlin 2008 (por M.M.B. Martins) .....	185
Benoît Patar (ed.). <i>Alberti de Saxonia Quaestiones in Aristotelis De caelo</i> , Louvain-la-Neuve 2008 (por L. Queiroz) .....	192

### ÍNDICES

Manuscritos .....	197
Autores Antigos e medievais .....	199
Autores Modernos e Contemporâneos .....	201



## **ESTUDOS**





Josep Puig Montada\*

## La retórica en Averroes y el Islam medieval

### 1. La tradición árabo-islámica y el legado greco-helenístico.

Podemos empezar con una cuestión terminológica. *Retórica* en árabe puede decirse *bayân* o *khatâba* – se puede vocalizar también *khitâba* – y puede ser tanto una de las ciencias del Islam como una de las ciencias de los Antiguos.

La división de las ciencias árabes en ciencias del Islam y ciencias de los Antiguos es conocida. ‘Abd ar-Rahmân Ibn Khaldûn, que murió el 17 de marzo de 1406 en El Cairo, es una buena referencia para esta clasificación. En sus *Preámbulos* a su historia universal<sup>1</sup>, libro VI, c. 9, nos dice:

Las ciencias que los hombres cultivan y que se enseñan y se estudian en las ciudades son de dos clases: Unas son naturales del hombre y se llega a ellas mediante el pensamiento, otras son tradicionales, se adquieren por transmisión a partir del que las reveló. Las primeras son las ciencias de la sabiduría y filosóficas... Las segundas son las ciencias tradicionales de la revelación positiva.

---

\* Profesor de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología. Email: puigmont@filol.ucm.es.

<sup>1</sup> *Kitâb al-‘ibar wa-dîwân al-mubtada’ wa-l-khabar fî ayyâm al-‘Arab wa-l-Barbar*, etc. Los prolegómenos se conocen por *Al-Muqaddima*, ed. ‘Abd al-Salâm SHADDÂDÎ, 3 vols., Bayt al-funûn wa-l-‘ulûm, Casablanca 2005; aquí vol. 2, p. 358, traducción inglesa de Franz ROSENTHAL (1967), francesas de Vincent MONTEIL (1997) y de Abdessalam CHEDDADI, esta última como *Le livre des exemples*, Gallimard, París 2002; traducción española de F. RUIZ GIRELA, Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba 2008.

Las ciencias tradicionales se basan en el Corán y en la *zuna*, e incluyen las ciencias “de la lengua árabe, que es la lengua de la religión musulmana y en la que el Corán fue revelado”, e Ibn Khaldûn enumera sus ramas, la lexicografía, la gramática, la retórica y la literatura. Más adelante en el c. 44 de este libro, explica que la retórica, *‘ilm al-bayân*, es la ciencia que estudia las figuras y condiciones del discurso y que se divide, en tres ramas. La primera es la ciencia de la elocuencia, *‘ilm al-balâgha*, que estudia dichas figuras y condiciones, la segunda, es *‘ilm al-bayân*, como estilística, en la que integra la metáfora y la metonimia, y la tercera es *‘ilm al-badî’*, acerca de los recursos – tropos y figuras retóricas – que sirven para embellecer el discurso.

Ibn Khaldûn, de acuerdo con la tradición filológica, considera que esta ciencia tiene por objeto demostrar la unicidad del Corán porque la lengua coránica posee el más alto grado de perfección formal, y remite al comentario de az-Zamakhsharî (1075-1144), *Kitâb al-kashshâf fi haqâ’iq at-tanzîl* como modelo de estudio. La elección de Zamakhsharî, un mu’tazilí, dice mucho porque este comentarador insiste en el aspecto lingüístico del Corán.

Los inicios de la doctrina del carácter único, inimitable, del Corán se sitúan en el siglo III/IX, por ejemplo ‘Alî ibn Rabbân al-Ṭabarî (m. ca. 864), Abû Ḥâtim as-Sijistânî (m. 864) y, por supuesto, el prosista al-Jâhîz (m. 869)<sup>1</sup>. Tal como G. von Grunebaum<sup>3</sup>, y luego A. Neuwirth<sup>4</sup> han precisado, la doctrina se desarrolla de manera sistemática a partir del siglo IV/X. Los críticos literarios de aquel siglo, por ejemplo, Ibn al-Mu’tazz (m. 908)<sup>5</sup> compusieron obras donde analizaban los distintos elementos que la nueva poesía abbásí utilizaba, y la técnica serviría para el Corán. El Corán puede tener un sentido primario o derivado (*majâz*), y en el segundo, la metáfora es importante.

Ar-Rummânî (m. 994), al-Khaṭṭâbî, (m. 998), pero sobre todo, al-Baqillânî (m. 1013) un teólogo mu’tazilí<sup>6</sup>, se aplicaron en el análisis del Corán desde el punto de vista literario y para ello utilizaron y clasificaron por figuras retóricas. Ar-Rummânî habla de diez “mecanismos”, cuatro de ellos conocidos del género *badî’*

---

<sup>2</sup> *Kitâb al-bayân wa-t-tabyîn*, Cairo 1352/1933, y reediciones, Cairo 1968, 4 vols. in 2.

<sup>3</sup> G. VON GRUNEBaum, *A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*, Chicago 1950, pp. xvii-xxii.

<sup>4</sup> A. NEUWIRTH, «Das Dogma der Unnachahmlichkeit des Korans», *Der Islam*, 60 (1983) 166-183.

<sup>5</sup> Autor de un *Kitâb al-badî’*, ed. I. KRATCHKOVSKY, Londres, 1835 y otras eds.

<sup>6</sup> *I’jâz al-Qur’ân*, ed. Aḥmad Shaqr, Cairo 1972; traducción parcial de Gustav von Grunebaum en *A Tenth Century Document*, cit.

en poesía: *tashbîh*, símil, *isti'âra*, metáfora, *tajânus*, paronomasia, *mubâlagha*, hipérbole. Otros tres son propios de la retórica general: *injâz*, precisión, *bayân*, claridad, *talâ'um*, eufonía. Rummânî añade *taşrîf al-ma'ânî*, cambio de sentido, *tađmîn*, implicación de significados, *fawâşil*, asonancia en las terminaciones de los versos.

En su tratado, Baqillânî señala los casos de *badi'* en el Corán, muchos de ellos son metáforas, y Baqillânî pone de ejemplo “Luz de luz” (Corán 24: 35); otros son antítesis (*muţâbaqa*) “Saca al vivo del muerto y saca al muerto del vivo” (Corán 30: 19); otros son hipérbole (*mubâlagha*, *ghulûw*) “El día en que digamos a la Gehenna: ¿Estás ya llena? ella dirá ¿Aún hay más?” (50: 30). La paronomasia, *tajânus* o *tajnîs*, “presentar dos palabras de forma similar” es también frecuente y característica del estilo del Corán: *Ya 'asafan 'alâ Yûsufa* (12: 84). Al-Baqillânî muestra también cómo un verso largo del Corán se puede descomponer en *kalimât*, equivalente al “kolon” o “coda” de la métrica clásica, y así consigue describir las características de la prosa rimada coránica, pues en un verso largo se combinan distintas unidades, de distinto valor emotivo.

Wolfhart Heinrichs ha investigado la crítica literaria árabe más allá de los límites del Corán<sup>7</sup>. Para Heinrichs, en la primera mitad del siglo X se fabrica un instrumentario para comparar los poetas, valorarlos, y para analizar el estilo, que es la base de la *'ilm al-balâgha* y ésta se consolida en el siglo XIII. Ibn al-Mu'tazz, antes mencionado, es uno de los creadores de la ciencia, en el siglo X; demuestra que las figuras de la nueva poesía, conocidas por *badi'* no son exclusivas de la nueva poesía abbasí, sino que el Corán o la poesía preislámica las conocen igualmente.

La teoría literaria árabe tiene en 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (m. 1078) su mejor representante. En su “Secretos de la retórica”<sup>8</sup>, explica las figuras ya conocidas del símil, *tashbîh*, la analogía, *tamthîl*, o de la metáfora, *isti'âra*, o introduce la de *takhyîl*, una interpretación fantástica. Otra obra del género son sus “Pruebas del carácter inimitable del Corán”<sup>9</sup>, donde examina la concatenación de las ideas, y su correspondencia con las expresiones del discurso.

<sup>7</sup> W. HEINRICHS, «Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, etc.», en *Grundriss der arabischen Philologie*, Band II: *Literaturwissenschaft*, Wiesbaden, 1987, pp. 177-207

<sup>8</sup> *Asrâr al-balâgha*, ed. Hellmut RITTER, Istanbul 1954, y traducción del mismo: *Die Geheimnisse der Wortkunst*, Wiesbaden 1959.

<sup>9</sup> *Dalâ'il al-i'jâz*, El Cairo, varias ediciones, y ed. M. Ibn Tâwît, Tetuán, ca. 1960.

Jurjânî no es, sin embargo, tan sistemático, como lo será Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (m.1210), que además de crítico literario, ha comentado a Avicena, es teólogo y jurista. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî toma las dos obras de Jurjânî y procede a su sistematización en “El extremo de la concisión en el conocimiento del carácter único”.<sup>10</sup> Llegados al siglo XII, la teoría de la literatura árabe presenta unos rasgos bien definidos, iguales a los que dos siglos más tarde Ibn Khaldûn conoce. Se ha producido una evolución doble: una, la primera, para justificar el carácter sobrenatural del Corán, otra, para explicar las diferencias en la poesía de diferentes épocas y tendencias, que ha dado como resultado una “ciencia” propia del Islam, y de la literatura árabe.

Frente a esta tradición fundamentalmente autóctona, la teoría literaria árabe tiene otra tradición que surge a partir de las traducciones de la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles al árabe. La *Retórica* fue traducida como *Khiṭāba*, en tres ocasiones: una anónima, la más antigua, otra segunda por Ishâq Ibn Ḥunain (m. 910), y una tercera por ‘Abd Allâh an-Naqîd (m. ca. 940). La más antigua fue reelaborada por Ibn as-Samḥ (m. 1027) y es la única conservada, en un solo manuscrito (París BN ar. 2346)<sup>11</sup>.

La *Poética* fue traducida como *Shi’r*, y conservamos la versión del traductor Abû Bishr Mattâ Ibn Yûnis (m. 940)<sup>12</sup>, aunque sabemos que se hicieron otras.

La tradición de la retórica aristotélica es una tradición limitada a la filosofía, y tiene menor importancia, o influencia, que la autóctona, y se distingue de ella, sobre todo, porque no trata de la retórica como análisis estético, sino como técnica de persuasión. El aspecto estético es objeto, en cierto modo, de la poética pero sus implicaciones religiosas no son ajenas al filósofo. A continuación se va a tratar Averroes como filósofo de la tradición aristotélica árabe.

## 2. Averroes: Epítome

Averroes hizo de la *Retórica* un epítome, y una paráfrasis. Averroes sigue la

---

<sup>10</sup> *Nihâyat al-ijâz fî dirâyat al-i’jâz*, 1ª ed. El Cairo 1909; ed. Ibrâhîm AL-SAMARRÂ’Î, Muḥammad Barakât Ḥamdî ABÛ ‘ALÎ, Dâr AL-FIKR, Ammán 1985.

<sup>11</sup> Ed. A. BADAWI, Cairo 1959 y ed. M.C. Lyons, *Ars Rhetorica. The Arabic Version*, 2 vols., Pembroke College, Cambridge 1982.

<sup>12</sup> Ed. Jaroslaus TKATSCH, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*, 2 vols., Hoelder-Pichler-Tempsky, Viena 1928-1932. También editado por A. BADAWI, Cairo 1953, y por Shukrî ‘AYYÂD, Cairo 1967. Cf. D.S. MARGOLIOUTH, *Analecta Orientalia*, Londres 1887.

tesis alejandrina de que tanto la retórica como la poética pertenecen a la lógica. Christel Hein ha tratado del particular en su estudio sistemático de la clasificación de las ciencias filosóficas<sup>13</sup>. Apoyándose en R. Walzer<sup>14</sup>, Hein nos recuerda que ya Ammonio Hermias (s. V p.C.) afirmaba que la retórica y la poética eran formas no silogísticas de la lógica, y cómo otros comentaristas alejandrinos eran de opiniones parecidas. A pesar de los orígenes helenísticos de la clasificación, ésta se adaptará a un nuevo contexto histórico y cobrará una nueva significación, según la tesis defendida por Deborah Black<sup>15</sup>. Los filósofos árabes, entre ellos Averroes, considerarán estas formas menos rigurosas de la lógica como adecuadas para la mayoría de los hombres, mientras solamente una minoría dominará las formas estrictamente silogísticas.

En todo caso, digamos que el epítome forma parte de lo que Averroes denomina “la parte necesaria de la lógica”, *Kitâb aq-d’arûrî fî l-mantiq*, y que comprende resúmenes de la *Isagoge* de Porfirio, de las obras lógicas de Aristóteles, así como de la *Retórica* y de la *Poética*, en un orden que no coincide con el del *Organon*:

- a) Introducción sobre el objetivo del tratado
- b) Acerca de los términos, resumen de *Categorías*, c. 1,
- c) Significados activos en la formación del concepto (*Isagoge*)
- d) Resumen de *Categorías*, resto de capítulos.
- e) Reglas del asentimiento o crédito a una proposición, *taşdıq*, tomado de *De interp.*
- f) Conocimiento productivo del asentimiento, *An. Primeros*
- g) *Topoi* o “normas empleadas para los silogismos”, libros II-VII de los *Tópicos*.
- h) Acerca de la demostración, *An. Posteriores*.
- i) Dialéctica, *Tópicos* I y VIII
- j) Discursos sermonales, *Retórica*.
- k) Discursos poéticos, *Poética*.

<sup>13</sup> Ch. HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie*, Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie, Peter Lang, Frankfurt am Main 1985 (Europäische Hochschulschriften, 177), ver pp. 331-332.

<sup>14</sup> R. WALZER, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962.

<sup>15</sup> D. BLACK, *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990.

La fecha de composición de este conjunto de tratados, no será posterior a 1159. Charles E. Butterworth editó y tradujo el compendio de la *Retórica* al inglés, junto con el de la *Retórica* y el de los *Tópicos*<sup>16</sup>. Se trata de la primera edición, aunque Philipp W. Rosemann recoge una antigua edición del compendio de la *Retórica* por 'Abd al-Jalíl Sa'd<sup>17</sup>, pero ni C.E. Butterworth ni Gerhard Endress<sup>18</sup> hallan constancia de la misma.

Aristóteles definía la retórica como “capacidad de encontrar medios para persuadir en cualquier asunto posible” (*Rhet.* 1355b 25-26), polivalencia que comparte con la dialéctica, a diferencia de otras artes que tienen objetos determinados. Ambas disciplinas sirven para convencer en cualquier tema. Así como la dialéctica utiliza dos métodos, la inducción y el silogismo, así también la retórica utiliza el ejemplo, *parádeigma*, que corresponde a la inducción, y el entimema, que corresponde al silogismo (*Rhet.* 1356b 2-3). Aristóteles define el entimema como “un silogismo retórico”, y el ejemplo como una construcción silogística donde el término mayor es aplicable al término medio gracias a un término igual al tercero<sup>19</sup>.

En su compendio, Averroes le sigue, relaciona dialéctica, los *Topica*, con retórica y habla del ejemplo y del entimema como recursos propios de la retórica. Introduce, sin embargo, la siguiente reflexión: En base a la inducción y la enumeración, *taṣaḥḥuf*, comprobamos cómo se puede persuadir, de dos maneras, mediante argumentos y mediante cosas que no son argumentos, y pone como ejemplo de los segundos “la confianza, *imân*, y los testimonios, *shahâdât*”.<sup>20</sup> De este modo su epítome se organiza en tres secciones: una dedicada al entimema, otra al ejemplo, y una tercera a otros métodos de persuasión.

Entimema, *damîr*<sup>21</sup>, es definido como “un silogismo conclusivo en base a una opinión manifiesta para todos o para la mayoría de la gente” (ed. Butterworth,

---

<sup>16</sup> *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"*, SUNY, Albany 1977.

<sup>17</sup> *Kitâb al-khiṭâba li-Aristâtâlis min qalam Abî l-Walîd Ibn Rushd*, Maṭba'at Kurdistân al-'ilmîya, El Cairo 1329/1911.

<sup>18</sup> «Averrois Opera, A Bibliography of Editions and Contributions to the Text», en G. ENDRESS y J.A. AERTSEN (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden 1999, p. 344.

<sup>19</sup> *An. I*, II.24, 68 b 38-40, el “ejemplo” es la guerra entre vecinos, Atena, Tebas, Focia. *Rhet.* 1356b 3.

<sup>20</sup> *Averroës' Three Short*, p. 169.

<sup>21</sup> “Un entimema es un silogismo a partir de probabilidades o signos” (*An. I*, 70a 3 – b 38), es decir, sus premisas son probables o son indicios; el término *sêmeion* (signo) es traducido al árabe como *dalîl*.

§ 4, p. 170). Comparado con el texto de Aristóteles, el epítome de Averroes destaca la existencia de las tres figuras silogísticas en los entimemas, así como el papel de los silogismos condicionales, conjuntivos y disyuntivos. Estos esquemas no son aristotélicos, probablemente Averroes los conozca a través de Alfarabi y Avicena, pero a quien cita es a Galeno cuya obra de introducción a la lógica<sup>22</sup> los trata. Averroes cita a Galeno por un ejemplo de silogismo conjuntivo tomado de la anatomía:

Galeno y muchos anatomistas utilizan esta clase de silogismos para deducir acciones del ser vivo cuyas causas se desconocen, por ejemplo, “Si se quita el nervio reflexivo, se quita la voz. Si el nervio reflexivo existe, existe la voz” (ed. Butterworth, § 9, pp. 173-174).

C.E. Butterworth ha estudiado el compendio en varias ocasiones y llama la atención, acerca de las referencias negativas de Averroes a dos teólogos ash'aríes, Abû l-Ma'âlî al-Juwainî Imâm al-Ĥaramain (m. 1085) y a su discípulo al-Ghazâlî, Algacel (m. 1111). A propósito del silogismo disyuntivo, Averroes cita un argumento que dice ha tomado del libro “llamado *al- Irshâd*” de al-Juwainî:

Si existe la generación a partir de los cuatro elementos, esta tiene que ser o bien porque los cuerpos penetran los unos en los otros, de tal modo que en un mismo lugar se reúnen dos cuerpos simultáneamente, o bien porque cada uno persiste en el compuesto por sí mismo y distinto. No puede ser de ninguno de estos dos modos. En consecuencia no puede existir generación de un elemento a partir de varios. (ed. Butterworth, pp. 174-175).

Sin embargo, no he sido capaz de localizar esta cita en la obra citada<sup>23</sup>. Al-Juwainî dedica una de las secciones de ella a la doctrina del carácter creado temporal del universo, y allí afirma que este se compone de sustancias, o átomos, y de accidentes. Átomo es aquello que ocupa un espacio y tiene un volumen, y al-Juwainî admite solamente la producción temporal de los accidentes. Bajo este aspecto, Averroes lo interpreta correctamente.

Ahora bien, la debilidad del argumento de al-Juwainî es manifiesta, y Averroes lo critica: Estos argumentos son válidos solamente si en la disyunción solamente se niega una alternativa, y la conclusión no es negativa.

<sup>22</sup> *Galēnou eisagōgē dialektikē*, ed. C. Kalbfleisch, Leipzig 1896, trad. alemana de Jürgen MAU, *Galen, Einführung in die Logik*, Akademie-Verlag, Berlin 1960.

<sup>23</sup> *Al-irshâd ilâ qawâṭi' fî uṣûl al-i'tiqâd*, Ed. y trad. francesa J.-D. Luciani, Paris 1938. Ed. M.J. Mûsâ - 'Abd al-Ĥamîd, El Cairo 1950, traducción inglesa Paul E. WALKER, *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, Garnet, Reading 2000.

Finalmente Averroes añade entre los tipos de entimemas posibles, el silogismo de reducción al absurdo, *qiyâs al-khalf*, traducción del griego *eis to adynaton*, conocido en latín como *reductio ad impossibile*. Este “retro-silogismo” es explicado en *An. I* 41a 21-38, en el marco de los silogismos a partir de hipótesis, y cuando “una conclusión imposible resulta de asumir la proposición contradictoria” demostrándose así la proposición alternativa. Averroes completa, por tanto, la exposición de Aristóteles aplicando a la *Retórica* elementos de la silogística en general, así como, a continuación aplica las tres figuras a los entimemas.

En cuanto a los ejemplos con que ilustra su resumen, hemos visto un ejemplo tomado de la anatomía y otro de la teología, pero si vemos los ejemplos siguientes observamos cómo son tomados de diversas situaciones, aunque otro más proceda de la anatomía.

El segundo instrumento empleado en la retórica es el ejemplo, *mithâl*, que traduce *paradeigma*, “una inducción retórica” (*Rhet.* 1356b 5-6). De manera sistemática, Averroes clasifica los ejemplos en tres clases:

- afirmamos o negamos el predicado de un sujeto porque este sujeto se parece al otro sujeto, que es mejor conocido, por ejemplo, “los cielos son compuestos porque la pared es compuesta”. La pared es mejor conocida que los cielos;
- afirmamos o negamos el predicado de un sujeto porque este predicado es parecido a aquel predicado que conocemos mejor, por ejemplo, “los cielos pueden sufrir el cambio de alteración en la cualidad porque tienen el cambio de desplazamiento en el lugar”;
- afirmamos o negamos el predicado de un sujeto porque este predicado es parecido a otro, y el sujeto es parecido a otro, ya que aquel predicado y aquel sujeto son mejor conocidos, por ejemplo, “la miel se deshace porque el azúcar se disuelve” (ed. Butterworth, § 26, pp. 183-184).

Averroes concluye que sea como fuere, la prueba mediante el ejemplo no se basa en la pertenencia de una parte a un todo, relación que es exclusiva de la demostración. Averroes alude a silogismos como el siguiente (ed. Butterworth, § 29, pp. 185):

Menor: Los cielos son sólidos  
Mayor: Todo lo que es sólido es generado  
Conclusión: Los cielos son generados.



La figura utilizada es la del ejemplo, porque no tenemos certeza de que todo lo sólido sea generado, sin excepción, nos dice. Nuestro conocimiento es defectivo, *muhmil*, no se basa en la inducción exhaustiva sino en ejemplos. De nuevo Averroes ataca a “un teólogo moderno llamado Abû l-Ma‘âlî”, es decir, al-Juwainî por afirmar que “el ejemplo nos proporciona la certeza, como guía – *irshâd*, un término profundamente religioso – no simplemente como silogismo o enumeración” (ed. Butterworth, §31, p. 186). Y otra vez me encuentro con una cita imposible de identificar<sup>24</sup>, pero la idea de Averroes está clara: mientras él ve en las pruebas mediante el ejemplo una fuente discutible de conocimiento, al-Juwainî tendría fe absoluta en ellas.

Al comienzo de esta sección, leíamos que los instrumentos que el orador utiliza para persuadir al interlocutor pueden ser argumentativos, *aqâwîl*, o no, y ahora Averroes enumera trece clases de instrumentos persuasorios, *muqni‘ât*, no argumentativos, que en parte pueden reconocerse en la *Retórica* de Aristóteles. Éste habla de cinco pruebas “no técnicas” (*atekhnai pisteis*, *Rhet.* I.15, 1375a 22): leyes, testimonios, contratos, torturas, juramentos. Sin embargo, el contexto político de la *Retórica* falta en el compendio averroico y es nuevo el contexto coránico.

Averroes dedica especial atención al testimonio, *shahâda*, que define como “noticia”. Hay noticias relativas a percepciones sensibles, y otras relativas a los inteligibles. Uno tiene noticia de algo pasado o de algo presente, pero que no ve, y la fuerza persuasoria es mínima; lo mismo vale para noticias de inteligibles, puesto que uno puede ser capaz de captarlos por sí mismo. Ahora bien, Averroes considera que para la gente sencilla, el testimonio es una vía de persuasión, mientras que para los teólogos musulmanes, la noticia es insuficiente (ed. Butterworth, § 35-36, pp. 189-190). No duda en mostrar su desprecio, en cambio, por los seguidores de la tradición, *aşhâb al-ḥadîth*, llamándoles antropomorfistas y utilizando el mismo término despectivo que siglos antes empleaban los mu‘tazilîes contra ellos: *Ḥaswîya*.

Averroes se mueve en un terreno peligroso, pero nadie le podrá acusar de herético. Deja claro que el testimonio más firme es cuando la noticia es transmitida por una comunidad innumerable, tomándola de una comunidad innumerable, como es el caso del Islam. Esta preocupación de Averroes por conciliar con el

<sup>24</sup> Al-Juwainî, en *al-Irshâd*, habla de dos clases de pruebas: racionales y tradicionales. Las segundas se basan en una aseveración o mandamiento divinos. Las primeras se basan en características propias, necesarias e intrínsecas.

Islam una filosofía que valora más la prueba silogística que el testimonio de la tradición se manifiesta también en otra prueba no argumentativa, el consenso, *ijmâ'*.

El consenso o acuerdo universal es otro de los fundamentos de la ley revelada en el Islam. Averroes lo define como “el acuerdo y la coincidencia de las gentes de la religión en un asunto religioso” y explica que su fuerza persuasiva reside en ser testimonio de la ley revelada (ed. Butterworth, §42, p. 195). Esta reducción del consenso a una prueba de tipo testimonio le vale a Averroes para mitigar su fuerza, y por lo demás invoca una hadiz. Incluso recurre a su adversario Algazel para relativizar la importancia del consenso, pues cita la frase siguiente, tomada de su obra *La distinción entre el Islam y la herejía*: “Todavía no se ha llegado al consenso sobre lo que es el consenso”<sup>25</sup>.

En definitiva Averroes adopta una postura original, en el epítome, pues utiliza elementos aristotélicos, tanto de la *Retórica* como de los *Tópicos* en defensa de la filosofía frente a la teología de al-Ash'arî.

### 3. Averroes: Paráfrasis

La *Paráfrasis* averroica de la *Retórica* ha sido editada y traducida recientemente por Maroun Aouad<sup>26</sup>. Antes de esta edición, hubo otras tres. En 1877-78 (Florencia), Fausto Lasinio publicó parte del libro I con el título *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele*. Completa fue ya la edición de 'Abd ar-Rahmân Badawî, El Cairo, 1960 y reeditada en Kuwait y Beirut, sin fecha, así como la de M. Salîm Sâlim, El Cairo, 1967. Existen solamente dos manuscritos de la paráfrasis, uno en Florencia y otro en Leiden, utilizados por todos estos editores.

Averroes terminó su comentario medio el viernes 7 de Muḥarram 571 = 26 de julio 1175, según el colofón del manuscrito de Leiden, pero el del manuscrito de Florencia da una fecha anterior en cinco meses, el viernes 3 de Sha'bân 570. Este es un problema que Aouad estudia (vol. 1, pp. 22-26). Aunque Aouad es cauteloso en su respuesta, pero no cabe duda de que Averroes revisaba y completaba sus escritos, de modo que es muy plausible la explicación de Aouad, de que Averroes

---

<sup>25</sup> *At-tafriqa bain al-islâm wa-z-zandaqa*, trad. española de M. ASÍN PALACIOS, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática de Algazel*, Instituto Valencia de Don Juan, Madrid 1929, “V. Faisal”, pp. 498-540, la cita corresponde probablemente a p. 519.

<sup>26</sup> Averroès (Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, Édition critique du texte arabe et traduction française par M. AOUAD, 3 vols, Vrin, Paris 2002

compuso su comentario, al menos, en dos etapas. Aouad demuestra que la traducción de Aristóteles utilizada por Averroes era la más antigua, pero no la editada por Ibn as-Samḥ (vol. 1, p. 2). Además, Averroes conocía dos comentarios árabes de la *Retórica*: El comentario de Al-Fârâbî, y los de Avicena, si bien los del segundo no influyen tanto en él como los del primero.

En la paráfrasis, Averroes no se puede mover con la libertad con que se movía en el epítome, puesto que sigue el texto aristotélico, por frases, lo reproduce y a continuación lo explica. Tenemos que buscar la originalidad averroica en sus comentarios, bien enhebrados en estas explicaciones o bien en forma de excursos.

Aristóteles empieza su libro criticando a los que compusieron tratados de retórica antes que él porque fueron poco “técnicos” y no hablaron de la parte principal de este arte, que es el entimema, sino de lo secundario, aquello que tiene que ver con el sentimiento del juez. Averroes cita esta traducción:

Dice [Aristóteles]: “Ninguno de los que han tratado de este arte [de la retórica] entre los que nos precedieron, ha hablado de una parte de este arte que sea como la parte necesaria o que sea la parte más “técnica” propiamente dicha”<sup>27</sup>.

Averroes parafrasea el original diciendo que los predecesores de Aristóteles no hablaron del entimema sino de recursos externos, aquellos medios que en el epítome denominaba “no argumentativos”, y pone como ejemplos el miedo, la compasión y la cólera. Aristóteles no estaba de acuerdo en ganarse al juez por estos medios, y habla de ciudades en las que tal práctica existía, y otras, no, y pone el ejemplo del tribunal del Areópago en Atenas como ejemplo de las segundas.

El mundo islámico de Averroes es muy distinto. El cadí musulmán tiene unas funciones distintas, demandante y demandado comparecen ante él, sin asistencia necesaria de juristas, y el juez puede ser una persona sencilla pero también un experto en derecho islámico. Aunque no sea un experto, cuenta con la ayuda de éstos<sup>28</sup>. En cambio sabemos de cómo los poetas conseguían el favor de los gobernantes gracias a sus poemas. Incluso en la poesía pre-islámica tenemos,

<sup>27</sup> *Com. moyen*, ed. AOUAD, 1.1.3, p. 2, in *Rhet.* I.1.3, 1354a 11-18. En adelante, las citas se abreviarán *Moyen*. Trad. española de Rafael Ramón, «Averroes. Paráfrasis de la *Retórica* de Aristóteles», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), p. 156. Cf. ed. Lyons, p. 2, con un traducción distinta de la utilizada por Averroes.

<sup>28</sup> Para la situación y práctica de Córdoba puede consultarse la obra de Christian MÜLLER, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer malikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Brill, Leiden 1999, pp. 175-195.

por ejemplo, a los poetas ‘Amr Ibn Kulthûm y Ḥārith ibn Hilliza, defendiendo a sus tribus, los taghlabíes y bakríes, respectivamente, ante ‘Amr Ibn Hind, el rey lakhmí en una lid poética. Averroes ve que

En esta época, los habitantes de las ciudades se dividen en dos grupos: unos consideran que las leyes mediante las que se educan los ciudadanos, deben inculcarse en sus almas utilizando todos los medios que tienen influencia en el asentimiento (*taṣḍīq*), tanto si se trata de medios que producen asentimiento o de cosas externas. Otro grupo se opone a que se utilicen medios externos, y en particular ante las autoridades (*ḥâkim*), como ocurría en el gobierno de Atenas y del país de los griegos<sup>29</sup>.

Averroes utiliza siempre el término *ḥâkim*, que aparece en la traducción árabe conservada traduciendo el griego *krínōn*<sup>30</sup>, y más adelante deja claro lo que entiende por el mismo. En *Moyen* 1.3.1, p. 25, comentando *Rhet.* I.2.22, 1358 a 36, explica que el *ḥâkim* para las cosas futuras es el príncipe, *ra’īs*, y el *ḥâkim* para las cosas actuales, es “aquel a quien el príncipe nombra, como el juez en nuestras ciudades, las ciudades del Islam”.<sup>31</sup> Aouad traduce por “juges” pero creo que “autoridad”, que puede ser judicial o ejecutiva, es más exacto.

Si bien está claro que para Averroes la retórica está dirigida a todos los ciudadanos, quedan por identificar estos dos grupos. “En esta época”, es decir, en 1175, reina Abû Ya’qûb Yûsuf (1163-1184) su protector, el califa al que le acompañó en su campaña contra Huete en 1172. La campaña fue un fracaso, y en el verano del mismo los cristianos portugueses ocuparon Beja, y la retuvieron dos años. En 1176 Abû Ya’qûb deja Sevilla, pasa el estrecho y se instala en la otra capital del imperio, Marrakech. La situación de al-Andalus se deteriora, y Averroes debía ser consciente de ello cuando también acompaña al califa a Marrakech en este viaje. ¿Por qué medios hay que educar a los súbditos para que se mantengan firmes en la defensa de sus ciudades? Un Averroes racionalista tendería a limitar estos medios a los que producen objetivamente el convencimiento, pero un Averroes político no dudaría en utilizar todos los medios.

Hemos visto en el epítome que los mecanismos productores del asentimiento de manera objetiva son el entimema y el ejemplo, correspondiendo al silogismo

<sup>29</sup> *Comm. moyen*, ed. Aouad, vol. 2, 1.1.4, p. 3. Trad. Ramón, p. 157.

<sup>30</sup> Ed. Lyons (nota 11), p. 2, línea 3.

<sup>31</sup> En la versión árabe, *krínōn* es traducido por *ḥâkim*, *ekklesiastēs*, el miembro de la asamblea, por *ra’īs*, príncipe, y *dikastēs*, el juez, por *fâḥiṣ*, examinador. Ed. Lyons, p. 16, ll. 7-9. Averroes no puede imaginarse que la autoridad resida en un ciudadano, o que el juez sea elegido por los ciudadanos, y remite siempre al gobernante, al príncipe.

y la inducción en la *Dialéctica*, y así lo leemos de nuevo en la paráfrasis, pero Averroes insiste en que en última instancia, la fuerza reside en el silogismo: “Se ha demostrado en el *Libro del silogismo* que todo asentimiento se obtiene mediante el silogismo” (*Moyen*, 1.2.16, p. 17).

Esta convicción de Averroes, sobre la fuerza del silogismo, se manifiesta a propósito del pasaje de *Rhet.* 1.2.12, donde Aristóteles dice que es función de la retórica tratar de cosas acerca de las que deliberamos pero para lo que no tenemos normas, “técnicas” o tratamos con interlocutores que no son capaces de seguir largas cadenas de argumentos.

Es posible extraer conclusiones silogísticas o inferencias, en parte, a partir de cosas que antes se han demostrado silogísticamente, y en parte, a partir de cosas que no lo han sido pero que necesitan a su vez ser demostradas porque no son generalmente admitidas. Lo primero no es nada fácil de seguir a causa de su extensión, pues se supone que el juez es una persona sencilla. Lo segundo obtendrá poca credibilidad, pues no deriva de cosas que gozan de consenso o son de aceptación general (1357a 7-13).

Aristóteles piensa, en el segundo caso, en premisas que van en contra del sentido común y que por esto tienen que ser demostradas. Ante esta dificultad, y de cara al interlocutor poco preparado, opta por defender el entimema y el ejemplo como instrumentos asequibles a todos los interlocutores.

Cuando Averroes se refiere a este pasaje, habla primero de las dificultades que tiene la gente sencilla, *al-jumhūr*, para seguir la inferencia que se deriva de premisas numerosas (*Moyen*, 1.2.22) y del miedo a decir claramente cuál es la premisa mayor en un entimema, porque puede ser falsa al menos en parte (*Moyen*, 1.2.23) y acaba diciendo:

Además, los silogismos bien contruidos en este arte son de dos clases: silogismos compuestos de premisas evidentes y que persuaden por sí mismos, y silogismos compuestos de premisas cuyas premisas resultan evidentes a consecuencia de otras premisas mezcladas con ellas, solamente que la probabilidad [de estas últimas] no es evidente. Lo que se sigue en esta segunda clase es que es muy difícil construir premisas y ordenarlas de manera técnica a causa del gran número de ellas y de la cantidad de tiempo que lleva explicitarlas y ordenarlas de manera técnica (*Moyen*, 1.2.24, p. 20).

El original griego no dice exactamente lo mismo que la traducción árabe en manos de Averroes ni la traducción árabe antigua editada por Lyons. Allí donde el original griego habla de premisas *homologoumena kai endoxa*, “que gozan de consenso y son generalmente aceptadas” las traducciones árabes leen *ḥamd* y *maḥmūd*, “loable” – también “bueno” – aunque *maḥmūd* puede traducir el término *eikotos* “verosímil”.

Ahora bien, la traducción usada por Averroes parece tener diferencias más profundas. En la definición de las dos clases de posibles silogismos, Aristóteles establece que una clase se construye sobre premisas que han sido demostradas, y éstas, a su vez, también pueden serlo; en Averroes, esta clase es aquella de silogismos obtenidos a partir de premisas evidentes. En la otra clase, Aristóteles ordena los silogismos cuyas premisas no parecen razonables, y que por esto necesitan demostración; Averroes reúne en esta segunda clase las dos anteriores de Aristóteles, pero además cambia la oración causal “porque no son generalmente aceptadas” por una exceptiva “solamente que la bondad [de estas últimas] no es evidente”. El resultado es todo un conjunto de silogismos complicados y de poca fuerza persuasiva.

Mientras Aristóteles se decidió por propugnar el uso del entimema o del ejemplo como alternativa, Averroes piensa en el árbitro y en su manera de proceder, las autoridades hacen que las partes comparecientes “se expresen de manera llana, sin utilizar una técnica amanerada”. Solamente con un lenguaje sencillo, nos dice, el pleiteante puede convencerles de que algo es o no es, y si es, si es bueno o malo (*Moyen* 1.2.24). Averroes capta la idea general de Aristóteles pero, debido probablemente a la traducción empleada, opone aquí lenguaje técnico, la silogística, a lenguaje ordinario.

En cuanto a la noción de entimema, el silogismo que aparece como el instrumento adecuado para conseguir el asentimiento, es interesante la observación de Averroes a la frase de Aristóteles “si alguna de las premisas es conocida muy bien, no hace falta mencionarla” (*Rhet.* 1.2.13, 1357a 17-18) y sigue con el ejemplo de Dorico, el ganador de la corona en los juegos olímpicos. Aristóteles defiende acortar la distancia entre las premisas y la conclusión, simplificar el razonamiento, hacerlo más intuitivo. Averroes no sólo está de acuerdo sino da la explicación sobre qué es el entimema: Si se elimina una de las premisas del silogismo, este necesariamente se convierte en entimema, y comenta “por esto se denomina *ḍamîr* – literalmente, “ocultamiento” – porque una de sus dos premisas está *muḍmara*, oculta” (*Moyen*, 1.2.26). Tenemos pues una explicación “loable”, apoyada en la traducción árabe del término, que no se hizo sin motivos, sino en base a la tradición post-aristotélica, y esta explicación a menudo ha eclipsado la verdadera definición: el entimema es un razonamiento cuyas premisas son probables y en el que, en muchos casos, una de ellas se omite.

La *Retórica* es también el arte en la que se emplean los llamados “signos”, *dalâ'il*, aunque no exclusivamente, pues también se utilizan en las demás ramas

de la filosofía de Aristóteles<sup>32</sup>. Por la definición aristotélica del entimema tanto en los *Analíticos I* (cf. nota 20) como en la *Retórica* (*Rhet.* I.2.14, 1357 a 31-33), sabemos que sus premisas pueden ser verosímiles, o probables, pero éstas también pueden ser “signos”. Signos son efectos, y no causas del argumento, y son anteriores en el conocimiento pero posteriores en la existencia, como la fiebre es signo de la enfermedad. Algunos de los signos, el llamado “índice” – en griego *tekmērion* y en árabe *‘alâma* – tienen carácter necesario, es decir, siempre que tenemos el efecto, tenemos la misma causa, pero los demás signos no son necesarios sino posibles.

Las premisas “verosímiles”, *eikotai* de Aristóteles son premisas “aceptables” en Averroes – M. Aouad traduce *maḥmûda* por “louables”. Quizá esta diferencia explica que Averroes distinga luego entre signo posible en igualdad de casos y signo posible en la mayoría de los casos, es decir, probable. Una vez más es el ejemplo que Averroes escoge el que nos recuerda el momento en el que vivía: “Fulano prepara las armas y reúne tropas, aunque el enemigo no está en su proximidad. Por tanto quiere rebelarse contra el rey” (*Moyen*, 1.2.30, p. 22)

En todo caso, entimema y ejemplo pertenecen a los argumentos intrínsecos que producen por sí mismos el convencimiento, pero buena parte de la *Retórica* se ocupa de los medios “exógenos” destinados a mover al interlocutor en la dirección deseada. Entre estos medios, las pasiones, o emociones, destacan por su efectividad:

Las pasiones (*páthē*) son todas aquellas cosas que hacen cambiar de opinión a los que discrepan en sus juicios [de los nuestros], y van acompañadas de dolor y de placer, como la cólera, la compasión, el miedo, y demás pasiones con sus contrarios” (*Rhet.*, II.1.8, 1378a 19-22).

El miedo es una de estas pasiones, y Aristóteles lo define como “cierto dolor o desorden mental provocados por la imagen de un daño inminente que puede causar la destrucción, o un daño” (*Rhet.* II.5, 1382 a 21; ambos traductores al árabe tradujeron *lypē* por *ḥuzn* “aflicción”). El daño más grave lo causa el ser humano, si es poderoso. Aristóteles se lamenta de que la “mayoría de los hombres son más malvados que buenos” (*Rhet.* 1382b 4-5) pero Averroes pasa por alto esta reflexión.

Sentimos miedo si estamos en situación de debilidad y sentimos todavía más miedo si ya hemos sufrido daño. “Siempre tienen miedo aquellos sobre los

<sup>32</sup> Ver el artículo de A. ELAMRANI-JAMAL, «La démonstration du signe (*burhân ad-dalîl*) selon Ibn Rusdh (Averroès)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 11 (2000) 113-131.

que la injusticia se abate repetidamente, y que piensan que seguirá abatiéndose sobre ellos, como los *dhimnîes*”<sup>33</sup>. *Ahl adh-dhimma* “las gentes del pacto” son los monoteístas que vivían en territorio musulmán. Se les toleraba que siguieran practicando su religión, pero tenían que pagar un impuesto personal, y de no pagarlo podían ser sometidos a esclavitud. Averroes reconoce su situación de debilidad y su miedo justificado.

Si Averroes actuó como juez en su favor en algún caso, es algo que M. Aouad – que conoce los estudios de los Urvoy sobre el tratamiento de los *dhimnîes* en la obra jurídica de Averroes<sup>34</sup> – no ha podido constatar en su exhaustivo comentario. Tenemos conocimiento, en cambio, de muestras de tolerancia por parte de su abuelo (1058-1126), juez de Córdoba en tiempos de los almorávides<sup>35</sup>. El rey de Aragón Alfonso el Batallador invadió las tierras andalusíes en el año 1125, derrotó al sultán almorávide Tamîm Ibn Yûsuf en la batalla de Aranzul (cerca de Lucena) el 9 de marzo 1126 y después saqueó al-Andalus con ayuda de grupos de mozárabes que luego le siguieron cuando regresó a Aragón.

Pero no todos los cristianos abandonaron al-Andalus, y la expedición agravó la situación de los que se quedaron puesto que se les veía como un peligro en un país debilitado. El abuelo de Averroes encabezó, algo más tarde, una delegación cordobesa que se desplazó a Marrakesh por este motivo, y que fue recibida por Tamîm Ibn Yûsuf. El abuelo de Averroes consideraba que estos cristianos eran reos de traición, pero no recomendaba que fueran ejecutados, sino deportados. Consiguió del emir, en efecto, su deportación al otro lado del Estrecho, a Salé, Mequinez y otros lugares, que tuvo lugar en el mes de Ramađân 520 (Septiembre-octubre 1126), unos dos meses después de su muerte.

Aouad, y antes Lagardère, mencionan una fatwa del abuelo de Averroes relativa a “Un cristiano que abrazó el Islam y así lo manifestó, pero del que luego se oyó que seguía siendo cristiano”<sup>36</sup>. Averroes recibe una consulta del juez de Marrakech porque ante las sospechas de que un converso de la ciudad seguía

---

<sup>33</sup> *Comm. moyen*, ed. Aouad, vol. 2, 2.5.4, p. 167.

<sup>34</sup> D. URVOY, «Ibn Rushd et la *dhimma*», en *Recueil d'articles offerts a Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Roma 1996, pp. 245-253. Para Aouad, ver *Comm. moyen*, vol. 3, p. 253.

<sup>35</sup> Vincent LAGARDÈRE, «La Haute Judicature à l'époque almoravide en al-Andalus», *Al-Qantara*, 7 (1986), pp. 145-146, 148-175.

<sup>36</sup> *Fatâwá ibn Rushd, li-Abî al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Rushd al-Qurṭubî al-Málikî*, Ed. al-Mukhtâr ibn al-Ṭâhir al-Talîlî, 3 vols., Dâr al-Gharb al-Islâmî, Beirut 1987, aquí, vol. 3, n° 535, pp. 1462-64.



siendo cristiano, ordenó registrar su casa, y encontraron una habitación como una capilla y objetos de culto cristiano, como cirios, un atril, libros “en la escritura de los cristianos”, u hostias. A pesar de estos indicios, Averroes abuelo se pronuncia en contra de la aplicación de la pena capital porque una condena de este tipo, *hudúd*, no se puede hacer en base a algo oído o en base a una opinión del juez.

Si la situación de los mozárabes en tiempos de los almorávides era difícil, en tiempo de los almohades se agravó aún más, de modo que las observaciones de Averroes nieto sobre el miedo de los *dhimmies* están bien fundadas, e incluso muestran algo de compasión.

La finalidad del texto, no debemos olvidarlo, no es jurídica ni religiosa, sino comentar una obra de Aristóteles que quiere exponer los mecanismos utilizados para convencer a un interlocutor y conseguir su asentimiento. Por mucha influencia que tengan las emociones, Averroes sabe que la filosofía debe atenerse a razonamientos demostrativos, y que si es preciso recurrir a los argumentos dialécticos y retóricos, como ocurre en su enfrentamiento con los ash'aríes, hay que recurrir al entimema o a la reducción *ad impossibile*.

\*

Averroes, tanto en su epítome como en su paráfrasis, mantiene una concepción de la retórica como parte de la lógica, igual que considera la poética también parte de la segunda. Había aprendido el Corán y la poesía clásica, y cita tanto aleyas del primero como versos de la segunda, a destacar versos de Abû Tammâm y de al-Mutanabbî<sup>37</sup>. En su comentario medio aquí y sobre todo en el de la *Poética*, Averroes aduce versos de numerosos poetas árabes para adaptarlos a los ejemplos de Aristóteles. Debía de conocer la doctrina de la inimitabilidad del Corán en base a la elocuencia del texto revelado, pero no he encontrado ninguna referencia. La razón parece clara: las verdaderas demostraciones se hacen en base a premisas universales y necesarias, y por esto, tampoco la técnica retórica tiene los mejores argumentos, y mucho menos la poesía.

---

<sup>37</sup> Sobre los gustos literarios de Averroes, ver Mohamed BENSCHARIFA, *Ibn Rusdhd al-Hafid. Sira wathâ'iqiya*, Casablanca 1999, capítulo «Los fenómenos literarios en las obras de Averroes», pp. 282-293.



Luís M. Augusto\*

## Albertus Magnus and the Emergence of late Medieval Intellectualism

Albertus Magnus was at the head of the late medieval Latin reception of both the near-totality of the esoteric texts of Aristotle and of the Arab thought that accompanied it (the *Aristoteles arabus*)<sup>1</sup>, as well as of many Neoplatonic sources that were greatly influenced by Aristotle's thought<sup>2</sup>, and he welcomed all this wealth without prejudice, very likely given his strong demarcation between religion and philosophy. An important feature of this «tradition» was an elaborate reflection on the intellect, the νοῦς, human or divine, forming the theoretical body we today call noetics, and knowledge of Aristotle's treatise on the soul, the *De Anima*, and of the Neoplatonic and Arab thought rooting in it, sparked an intense speculation on the nature and role of the human intellect.

---

\* Universidade do Porto. Email: luisagst@hotmail.com.

<sup>1</sup> If it is true that by the end of the 12th century the majority of Aristotle's works had already been translated, comprising the *corpus vetustius*, there seems to have been little interest in them until the middle of the 13th century, when the situation radically changed due to a great extent to Albertus Magnus' influence, calling for new translations and editions that would eventually constitute the *corpus recentius* (for a short but detailed account of the translations of Aristotle's works in the later Middle Ages, see for instance B. G. DOD, «Aristoteles Latinus», in N. KRETZMANN, A. KENNY & J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 45-79).

<sup>2</sup> The notable case is the *Liber de causis*, mostly a compilation in Arab of passages from Proclus' *Elementatio theologica*; the Aristotelian influence was indeed so great that this work was known as *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, before Aquinas discovered its source.

Concerning this, Albert's commentary on the *Metaphysics* gives us an elucidation: as for the former, it is something divine (*divinum quiddam*<sup>3</sup>) in man, and this precisely because its role is one of «joining» itself with the divine intellect, cause and light of all beings and things known (*causa et lumen omnium entium et scitorum*<sup>4</sup>), in order to acquire their forms. Both the Peripatetics and the Neoplatonists had emphasized the divine or super-natural character of the intellect; both had postulated intelligible forms in it that allowed of cognition of reality; light had always been a favorite analogy to explain the way in which the agent intellect, or the νοῦς ποιητικός, transmitted the forms, or species, to the possible intellect; what is new is the «synthesis» (perhaps a «fusion» would render it better) between all these elements and Albert's Latin background, as well as an explicit «scientific» interest in the intellect, thus getting rid of the mystical overtones of many of his predecessors. Also interesting — and most importantly — is the fact that for him the intellect is not only the act of the soul, but its very essence<sup>5</sup>.

When Albert got in touch with the Arab noetics rooting in the Aristotelian dichotomy between the agent and the possible intellects<sup>6</sup> what he had in his hands was an already quite elaborate hierarchy of kinds or degrees of the intellect that accounted for the different levels of actualization, from mere potency to entelechy; in other words, they accounted for the different degrees of knowledge, from the mere bodily sensible structure to a complete body of apodictic knowledge totally independent from the body and the material world, and they did so in a perspective whereby the body was not discarded in the cognitive processes<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Cf. *Metaphysica* I, 1, 1, ed. B. GEYER, *Opera Omnia* XVI/I, Aschendorff, Münster 1960, p. 2 (throughout this paper, pages and editions of primary sources are indicated only when necessary).

<sup>4</sup> Cf. *Met.* I, 1, 5, p. 7. Note the important distinction in Albertus Magnus, and in Scholasticism in general, between *lumen* and *lux*; briefly, and very generally, *lux* refers to the source of light or to its essence, whereas *lumen* refers to the medium through which *lux* appears or manifests itself. Thus, in noetics, whereas *lux* is the essence of the agent intellect, *lumen* can be seen as the intellectual forms or species it contains in itself. Cf. for instance Albertus Magnus' *De unitate intellectus* 3, 1 (ed. A. HUFNAGEL, *Opera Omnia* XVII 1, Aschendorff, Münster 1975, p. 22): *Sicut autem lumen solis se habet ad colores, ita quod non nisi sub actu lucis abstracti videntur, ita etiam est de formis imaginatis et in sensitivis acceptis ad lumen intellectus agentis*. Contrast with his *Met.* XI, 1, 9, ed. B. GEYER, *Opera Omnia* XVI/II, Aschendorff, Münster 1964, p. 473: «Quae lux intellectus est substantia ipsius intellectus [...]».

<sup>5</sup> *Met.* II, 1, 9, p. 472: «Supponimus enim intellectum agentem partem esse animae et esse formam humanae animae [...]».

<sup>6</sup> Cf. *De anima* III, 5.

<sup>7</sup> Cf. Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus* V, 6, ed. VAN RIET, Louvain 1968, p. 149: «Dum anima humana generaliter est in corpore, non potest recipere intelligentiam agentem subito».

The first tripartite hierarchy by Alexander of Aphrodisias<sup>8</sup> became gradually more complex and Avicenna, starting from Alfarabi's already complex division<sup>9</sup>, came up with the following hierarchy<sup>10</sup> that would be the basis for Albert's own:

1. Material intellect (*intellectus materialis*), or intellect in absolute potency: like first matter, it is the potency to receive all forms;
2. Intellect *in habitu*, or in possible potency: the intellect that has already received the first intelligibles, or the first principles such as «the whole is bigger than the part» and «things equal to another are themselves equal to each other»; it is in act (*in effectu*) in relation to the material intellect;
3. Intellect in act (*in effectu*), or in perfecting potency (*in potentia perfectiva*):
  - 3.1. *Intellectus accommodatus*: not only does it know the intelligible forms, but it also knows that it knows;
  - 3.2. *Intellectus adeptus*: it thinks whatever it wants to without making the effort of acquiring the intelligible forms;

*Intellectus sanctus*: an almost immediate contact with the agent intellect; a sort of prophetic spirit;

5. Agent intellect (*intellectus agens*), or in absolute act (*in effectu absoluto*): the giver of the forms; all the natural forms are to be found in it, from where they eternally emanate as an expression of its being.

Albertus Magnus accepted this hierarchy, but he operated two major changes: firstly, his *intellectus adeptus* did not merely represent an «automatic» increase in actuality, but it was the fruit of an act of contemplation and of a conscious effort; this was thus an ethical turn in the Aristotle-inspired noetics, and an important change (Alain de Libera sees it as the fundamental thesis transmitted to the Dominican school of the 13th-14th centuries<sup>11</sup>); secondly—and more fundamentally—, he

<sup>8</sup> 1. *Intellectus materialis* (νοῦς ὑλικός); 2. *Intellectus in habitu* (νοῦς καθ' ἑξῆς); 3. *Intelligentia agens* (νοῦς ποιητικός). See E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, reprint Vrin, Paris 1981, p. 7-ff., for a synopsis.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 27-38.

<sup>10</sup> Cf. *Liber de anima* I, 5, ed. VAN RIET, Louvain 1972, p. 96-100; *ibid.*, V, 5, p. 127; *ibid.*, 6, ed. van RIET, 1968, p. 148-9; *ibid.*, pp. 151-153.

<sup>11</sup> Cf. A. de LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1998, p. 399.

rejected the Arab doctrine of the separateness of the intellect, according to which there was only one agent intellect shared by the entire humankind<sup>12</sup>: if the Arab noetics had its origin in a cosmology of intelligences supporting an emanational metaphysics (the agent intellect was the 10th and last sphere in a hierarchy of celestial intelligences in what was an Arab innovation<sup>13</sup>; it was completely separate and its expression was the emanation of the intelligible forms), the Christian noetics could not dispense with such elements as the likeness between creature and creator, the immortality of the human soul, the moral responsibility of each individual concerning her/his thoughts, all aspects extremely difficult to conciliate with a doctrine that could be interpreted as implying that *the individual man does not think*. However, it was not against all Arab philosophers that Albert spoke, but against Averroes, who had concluded that not only the agent, but also the possible intellect was separate<sup>14</sup>.

This «democratization» of knowledge in the claim that each individual possesses all the different stages or degrees of the intellect—and thus of knowledge—and the highly intellectualist «psychology» in the postulation of the intellect as the essence of the soul make of Albert of Cologne the true father of an intellectualist turn in the 13th century that would later become the trademark of Dietrich of Freiberg and Eckhart of Hochheim. But in his own case, and contrary to that of these, this intellectualism did not give origin to an idealism: there are things in the world, independent from the human mind<sup>15</sup>, and the process of

---

<sup>12</sup> Besides in the *De unit. intell.* (*op. cit.*), Albert elaborates on this in other places; e.g.: *De XV problematibus* I, ed. B. GEYER, *Opera omnia* XVII 1, Aschendorff, Münster 1975.

<sup>13</sup> Cf. H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroës, on Intellect*, Oxford University Press, New York – Oxford 1992, p. 18.

<sup>14</sup> Cf. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros* III, comm. 19, transl. in A. de LIBERA, *L'intelligence et la pensée*, 2nd ed., GF-Flammarion, Paris 1998, p. 109ff. Two aspects need clarification concerning this issue (for details, see Alain de Libera's Introduction to his translation of Aquinas' *De unitate intellectus contra Auerroistas*, GF-Flammarion, Paris 1997): Albert did not speak against Latin Averroism, his references to the *auerroistae* beginning only after 1270, date after which he wrote his *Summa of Theology*, and, as shown by de Libera, he actually defended Averroes by showing that there were two senses to the word 'separate': the first sense was that of separation from matter (*nec est corpus nec virtus in corpore*), and in this case Averroes was perfectly right, while the second sense was that of separation from all particular things, and he could not attribute such a radical sense to him; either way, Averroes was rescued (cf. Albertus Magnus, *De unit. intell.*, 3, p. 30; *ibid.*, p. 24).

<sup>15</sup> Cf. *Metaph.*, I, 4, 8, vol. XVI/I, p. 57: «Ens autem scimus esse causatum primum causae primae et sic non esse commune causae et causato, sed potius ante omnem entis divisionem est haec

cognition of reality does not dispense with the senses<sup>16</sup> even if these are far from allowing of true knowledge:

In omni enim communi hominibus sensibili cognitione universale confusum et mixtum sensibilibus secundum sensum notius est [...]. Et hoc non est principium artis et scientiae, secundum quod sic singularibus permixtum est, sed potius prout est ad rationem simplicem et causam deductum per depurationem. Aliter enim in singularibus adhuc confusum obumbratum est ex materiae appendiciis et variabile secundum esse et non potest esse perfectae et certae cognitionis principium.

Aristotle, *Metaphysica* I, 1, 10, p. 15

Let us concentrate on these epistemic aspects, in order to verify in which way Albert's realism might have propelled an intellectualist «movement». First of all, and as already seen, he *individualized* thought, prompting the making of what we today call a «subject», namely in cognitive terms. Doing this, he also fomented the emergence of a more precise concept of «object of knowledge»; with this «epistemologically» clearer distinction between the subject and the object of knowledge, epistemology leaves its subordinate position regarding a specifically theological metaphysics, ultimately imposing itself over metaphysics tout court in the idealist core that follows Albert's intellectualism. This is the same as to say that he promoted the independence of epistemology as a «scientific» field of study. His ontological realism allowed of an intellectualist movement precisely due to this independence—a relative one, clearly—of epistemology from metaphysics. More specifically, he did this inside the problem of universals, which, since Abelard in the 12th century, had been in a state of dormancy, and the next step is thus to show in which way, rekindling this problem, he allowed the germination of an «epistemological» idealism within an «ontological realism».

But first of all I should like to clarify that Albert is not the father of a «new», or «renewed» noetics, as sometimes claimed<sup>17</sup>: he did not really change the noetic

---

divisio : ens a seipso et ens ab alio. Also *ibid.*, VII, 5, 7, p. 383: [...] ostendimus ens non relative dici ad intellectum vel sensum, sed potius e converso».

<sup>16</sup> E.g.: *De unit. intell.*, III, §2, p. 27: «Omnia enim materialia corporalia subiciuntur talibus [non-localibus] et sunt passiva respectu eorum, et virtus intelligentiae penetrat ea, nec reguntur ab ipsa ; et quod hoc non est ab intellectu nostro, hoc est ideo, quia non efficitur in actu nisi ex acceptis a sensu, et ideo quod impedit sensum, per accidens impedit intellectum».

<sup>17</sup> E.g.: E. WEBER, «Eckhart et l'ontothéologie: Histoire et conditions d'une rupture», in E. Zum BRUNN et al., *Maître Eckhart à Paris: Une critique médiévale de l'ontothéologie*, PUF, Paris 1984, pp. 30-31.

doctrines he «synthesized», these being those of Aristotle, Plotinus, Dionysius the Areopagite, and of the Arab philosophers, and to speak of a «renewed» noetics in his case is to forget that these and other predecessors (e.g.: Abelard<sup>18</sup>) had, long before him, begun to defend—or to suggest the defence of—the supremacy of the mind over being. If one can speak of a «renewed» noetics in the late Middle Ages, this is due to the simultaneous «appearance» of Aristotle and his Arab commentators, who showed that a transcendent epistemology not only did not account for knowledge of reality, but also separated man from the Christian god; Albert, Aquinas, and even Bonaventure, would thus reject an abyss between the knowing subject and the things known in favor of the absolute character of knowledge founded on an immanentism that allowed of a likeness, or unity, between both poles of the cognitive process. If Bonaventure opted for an «expressionism» to save some of the transcendence apparently required in matters of faith, both Albert and his disciples clearly separated philosophy from theology when, paradoxically, they affirmed the immanent character of the verb.

Back to Albert and to the problem of universals. Firstly, this problem amounted to a very clear-cut—though far from simple—issue: are the universals (the ideas, or forms; the genus, species, and difference) actual things (*res*), or mere intellectual artifacts, namely names (*nomina*)? This originated in Aristotle’s critique of Plato’s ideas, namely concerning their separate character: in spite of the fact that the Stagirite did not entirely get rid of the Platonic ideas, because he needed the universal for knowledge of the particular (though this is not *existentially* reducible to the universal<sup>19</sup>, and despite his refusal to accept such knowledge in other passages<sup>20</sup>), he rejected that they could be substances, separate from the particular things; if they were so, this would render them utterly useless for cognition<sup>21</sup>. The truth is that Plato «disappeared» almost completely from the philosophical landscape (that is, practically all of his texts did), and the problem of universals seemed to have only one source: Aristotle. But this was mere appearance, because

---

<sup>18</sup> I have here in mind his (in)famous distinction between the *modus subsistendi* and the *modus intelligendi* or *significandi*, which would allow the intellect the conception of roses even in case there were none; cf. *Logica «ingredientibus»*, *Glossae super Porphyrium*, in *Peter Abaelards philosophische Schriften*, I, ed. B. GEYER, Aschendorf, Münster in Westfalen 1919, p. 30

<sup>19</sup> Cf. *Met. A*, 1, 981a20-4.

<sup>20</sup> Cf. *De anima* II, 5, 417b16-23.

<sup>21</sup> Cf. *Met. A*, 9, 992a24-32.



contrary to the main issue of the universals, which balanced between the «absolute» reality of the universals and their solely mental «reality», the Stagirite had claimed that they were... both! And, if one decides to let in yet another stance somehow intermediary between those of the realists (the *reales*) and of the nominalists (the *nominales*), to wit, the conceptualists, he will satisfy all three<sup>22</sup>.

But, even more importantly, Aristotle's universals did not have much to do with those of the medieval philosophers, simply because his had mainly an «epistemic» function; they answered the question how we know things: because both the knowing subject and the thing known share the same intelligible form, immanent both to the thing and to the subject's soul, in act in the agent intellect, «awaken» in the possible one. This epistemic function is very much clearly expounded in his *Metaphysics*:

Experience is born in men out of memory; in fact, the many memories of the same thing acquire the strength of an experience. And it seems that experience is something almost like science and art, these originating in men through the former. Indeed, experience created art, according to Polus, rightly speaking, and inexperience fortune. Art originates when out of many observations of experience a universal opinion (μία καθόλου υπόληψις) is formed.

Aristotle, *Met. A*, 1, 980b28-981a7 (my transl.)

It is from experience, from the repeated remembering of the perception of a thing or event, that the universal «is born» in the soul: the accent on the epistemic function of the universal is evident; it is posterior to the first perception of a thing, and the process that gives origin to it is induction (ἐπαγωγή), an epistemic «tool» par excellence<sup>23</sup>. Metaphysical considerations are not altogether absent, since he claims that the universal contributes to the very knowledge of being (by attaining its λόγος or ὁρισμός, the definition<sup>24</sup>), but one can hardly claim that it has the main role.

It so happened that the emphasis given to the problem since its very beginning with Porphyry and throughout its perpetuation up to the later Middle Ages was «ontological». It is quite true that Porphyry tells the reader that the question of knowing what genus, species, difference, property, and accident are, is important to give definitions as well as to divide and demonstrate<sup>25</sup>, i.e. to know, but he

<sup>22</sup> E.g.: Alain de LIBERA, *La querelle des universaux*, Ed. du Seuil, Paris 1996, p. 71.

<sup>23</sup> Cf. *Anal. Post.* II, 19, 100a15-100b5.

<sup>24</sup> Cf. *Met. Z*, 4, 1030a6-7.

<sup>25</sup> Cf. *Isagoge* 1.

does it so that one can learn the doctrine expounded in the *Categories*, Aristotle's — main — ontological text. And thus it is the second paragraph of the *Isagoge*, of an almost ontological tone («what is the being of the universal?»), that really initiates the problem and hands it to the medieval world. To this ontological cargo, the logical weight characteristic of the high Middle Ages is added by Boethius, and with Abelard, to whom the universality is no more than the logical function of some words, as put by Gilson<sup>26</sup>, the problem of universals becomes ultimately an *onto-logical* problem.

It was precisely Albertus Magnus who redirected the problem to its Aristotelian *epistemological* roots, and he did it by distancing himself from the logicism of the Parisians, and by following in the footsteps of Avicenna, who firstly had linked the epistemological problem in Aristotle to his noetics<sup>27</sup>.

For Avicenna, the universal is an intention (*intentio*, translating the Arab terms *ma 'qûl* and *ma 'nâ*), the «tension» of thought towards an object, or, put more simply, what one wants to say. What one wants to say of a thing has nothing to do with its existence: for him, this is an accident of the essence, i.e. the quiddity of a thing (its «thingness», its *quid* expressed in its definition answering the question *quid sit*, what it is) does not entail its quoddity (its existence, its *anitas*, or the answer to the question *an sit*, whether it is). In the same way that one distinguishes between essence and existence, one has to separate the intention of «thingness» of a thing, i.e. its being one, a unity, from its universal character as being a unity in plurality; and in the same way that the existence is an accident of the essence, universality is an accident of the universal: the universal in itself is neither one nor multiple, horseness being nothing more than horseness (*equinitas non est nisi equinitas tantum*)<sup>28</sup>: it is the intellect that attributes to it this character of unity in the plurality<sup>29</sup>.

Given this, the function of the intellect is that of abstracting the universals, or the second intentions, *intentiones secundae*, from the first intentions, *intentiones primae*, the concepts or representations of things. This is for him man's most distinguishing feature:

<sup>26</sup> Cf. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, 2nd ed., Ed. PAYOT, Paris 1947, p. 284.

<sup>27</sup> Put somehow differently by de Libera, *La querelle*, op. cit., p. 177: «Avicenne affronte directement le problème pendant de l'aristotélisme: lier la doctrine empiriste de *Métaphysique*, A, 1 à la doctrine du νοῦς, l'«intuition intellectuelle», qui complète la série de l'«induction abstraictive» dans les *Seconds Analytiques*, II, 19».

<sup>28</sup> Avicenna, *Liber de philosophia prima* V, 1, ed. VAN RIET, Louvain 1980, p. 228.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*

Quae autem est magis propria ex proprietatibus hominis, haec est scilicet formare intentiones universales intelligibiles omnino abstractas a materia, sicut iam declaravimus, et procedere ad sciendum incognita ex cognitis intelligibilibus credendo et formando.

Avicenna, *Liber de anima* V, 1, p. 76

Thus, Avicenna's essence is first and foremost «logical», but it has an «epistemic» function, since it is through it that one gets to know reality; therefore, it also has a «metaphysical» function: logic «captures», or «expresses» reality, because the *intentio secunda*, or universal, «expresses» the unity and sameness of an essence, regardless of the particular thing that possesses it<sup>30</sup>. This said, each particular thing is an object of knowledge, and the universals are objects of logic, and it is this knowledge of the particular, which expresses its essence, that is metaphysics proper.

However, this is not idealism, even if it seems that epistemology altogether replaces metaphysics; much on the contrary, the *intentiones* have their origin in the real thing independent of the mind of the knowing subject, more specifically in its nature or *certitudo* (Arab *haqīqa*), a property of the thing itself and not of the subject's, like the «subjective certitude» of modern philosophy, as de Libera points out<sup>31</sup>. However, there is «already» undoubtedly an «intellectualist emphasis», because the thing is not known in itself, but only through a process of universalization—still better: «cataloguing»—in the mind, the only way humans know a particular thing, and this makes me bracket de Libera's opinion: can one actually ever speak of «essence» without a subject? It is, after all, a logical property, or modality, and therefore necessarily belonging to the mind of the knowing subject. To use a more technical terminology, the *certitudo propria* of a thing, or its *esse proprium*, does not, in logico-epistemological terms, dispense with its *esse affirmativum*. Moreover, that in this context knowledge becomes wholly independent of existence corroborates this hypothesis of an intellectualist turn far more radical than Aristotle's: after all, for this there can only be knowledge of an existing thing; in other words, the essence, the *quid est*, is always of a *quod est*, a particular thing that actually is<sup>32</sup>.

Albert expresses this Aristotelian-inspired intellectualism in the formula

<sup>30</sup> See for example E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, op. cit., p. 351.

<sup>31</sup> Cf. *La querelle*, op. cit., p. 201.

<sup>32</sup> Cf. *Met.* Γ, 2, 1003b26-7: ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος (A man and man is the same thing, and an existing man is the same thing as man).

*veritas est adaequatio rei ad intellectum*<sup>33</sup>, truth is the adequacy of a thing to the intellect (or to the concept, which is the same)! This is the statement that, «if» the essence of a thing is its «truth», then there is no *esse proprium* without an *esse affirmativum*, there is no *true* thing in the world without the mind. We are now ready to establish the connection between this «epistemologized» metaphysics and Albert's participation in the problem of universals. His starting point is Avicenna and his tripartition of the universals in «states», of Neoplatonic origin<sup>34</sup>: the universals before the multiplicity (*ante multiplicitem*), in the multiplicity (*in multiplicitate*), and after the multiplicity (*postquam fuerint in multiplicitate*)<sup>35</sup>. The first state corresponds to the Neoplatonic *πρὸ τῶν πολλῶν*, before the multiplicity, and it is the universal in god, i.e. the verb; in the second state, the universal is *ἐν τοῖς πολλοῖς*, literally: in the many, and it is obviously the universal in the multiple things in nature that share it; in this state, it is a *discretio* and a *dispositio*, a mere disposition that prepares the intention. Finally, the third state of the universal, *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, after the many, is the state that matters epistemically the most: salient is the fact that the universal becomes *epistemically* valid for us only after having been in the multiplicity, which might imply a strong realism, had Avicenna not warned that in that state it is merely a disposition to the creation of an intention in the mind; the intellectualist «twist» is evident again.

Together with Eustratus of Nicea's «wholes» (*ante partes, in partibus, ex*

<sup>33</sup> *Liber de praedicamentis* II, ed. BORGNET in *Opera Omnia* I, L. Vivès, Paris 1890, pp. 192-3: Ad hoc autem quod dicitur in adaequatione intellectus vel conceptus ad signum quod conceptum significat, dicendum quod conceptus vel intellectus vel opinio vel quocumque modo dici possit id quod est in anima (cujus voces prolatae signa sunt) non absolvitur a rebus quae sunt causa conceptuum: et ideo illis prout conceptae sunt res adaequatur: non enim sermo inventus est ad significandum conceptum fictum, qui non est nisi in concipiente, quia sermo inutilis esset, quia per sermonem audiens nullam de re conciperet veritatem vel significationem. Et ideo dictum Pythagorae et Heracliti non habet veritatem: quia dixerunt, quod verum est in apprehendendo vel opinando secundum quod opinio est opinantis passio: sed hoc verum est, quod verum est in opinando vel concipiendo secundum quod conceptus vel opinio est rei significatae aequata passio vel conceptio: et ideo sermo talis conceptui aequatus, aequatus est etiam rei: et ideo dicit Aristoteles quod veritas est adaequatio rei ad intellectum.

<sup>34</sup> E.g.: the commentaries on Porphyry's *Isagoge* by Ammonius (*In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE [*Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) IV, 3], G. REIMER, Berlin 1891), David (*Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, ed. A. BUSSE [CAG XVIII, 2], G. REIMER, Berlin 1904), and Elias (*In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. A. BUSSE [CAG XVIII, 1], G. REIMER, Berlin 1900).

<sup>35</sup> Cf. Avicenna, *Logica*, Venice, 1508, f. 12ra; *ibid.* f. 12va.

*partibus*<sup>36</sup>), this is Albert's starting point—and an avowed one, for that matter<sup>37</sup>, though he also attributed it to the ancient philosophers, namely to Plato<sup>38</sup>—, and his tripartition<sup>39</sup> in universals *ante rem*, or in the verb, *in re*, in things, and *post rem*, or in the human intellect, will remain until the end of the 15th century as a trademark of the *via antiqua*<sup>40</sup>. This tripartition was in fact not a new thing for the Neoplatonists themselves, but it had never been an explicit one before them: if Plato had seen the ideas as existing primarily *πρὸ τῶν πολλῶν* in a supernatural realm, it is not at all clear in him whether they were also in things, given that all we know is that the objects of the world «participate» in/of them, which does not necessarily mean that they are present in the things themselves; Aristotle was convinced that, as seen by Plato, they were completely transcendent, and he accordingly denied them any epistemic value<sup>41</sup>. But his placement of the universals is not characterized by clarity either: according to him, they are in things as their second essences, and they are in the agent intellect in act too; as for the possible intellect, this has them only in potency (though he «also» claims that the soul is the place of the ideas)<sup>42</sup>.

This is what is new in Albert: while for Avicenna, following Aristotle, the universal can only become epistemically valid — as «after the multiplicity» — once transmitted to the human intellect by the «separate» agent intellect, which preserves Plato's transcendence of the forms in relation both to things and to the human mind, Albert radically rejects this state of affairs: when he says that the universals *post rem* are in the human mind, he says that they are there precisely in as «pure» a state as they are in the divine mind (*ante rem*), not owing much to the universals in things (*in re*). As a matter of fact, given that man is endowed with the two kinds of intellect, the agent and possible, the first being the [likeness of the] *intelligentia prima cognoscens et causans universale* and the second the

<sup>36</sup> Cf. Eustratus, *In Ethicam Nichomacheam Commentarius* (trans. Robert Grosseteste), ed. H. P. F. MERCKEN, *The Greek Commentaries on the Nichomachean Ethics of Aristotle I (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graeca 6/1)*, Leyde 1973, p. 69.

<sup>37</sup> Cf. *Super Porphyrium de V universalibus IX*, cap. 1, ed. M. S. NOYA, *Opera Omnia I-1A*, Aschendorff, Münster 2004, p. 144.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.* II, 3; *Physica*. I, I, 6, ed. P. HOSSFELD, *Opera Omnia IV 1*, Aschendorff, Münster 1987, p. 10; *De anima I*, I, 4, ed. C. STROICK, *Opera Omnia VII-1*, Aschendorff, Münster 1968, p. 8.

<sup>39</sup> Cf. *Super Porphyrium de V universalibus II*, cap. 3.

<sup>40</sup> For a detailed treatment of this question see Alain de Libera, *La querelle*, op. cit., pp. 253-ff.

<sup>41</sup> Cf. *Met. Z*, 14.

<sup>42</sup> Cf. *De anima III*, 8, 431b21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.

*intellectus cognoscens* <sed> *non causans*, it is obvious that the universal *post rem* is in two different ways, one of which is in nothing different from the very universal *ante rem*. We thus have an *identity* between the universals *post rem* when they are in a relation to the first intelligence—an identity expressed in the formula *radius et lumen*<sup>43</sup> *intelligentiae agentis* and which is in principle valid only for the act of knowledge—whereas we talk of *abstraction* when the universals *post rem* are in a relation to the things themselves or to the universals *in re*. The following diagram (Fig. 1) shows these relations as they are elaborated on in *Super Porphyrium de V universalibus* II, cap. 3:

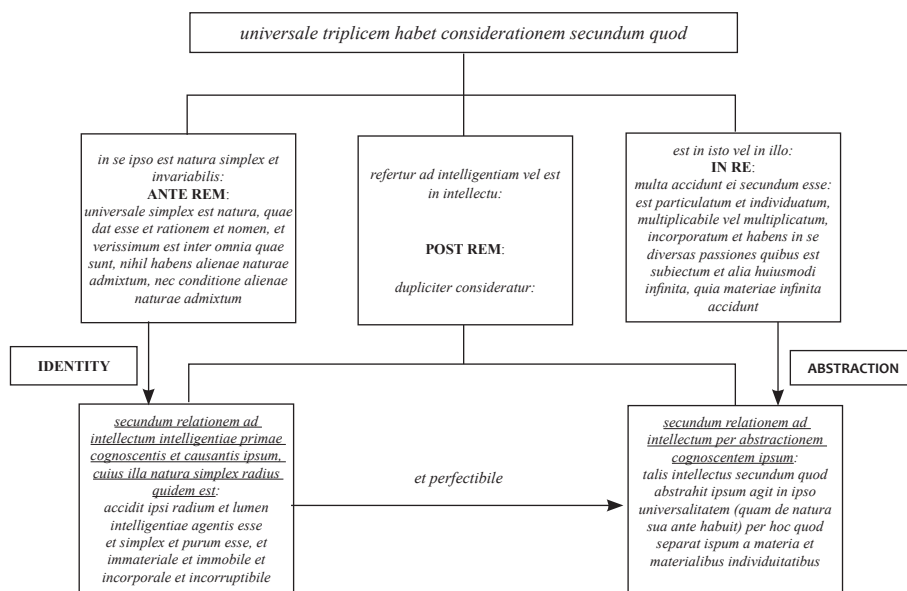


Fig. 1: Albertus Magnus' Tripartition of the Universals

Briefly, never before Albertus Magnus had the universals so explicitly kept their «divine» character while at the same time being clearly placed also in the human mind. And this is the fruit of his intellectualism, as one can see by means of a comparison with the voluntarism opposing it: for Bonaventure, the question

<sup>43</sup> See what was said above concerning the distinction between *lux* and *lumen*.

of the universals comprised two main elements, the universals in things and their «eternal notions», the universals in the verb, the notion of the universal not being entirely in the soul<sup>44</sup>. After Albert, the discussion revolves to a great extent around the universals in the human mind, which, in the act of knowledge, reestablishes the link between the universals in the verb and in things. One can truly say that epistemology gets the leading role in philosophical matters, and not even theology can impose itself upon it, as one of Albert's disciples, Dietrich of Freiberg, will show by refusing to accept Aquinas' suspension of reason, or nature, for the sake of faith<sup>45</sup>. As for Eckhart of Hochheim, though as far as we know he did not take a very active part in the problem of universals in the traditional way this was commonly approached<sup>46</sup>, he accepted Albert's tripartition to make a bolder claim: there is no difference whatsoever between the universals *ante rem* and those *post rem* as «causes of things<sup>47</sup>».

It is by means of this primacy of epistemology over metaphysics that Albert opens the door, perhaps paradoxically, to Ockham's nominalism. The «perhaps» is meant to placate those who see a true antagonism between realism and nominalism, when in fact the main opposing parties in the problem of universals were all «realists» in the sense that they all believed in the «reality» of the universals, substantially or mentally so. Concerning Albert's specific case, there is perhaps a too quick identification between his «metaphysical realism» and his «logical realism»: if the former is not altogether false, the latter is not completely watertight, because his universal *post rem* is certainly proof that he sees it as real enough—but as a mental content. Moreover, if the universal *in re* is to have something in common with those *ante rem* and *post rem*, of an apparently more logical character, then it cannot be some sort of «thing», challenging any radical

<sup>44</sup> Cf. *Les six jours de la création*, IV, 9 ; Paris 1991, pp. 176-7.

<sup>45</sup> See for ex. Ruedi IMBACH, «Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin?», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45 (1989) p. 128-9.

<sup>46</sup> For Eckhart's «unorthodox» participation in this problem, see L. M. AUGUSTO, «Eckhart's *Bilder*», *Principios* 15:24 (2008) 167-186.

<sup>47</sup> *Expositio libri Sapientiae*, c. 1, n. 22, ed. J. KOCH - H. FISCHER, *Die lateinischen Werke* II, W. Kohlhammer, Stuttgart 1992, p. 343: «Rerum creatarum rationes non sunt creatae, sed nec creabiles ut sic. Sunt enim ante rem et post rem, causa tamen originalis ipsarum rerum. Propter quod per ipsas res mutabiles cognoscuntur ut per causas et scientia immutabili, sicut patet in scientia naturalium. Res autem ipsa extra quantum ad esse suum formale mutabile est, creabile et creatum. Et hoc est quod hic dicitur: creavit deus, ut essent omnia. Res enim in ipso sunt rerum rationes, Ioh. 1: 'in principio erat verbum' sive logos, quod est ratio; et Augustinus [De trin. VI, c. 10, n. 11] dicit quod est 'ars' 'plena rationum omnium'» (my emphasis).

interpretations making of him, inside this problem, an impenitent realist. Thus it is precisely his logical realism that helps to shadow his ontological realism, and if the talk is of logical realism, one does not see how it differs from nominalism in the first place: the «nominalists» were all «logical realists» par excellence, given that they reduced the universal to a mere mental *res*. But, and more importantly, Albert seemed to be quite aware that he was eating the cake and keeping it by concocting a *via media* between the realists and the nominalists, as de Libera pointed out<sup>48</sup>.

Interestingly enough, and corroborating this analysis, Albert takes Porphyry's alternatives in an already biased way, and this in favor of the intellect—and thus biased towards nominalism—, as the mere comparison between the sources will show:

Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus [...].

Porphyry, *Isagoge Porphyrii Translatio Boethii*, 149

[...] [A]n ista quae genera et species dicuntur, in re subsistant, aut non quidem in rerum natura sint subsistentia, sed in solis, nudis purisque intellectibus **per abstractionem a rebus factam sint posita** [...] utrum corporalia sint an incorporalia [...] utrum sint in sensibilibus singularibus suis posita secundum esse, an sint extra singularia in rationibus solis mathematicis, sicut dixisse Plato refertur.

Albertus Magnus,  
*Super Porphyrium de V universalibus*,  
II, cap. 2, p. 19-20 (my emphasis)

The philosopher of Cologne inserts in the problem what for him is a given, i.e. the abstraction, carried out by the intellect, of the universals from things (see emphasis above), and with this his intention of postulating the universals primarily or even «solely» in the intellect is already quite evident. One has to realize that Albert's problem was far more complex than it may seem at first sight nowadays; he was a realist in the logico-epistemological sense because there was actually no easy way out of this for a Christian: the verb was true, it was part of the one person that was the trinity, and it was real, constituted by real *res*, namely

<sup>48</sup> Cf. A. de LIBERA, «Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 65 (1981), p. 56.

<sup>49</sup> Ed. L. MINIO-PALUELLO, *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, Aristoteles latinus I 6-7, Desclée de Brouwer, Bruges – Paris 1996, p. 5.



by the *res solae metaphysicae* of many editions of the *Super Porphyrium de V universalibus*<sup>50</sup>, subsisting by themselves; but they would be nothing for us if they were not in our minds, too, and it is not at all easy to see how they would keep this substantial character once there. On the other hand, there is a world out there that is the expression of its creator, and the intellect somehow has to take that world into consideration; however, it is again the intellect that «actualizes» the universal, namely it is the possible intellect, «moved into actualization» by the agent one — just as color «moves» sight «into actualization» —, that «actualizes» the universality in the form<sup>51</sup>.

It is important to retain in this that the agent intellect is said to be the cause of whatever form is in it, while the possible intellect is merely capable of knowing, and not of causing (*cognitivus non causans*)<sup>52</sup>; but one has to keep in mind that Albert claims, against the *falāsifa*, that each individual has his/her own agent intellect, therefore attributing «creative» powers to the individual mind, too. This «creation» is the in-formation of things, the giving of forms or essences to things, and we know that these are precisely the universals! The problem is thus one of a «double realism»: a realism «of creation» and «of universals» that is to a great extent incompatible with the mental character of the latter, an incompatibility that is actually solved by nominalism, which accepts the reality of the universals

<sup>50</sup> Editio Papiensis of ca. 1490, Editio Veneta of 1494, Editio Lugdunensis of 1651, and Editio Parisiensis of 1890. In the edition here used, the editor chose the expression *rationes solae mathematicae* instead of *res solae metaphysicae* (see quotation above), which for obvious reasons does not seem a good choice; moreover, Albert seems to place the former on a lower level in relation to the latter (Cf. *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 1, n. 10, ed. P. SIMON, *Opera Omnia* XXXVII 1, Aschendorff, Münster 1972, p. 5).

<sup>51</sup> *Super Porphyrium* II, c. 3, p. 24: «Per hoc autem quod est in intellectu, dupliciter consideratur, scilicet aut secundum relationem ad intellectum intelligentiae primae cognoscentis et causantis ipsum, cuius illa natura simplex radius quidam est ; aut secundum relationem ad intellectum per abstractionem cognoscentem ipsum. Et primo quidem modo accidit ipsi radii et lumen intelligentiae agentis esse et simplex et purum esse et immateriale et immobile et incorporale et incorruptibile et perfectibile intellectus possibilis, et eiusdem possibilis intellectus esse motivum ad actum, sicut color movet visum ad actum secundum actum lucidi, quod est in ipso, quando secundum actum color est. Secundum relationem autem, quam habet ad intellectum cognoscentem non causantem, habet quod talis intellectus, secundum quod abstrahit ipsum, “agit in ipso universalitatem” — quam de natura sua ante habuit — per hoc quod separat ipsum a materia et materialibus individuantiibus ipsum. Et sic intelligitur quod dicit Aristoteles, quod “universale est dum intelligitur, particulare autem dum sentitur”. Et illud Avicennae dictum, quod intellectus in formis agit universalitatem».

<sup>52</sup> *Ibid.*

solely in the mind. This explains why Albert is neither a full-fledged realist nor an accomplished nominalist, and why his solution to the problem of universals is the double stance realist-nominalist balancing an «epistemological reduction» of the universal to the intellect with an «ontological non-reduction» that is not an autonomy or an independence of the former vis-à-vis the latter.

This duplicity has its origin undoubtedly, as shown, in his Christian background, but it does not make of Albert's a sort of trinitarian dilemma, as defended by Alain de Libera<sup>53</sup>; Albert takes part in the problem of universals as a philosopher, and not, as de Libera's interpretation suggests, as a theologian. Proof of this is that he comes forward with a very technical concept, that of *aptitudo*, in order to manage to balance his quotas of nominalism and realism:

Per [...] aptitudinem universale est in re extra, sed secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu: et ideo dixerunt Peripatetici quod universale non est nisi in intellectu, referentes hoc ad universale quod est in multis et de multis secundum actum existendi, et non secundum aptitudinem solam.

*Liber de intellectu et intelligibili*, II, 2, 493b<sup>54</sup>

So, Albert had a theological background that did not allow him to «completely» eliminate the universals in things, but how does one explain that Avicenna, while separating essence and existence<sup>55</sup>, kept them in that state, too? De Libera offers the plausible explanation that such an elimination would mean an «epistemological solipsism of the *intention*<sup>56</sup>», but this explanation has two shortcomings: it is 1) a psychological explanation, attributing to Avicenna the unconscious insight of the dangers of 2) what is best defined—against de Libera's «euphemistic expression»—as an absolute idealism.

In spite of all his intellectualism, Albertus Magnus cannot be said to be an idealist, and this mainly because he lacks the «constitutionism» of his «disciple» Dietrich: although, as seen, he has the beginnings of an epistemological theory of the subject and of the object of knowledge, he does not have a theory of the «constitution» of the latter by the former. To some extent, this might be due to the fact that he, just like Avicenna, believed in the independence of the essence in relation to the existence: this is but an accident of the first; a single essence

---

<sup>53</sup> Cf. A. de LIBERA «Théorie des universaux», art. cit., p. 69.

<sup>54</sup> Venise 1494.

<sup>55</sup> Cf. Avicenna, *Logica*, Venise 1508, f. 2rb.

<sup>56</sup> Cf. A. de LIBERA «Théorie des universaux», art. cit., p. 59.

can have different modes of being, in other words, several beings, without being affected by any of them:

Et ideo una et eadem est essentia in se et in anima et in singulari ; sed in anima secundum esse spirituale, in singulari secundum esse materiale et naturale, in se autem in esse simplici.

Albertus Magnus, *Super Porphyrium* II, c. 6, p. 35

Against this, Dietrich of Freiberg will explicitly state that the essence of a thing necessarily entails its existence<sup>57</sup>; as a matter of fact, it is precisely because a thing exists that it has an essence, and this is nowhere but in the intellect:

Obiecta enim non habent rationem causae respectu intellectus in actu, tum quia ad ipsum non pervenit motio obiecti, cum ipse nec sit corpus nec virtus in corpore, sed quid separatum secundum Philosophum, tum quia in cognoscendo non praesupponitur obiectum secundum propriam rationem obiecti, qua possit movere intellectum et secundum hoc habere rationem causae, sed potius in cognoscendo incipit habere obiectum propriam rationem obiecti. Obiectum enim intellectus est quiditas secundum Philosophum vel res secundum rationem suae quiditatis; hanc autem nequaquam apprehendit intellectus nisi distinguendo et determinando eius propria principia, quae Philosophus vocat partes formae, quas significat definitio.

Dietrich of Freiberg, *De origine*, 5, 26<sup>58</sup> (my emphasis)

Summing up: although Albert was not an idealist, he actually opened the door to the idealism of some of his «disciples» with a strong intellectualism that, inside the problem of universals, placed the verb also in the human mind. Moreover, he carried out a major epistemological revolution when claiming that truth is the adequacy of the object to the mind, thus causing the swansong of the earlier medieval motto according to which *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Regarding more specifically the problem of universals, and namely his penchant for nominalism, his influence was huge and paved the way for more explicit forms of intellectualism, which, though they, too, do not end up forming idealist doctrines, show us the extremely intellectualist context in which late medieval idealism bloomed.

<sup>57</sup> *De ente et essentia* II, 1, 4, ed. R. IMBACH, *Opera Omnia* II, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980: «non possum intelligere essentiam hominis, nisi intelligam esse actuale eius».

<sup>58</sup> *De origine rerum praedicamentalium*, ed. L. STURLESE, *Opera Omnia* III, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983.



José Maria da Costa Macedo\*

## **O predomínio da racionalidade na abordagem dos anjos segundo São Tomas de Aquino**

*A Maria Cândida Pacheco*

Os anjos são apresentados no decorrer do Antigo e Novo Testamento como criaturas superiores ao homem junto do qual pelo menos uma parte tem funções de mensageiro. Acerca de seres que são mencionados pela Revelação, aquilo que mais se poderia esperar seria que, partindo da mesma quanto a sua existência quanto a sua essência, se avançasse no sentido do seu esclarecimento racional. A Revelação é complexa neste ponto, não deixando bem claro se os anjos têm algum tipo de corporalidade ou não, se conhecem ou não tudo o que Deus conhece, como se entende que apareçam e desapareçam. Ficamos sem saber se têm emoções ou não, mais parecendo que sim. E ainda que todos os textos escriturísticos nos viessem dizer que se trata de seres puramente espirituais, poderia ser o ponto de partida, como que a premissa escriturística, de toda uma argumentação racional.

A argumentação de Tomás de Aquino não parte dos anjos da Escritura mas vai ter aos anjos da Escritura, após um desenvolvimento racional a partir de premissas racionais. Pretende-se saber como são os seres essencialmente acima do homem considerando-se que devem (se existirem) ter certas características a partir das quais se cria um sistema filosófico, racional que lhes diz respeito. Assim

---

\* Gabinete de Filosofia Medieval – Universidade do Porto.

poderia ler-se esse sistema de um mundo possível mais perfeito do que o humano, verificando que afinal aquele conjunto de perspectivas racionais corresponde a sua existência testemunhada por uma Revelação que se aceita como verdadeira. O sistema daquele mundo possível de seres superiores valeria por si filosoficamente. Mas S. Tomás pretende também provar racionalmente a existência de tais seres quer na *Summa Theologiae* quer anteriormente na *Summa contra Gentiles*. Assim esta abordagem poderia considerar-se uma teoria filosófica acerca de consciências incorpóreas. Dado o carácter intrinsecamente filosófico racional daquilo que nenhuma relação intrínseca tem com a corporalidade e com a materialidade é disto que pretendo tratar neste estudo<sup>1</sup>.

As duas premissas ou princípios condutores que estão na base de todo o desenvolvimento são

1. A concepção daquilo que deve ser uma entidade intelectual perfeita superior à intelectualidade do homem. E daqui tira-se imediatamente a necessidade de suprimir nestes entes o corpo e a matéria considerados inúteis ou prejudiciais a própria intelectualidade e às operações que lhe são inerentes.
2. O princípio de perfeição de um universo criado na sua relação com a perfeição do criador como sabemos por este no qual se fundamentam as provas da existência de tais espíritos bem como a afirmação do seu grande número e da necessidade de haver uma ordem na multidão constituída entre eles.

O ponto de partida de demonstração da existência de espíritos sem corpo nem matéria é essa perfeição do universo criado por um ser que já antes se demonstrou racionalmente existir e ser perfeito. O mundo criado não seria perfeito sem este tipo de criaturas. Se a criação é antes de tudo um acto do intelecto e da vontade de Deus, é necessário que num mundo harmónico, haja criaturas intelectuais perfeitas (dentro daquilo que assim podem ser como criaturas). É certo que o homem é

---

<sup>1</sup> Este estudo foi apresentado no colóquio *Itinerários da razão. Colóquio internacional de filosofia medieval em homenagem a Maria Cândida Pacheco, na data da sua jubilação*, Faculdade de Letras, Porto, 14 e 15 de Julho de 2005. Não foi possível incluí-lo atempadamente no volume apresentado à homenagem no encerramento do colóquio e intitulado *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco* (org. J. Meirinhos, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2005).

também um ser caracterizado pelo intelecto, mas muito imperfeito, daí atingir o entendimento das coisas através da abstracção do sensível. A corporalidade é inerente ao homem sendo a alma uma forma substancial que lhe anda naturalmente associada. Ora entender não é um acto do corpo segundo S. Tomás. É necessário então que haja a princípio algum ser incorpóreo *aliqua incorporea creatura*<sup>2</sup>. pode discutir-se se é este um argumento de necessidade ou de conveniência, mais parecendo ser o primeiro caso. No entanto o espírito desta investigação não está condicionado pela validade ou não daquele raciocínio fundado na perfeição do mundo.

Este princípio de perfeição para as criaturas pretende também ser demonstrado na *Summa contra Gentiles*, livro II, capítulo 91 após ter provado anteriormente (capítulo 79 e 81) que a alma não se corrompe com o corpo e que portanto se torna uma substância separada. Mas para além de antes estar na situação de forma unida a um corpo a sua separabilidade é *per accidens*. Daí que o princípio de perfeição exige que haja realidades espirituais separadas *per se* e portanto caracterizadas por uma total incorporeidade *convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum. Eo autem quod est per accidens oportet prius esse per se*<sup>3</sup>. Portanto existem substâncias intelectuais *animabus secundum naturam priores*<sup>4</sup> as quais é inerente a subsistência sem corpo. E os argumentos sucedem-se: a necessidade de um género que seja da razão da espécie, a de que o superior do ínfimo contacte com o ínfimo do superior, o facto de almas serem imperfeitas, a necessidade de proporção entre a substancia e as respectivas operações, são tudo argumentos fundados na exigência de perfeição e harmonia até recorrer ao argumento aristotélico de que o movimento dos corpos celestes implica motores específicos de natureza intelectual. É o único fundado na realidade do movimento exigindo causa (segundo Aristóteles) adequada. Mas é tal a insistência em demonstrar racionalmente sem qualquer recurso a Revelação a existência de seres intelectuais incorpóreos que chega a apoiar-se no princípio aristotélico interpretado a sua maneira: *in perpetuis etiam non differt esse et posse*<sup>5</sup>. Para concluir que certas realidades possíveis na ordem da natureza devem mesmo existir, o que se compreende no âmbito da filosofia tomista para a qual uma possibilidade realizada traz existencializada é mais do que uma simples

<sup>2</sup> S. Th. 1, q. 50, a.1.

<sup>3</sup> ScG, liber II, XCI.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Aristóteles. Física, IV, 9: 203 b.

possibilidade. Essas realidades possíveis são as substâncias sem quantidade: se concebíveis devem ser afirmadas como reais em razão daquela identificação aristotélica que se acaba de referir. É precisamente o princípio de perfeição aplicado às criaturas que esta incluído em *in perpetuis* a que S. Tomás se refere. Para postular a imensa multidão dos anjos S. Tomás recorrer ao mesmo princípio<sup>6</sup>. Embora este princípio se aplique explicitamente aos dois casos mencionados pode dizer-se que perpassa toda a argumentação. As razões dadas para demonstrar que é mais perfeito haver um número extraordinário de criaturas e não uma criatura única na sua perfeição ultrapassa o princípio neoplatónico de que ao Uno sucede algo semelhante ao Uno. *Maius est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale*<sup>7</sup>.

Da imaterialidade dos espíritos tiram-se dois tipos de conclusões: o que tais entidades são qualitativa e operacionalmente e qual é a sua estrutura metafísica quando considerados contingentes e criaturas. Tratando-se de seres intelectuais cuja incorporeidade e imaterialidade é postulada como condição daquela superioridade intelectual é concedida uma importante extensão a análise da operação cognitiva de tais espíritos. Do intelecto passa-se para a existência de vontade bem como finalmente para a capacidade de amar que essa mesma vontade implica. A forma do conhecimento dos espíritos alia-se à perspectiva da comunicação e interacção de tais espíritos entre si, bem como a doutrina da acção destes seres sobre as coisas materiais e sobre os homens.

A análise do conhecimento nos puros espíritos incide na sua perfeição expressa pela demarcação do conhecimento intelectual humano. Assim é porque a natureza humana tem consciência da limitação da sua forma de conhecer que aponta para um horizonte diferente e superior em que se possa conceber um entender-se pelas coisas. Assim rejeita-se no anjo a existência de um intelecto agente e possível, a alternância entre o estado potencial e o actual no acto de entender, rejeita-se igualmente o carácter discursivo do conhecimento angélico bem como toda a operação analítico-sintética como é natural num conhecimento intuitivo que igualmente conduz à negação de toda a possibilidade de errar. A superioridade deste conhecimento não precisa de qualquer outro, antes rejeita-o e é igualmente em razão do carácter intuitivo que se afirma poderem os anjos conhecerem muitas coisas simultaneamente, mas não todas dada a maneira do conhecimento angélico de que ainda não se falou detalhadamente.

<sup>6</sup> ScG Cap. XCII, adhuc magis.

<sup>7</sup> ScG Cap. XCII, adhuc.



Aqui convirá determos um pouco mais. Os homens conhecem recebendo as noções da abstracção a partir do sensível. Nos anjos não é possível tal conhecimento quer porque o receber de fora as noções implica que esteja ora em potência ora em acto, quer porque o espírito incorpóreo não depende de órgãos da sensibilidade. Rejeitada esta forma de conhecer intelectualmente e rejeitada também a hipótese de que o anjo conheça tudo por sua própria essência, o que igualaria a Deus fica a solução de que conhece intelectualmente *inquantum habent species intelligibiles quannaturales ad omnia intelingenda quae naturaliter cognoscere possunt*<sup>8</sup>. Quer isto significar que tais noções fazem parte de sua estrutura a qual naturalmente derivou de Deus. Trata-se de uma solução inatista alternativa àquela que apontaria à origem extrínseca das noções tal como se dá entre os homens. É uma solução por exclusão de partes: conhecer outro como causa não é possível pois a causa do anjo é Deus. Conhecer outro como efeito do superior no inferior levaria a uma enorme complexidade se um anjo como mais tarde se dirá, ilumina outro porque não pode constituir causa de conhecimento ou mesmo fazer conhecer a sua existência. Tratar-se-ia no entanto do problema acerca da maneira como as primeiras inteligências conheceriam do ponto de vista natural, se portanto se quer evitar o caminho directo a Deus como objecto de uma intuição que não parece própria da natureza. No entanto o anjo fica a conhecer intuitivamente apenas quando passa a nível sobrenatural dando-se então a contemplação não só do Verbo mas de todas as ideias deste. Assim o mais desejável dá-se realmente mais não está nas forças do próprio anjo. Sem o destruir sobrenaturalmente este nível realizar-lhe-ia o que é óptimo. Só essa intuição é filosoficamente aceitável dada a subordinação de todos os intelectos ao que lhes é mais. Mas mesmo neste conhecimento natural a referencia a Deus parece necessária como garantia da autenticidade dessas *species impressae*, ou seja da sua correspondência real. Por outro lado se se postular a existência de seres intelectuais, é necessário reconhecer um inatismo a falta de outra hipótese. Absurdo seria afirmar seres intelectuais que afinal não conheceriam o que os próprios homens são capazes de conhecer.

Uma vez provado Deus o recurso a ele é uma conclusão racional bem semelhante ao que Descartes faria mais tarde. Trata-se de uma conclusão que dará luz a questão do auto conhecimento pelo anjo, a questão cuja solução é original do conhecimento que cada anjo possa ter dos outros e de como é que o anjo conhece Deus uma vez que não se está a tratar desses espíritos a luz da Graça ou no estado

---

<sup>8</sup> S.Th. q. 55, a. 2. r.d.

de visão beatífica. E é essa também a raiz da própria comunicação inter angélica considerada naturalmente. Para a primeira parte do que se acabou de lembrar (auto conhecimento) lembrar-se-á que o anjo é uma forma permanente cujo conhecimento é activo e é imediato: o anjo conhece-se *per suam formam, quae est sua substantia*, (mesmo aqui separa-se a substância do próprio *intelligere*<sup>9</sup>, no que brevemente insistiremos).

Antes de qualquer leitura poderá concluir-se que se o homem pode conhecer a existência de Deus e parte dos seus atributos por via natural racional, *a fortiori* isto terá de afirmar-se do anjo: *quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit inquantum est similitudo Dei*<sup>10</sup>.

Recorrer à causa exemplar é na mesma recorrer ao princípio da causalidade. E é por isso que tal conhecimento *simulatur illi cognitione qua videtur res per speciem ab ea accetam*<sup>11</sup>. Conhecer-se como imagem de algo é de facto conhecer-se como efeito daquela causa exemplar; ora o anjo é mais a imagem de Deus do que o homem como diz em Q. 93, a. 3 da primeira parte da S. Th.

O anjo é a imagem *simpliciter* enquanto o homem é tal apenas *secundum quid* ou seja apenas enquanto o homem é do homem e na medida em que a alma está no corpo como Deus se relaciona com o mundo todo no todo e todo em cada parte.

Já na ScG capítulo 98 após rejeitar as hipóteses de o conhecimento de um espírito pelo outro ser um efeito S. Tomás argumenta dizendo: *Oportet super addere quasdam intelligibiles similitudines per quas qualibet earum aliam in propria natura cognoscere possit*<sup>12</sup>.

Lembrando a seguir que qualquer substância intelectual é compreensiva de *totius entis* e que nesta essa compreensão não corresponde à infinidade aponta-se como substituição dessa infinidade a existência uma vez mais de *plures similitudines*, pelas quais cada espírito conhece todos os outros: conhece cada espécie individuada por si mesma, cada um das consciências angélicas, bem como as espécies do mundo material a começar pela espécie humana.

Finalmente são conhecidos os indivíduos de cada espécie sempre a partir

---

<sup>9</sup> S.Th. Q 56, a.3.

<sup>10</sup> S.Th. Q 53, a. 3.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

das *notiones impressae* o que também se defende na S.Th. se se fez este aparente desvio pela ScG foi para mostrar como aqui o assunto é tratado apenas à luz da razão: *similitudines impressae* por Deus. Esta doutrina racionalmente deduzida apontada para Deus racionalmente concebido, pode ser esclarecida em termos de Revelação, mas o que aí se disser de convergente com ela deve continuar a ser perspectivado como da razão. A Revelação pode vir apenas potenciar o que se disse a nível natural-racional sem o destruir como tal sem lhe tirar o nível que já tinha. Assim na S.Th., q. 57 a. 2, essa impressão das *species* é atribuída ao Verbo de Deus na sequência do *Super Genesim ad litteram* de Santo Agostinho. Na S. Th. Já se tinha afirmado a doutrina do conhecimento de tudo quanto é criado (menos o auto conhecimento) por *species impressae*. Dai já se poderia concluir que o conhecimento que cada anjo tem dos outros que são outras tantas espécies, é abrangido por estas *especies impressae*. A razão tinha chegado até Deus criador, a Revelação vem explicar isso mesmo à luz da doutrina trinitária e segundo a propriedade da segunda pessoa de acordo com a interpretação agostiniana que aqui S. Tomás faz sua<sup>13</sup>.

Na realidade o singular predomina nesta visão racional, o singular em razão da perfeição das substâncias angélicas. Como se lembrará em seguida é o singular o resultante que não dá problemas pelo menos quanto a própria singularidade. Mas há também as coisas singulares resultantes desse perturbante princípio de individuação das coisas corpóreas materiais incluindo cada homem.

O recurso ao anjo como imagem de Deus está aqui presente, *quod in inferioribus continetur deficiente et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et perquamdam totalitatem et simplicitatem*<sup>14</sup>. Se o homem conhece as coisas materiais e se lhe é dado por via sensível conhecer o que é singular como não hão de consegui-lo as inteligências superiores?

Por ser causa de toda a substância da coisa quer quanto à forma quer quanto à matéria, Deus conhece os princípios de individuação assim também pelas espécies por Deus impressas os anjos conhecem as realidades individuais como *quaedam representationes multiplicatae illius unice et simplis essentiae*<sup>15</sup>.

Contudo quanto existe o intelecto deve estar subordinado ao princípio da

<sup>13</sup> *Deus menti angelicae impressit rerum similitudines quas in esse naturalae produxit... Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a verbo impressae sunt omnes rationes rerum omnium.*  
S.Th. Q. 56, a.2.

<sup>14</sup> S.Th. Q. 57, a.1.

<sup>15</sup> S.T. Q. 57, a. 2.

*inclinatio ad bonum* mas segundo o que é especificamente, (...) *cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem*<sup>16</sup>.

Por aqui é *quasi inclinata in ipsum universalem bonum. Cognoscere ratione boni* é conheça-la como *universalem rationem boni* cuja universalidade permite *judicare hoc vel illud esse bonum* ou seja, o livre arbítrio. E este orientar-se para o *bonum secundum communem rationem boni* e não *secundum quoddam particulare bonum* impede que neste tender haja o sensível e o irascível. É assim que S. Tomás deduz a vontade com livre arbítrio e a vontade como tendência exclusiva ligada ao intelecto.

Dada a faculdade da vontade, S. Tomás passa para a questão do amor no anjo sem recorrer em nada à Revelação. A *inclinatio ad bonum* recorre-se quer para provar a existência da vontade quer a presença do amor natural a partir dessa mesma vontade. Para provar a primeira recorreu-se a criação de tudo pela vontade divina. Para provar o segundo recorre-se a um princípio mais geral, a de *natura* como anterior ao próprio anjo como *intellectus. Semper prius salvatur in posteriori* ora é próprio de qualquer natureza inclinar-se para o bem. Desde este ponto de partida S. Tomás acaba por deduzir o amor natural e electivo do anjo a si mesmo ao outros anjos e a Deus uma vez mais sem recorrer a Revelação tal como tinha feito do conhecimento de si, de outro e de Deus.

Assim o fundamento ontológico do amor a Deus é que *unum quodque... in rebus naturalibus quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est quam in ipsum*<sup>17</sup>. Mas como toda criatura *naturaliter dei est* o anjo ama a Deus *naturaliter* mais do que a si próprio. Trata-se de um amor de base ontológica conjugada com a definição de vontade, independentemente do que conscientemente aconteça. Esta base natural já tinha servido para inferir que um anjo ama o outro tanto como a si mesmo, na medida em que converge com o outro em *natura*. Esta *natura* engloba o género angélico como *intellectualitas*, como se dirá brevemente e também com brevidade.

Cada anjo conhecer um outro anjo através de espécies impressas põe naturalmente o problema da comunicação entre eles. Num mundo sem obstáculos inespacial e relativamente acima do tempo *aevum* basta querer transmitir algum conceito ou outros para que tal transmissão se dê. Reino da harmonia mas ao mesmo tempo reino da singularidade: assim a vontade de cada um pode incluir ou

<sup>16</sup> S.Th. Q. 59, a. 1

<sup>17</sup> S.Th. Q. 60, a. 5.

excluir outros anjos da comunicação que quer transmitir<sup>18</sup>. As espécies impressas de cada anjo em outros anjos expressam o dinamismo daquilo que representam, é o que se chama *locutio*<sup>19</sup>. *Conceptum mentis alteri manifestare* é o que se pode chamar *locutio* por analogia com a fala humana. É essencial para isto o papel da vontade angélica, o que também tinha sido demonstrado racionalmente. E o carácter perfeito desta comunicação é concluído uma vez da incorporalidade e imaterialidade do anjo. *Clauditur mens hominis ab alio homine per grossiteam corporis*<sup>20</sup>. Por isso mesmo quando a vontade deseja comunicar com outro homem *non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere*<sup>21</sup>.

Liberto o anjo da sua atadura ao sensível, este impedimento deixa de se dar (...) *quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit*<sup>22</sup>. Trata-se da comunicação natural para além do estado de glória que os anjos desfrutem.

Se a isenção de qualquer corporalidade liberta o anjo da mediatez na comunicação a distancia material dos locais onde os anjos exercem a sua influência também não impede essa mesma comunicação. Se a distancia material não impede o conhecimento também não impede a comunicação. Esta distância é acidental ao mundo inteligível e não lhe cria obstáculos. *Sicut per signum sensibilem excitatus sensus, ita per aliquem virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum*<sup>23</sup>. Só pela Revelação se sabe que os demónios existem mas uma vez dada a sua existência, pode concluir-se pela razão que comunicam entre si como os anjos quando considerados do ponto de vista natural.

O anjo pode manifestar conhecimento a outros. Admitindo que tais conhecimentos sejam verdadeiros ele pode então manifestar a verdade a outros. É esta *manifestatio veritatis* que se chama *illuminatio: manifestationem cognitae veritatis alteri tradere é iluminare*, o que implica a acção do superior ao inferior numa espécie de esclarecimento analítico das espécies que lhes são comuns. Esta *illuminatio* como se vê não pode ser dita apenas da razão pois que se funda na *Hierarquia celeste* de Pseudo Dionísio que para S. Tomás e outros medievais constitui uma autoridade muito próxima de Escritura.

<sup>18</sup> S.Th. Q. 107, a. 1, 2 e 5.

<sup>19</sup> Refere-se aqui em primeiro lugar *locutio* antes da *illuminatio* na medida em que este tipo de comunicação é independente de haver ou não hierarquia.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> S.Th. Q. 107, a. 1 ad primum.

<sup>23</sup> Ibidem ad tertium.

A mesma iluminação é um acto pelo que também o inferior (na sua *virtus intellectiva*) é fortificado pelo superior.

Até aqui fez se referencia a toda dedução sobre o aspecto qualitativo operativo do anjo a partir apenas da definição entidade intelectual isenta de corpo e matéria e actuante contingente. A partir da mesma definição tiram se importantes considerações metafísicas. Convêm lembrar já algumas:

1. uma entidade intelectual voluntária é incorpórea (aspecto já considerado)
2. é igualmente imaterial. Isto é nega-se que uma realidade inextensa e espiritual contenha matéria-prima.
3. como entidade contingente deve diferir de Deus quanto a simplicidade e *actualitas* absoluta que caracterizam o ser absoluto. Aquilo em que se dá essa diferença é a composição mínima existência essência, constituindo a essência relativamente a existência o elemento potencial.
4. a falta de matéria e corporalidade cada anjo é uma essência que não se multiplica por formas individuais: cada anjo assim é uma essência que se individualiza por si propria.
5. acrescente-se também por via racional a incorruptibilidade fundada na imaterialidade.
6. a isto poderia acrescentar-se o que S. Tomás diz do *aevum* que é tratado muito antes da abordagem dos anjos.

Razões das primeiras características apontadas: atribuir ao anjo corpo constitutivo ou necessário acompanhante seria atribuir-lhe espaço-extensão. Um ser criado que no entanto seja inextenso e inespacial é muito mais semelhante a Deus do que um ser extenso actual ou potencialmente. Por outro lado ainda que a extensão e a corporalidade extensa não se implicassem um ser inextenso constituído por matéria que é simples indeterminação, que é potencia passiva pobre esta muito mais longe de Deus do que um ser em que o elemento potencial tem já um conteúdo próprio capaz de ser efectivado: essência.

A extensão é um acidente daquilo que é constituído de matéria, é portanto uma forma que no seu nível accidental é mais do que a matéria no seu nível substancial. Assim também se implicam o corpo como substância composta e a matéria.

E a toda esta extensa abordagem também se poderia acrescentar a temática do *aevum* mencionada tratada muito antes de chegar aos anjos mas onde estão são explicitamente mencionados<sup>24</sup>. Mas onde o *aevum* não aparece explicitamente

---

<sup>24</sup> S. Th. Q. 10, a. 5-6.

como a consequência a tirar das características do anjo embora se funde na sua incorruptibilidade essencial que mais tarde será provada racionalmente como se acaba de indicar. Não deixa mesmo aqui de distinguir o estado natural do anjo do estado *in gloria*. É ao nível do natural que está submetido (medido) pelo evo considerado como duração intermédia entre tempo e eternidade: duração que *non habet in se prius et posterius sed ei coniungi possunt*<sup>25</sup>. Do ponto de vista racional este evo tanto poderia ter um início como não ter embora a Revelação venha a dizer que tal início existiu mesmo. Apesar de ser dito como duração intermédia entre a eternidade e o tempo não é equidistante de ambos antes aproxima-se muito mais do tempo como pode ver-se na ideia de que *prius e posterius ei coniungi possunt*.

### **O anjo e o corpo**

Os anjos não formam um mundo a parte não são apenas um outro mundo deduzido mas pertencem ao mesmo mundo onde estão inseridos os homens e todo o resto da natureza. Por isso mesmo é de esperar que aquele que pensa sobre os anjos definidos como já vimos estabeleçam a relação que o anjo tem com o mundo material. A seguir ao estudo das relações de acção e comunicação dos espíritos, era natural que se passasse a esta temática das relações com o mundo material e com o homem.

Como pode o anjo actuar sobre o mundo material? Fazendo parte do mesmo mundo, seria absurdo que não pudesse relacionar-se por uma acção adequada exactamente por ser a parte superior deste mundo. Há a distinguir aqui aquilo que podem fazer e aquilo que efectivamente fazem. Um anjo pode actuar sobre o mundo originando movimento. A razão que se da é que o movimento local é o primeiro na natureza. Era caso para dizer-se (pelo menos) mas deparamo-nos com que é esse o único movimento que é concedido aos anjos sobre a matéria. Qualquer acto de transformação directa é lhes negado, embora indirectamente possam levar a transformações mediante aquele mesmo movimento. É que, mesmo aqui é necessário distinguir é a acção de uma criatura superior espiritual sobre a matéria da possível acção transformadora de Deus.

Assim a dois possíveis agentes transformadores com acção directa na matéria, no aspecto formal das substancias: as próprias forças naturais adequadas e o próprio Deus como criador dessas forças naturais. No entanto movendo

---

<sup>25</sup> Ibidem.

suficiente e sabiamente os elementos do mundo segundo o movimento local os anjos podem conseguir mais transformações ainda do que aquilo que os agentes naturais são capazes de fazer<sup>26</sup>.

Assim é que toda as maravilhas operadas no mundo por anjos ( ou demónios) sendo consequência desta excelente física de efeitos químicos, não podem ser chamados milagres como acção directa sobre a essência das coisas ou como surgimento de novas realidades criadas junto daquelas que existem ou abrangendo tudo isso o que se realiza *praeter ordinem totius naturae creatae* e não *praeter ordinem naturae alicuius particularis*<sup>27</sup>.

Os anjos por sua natureza não estão obrigados a ocupar um espaço, tanto mais que podiam ter sido criados antes do próprio mundo corporal. No entanto dada a existência da natureza material podem ocupar espaço sem por isso espacializar-se ou seja podem estar num lugar. Dizer o contrário seria negar-lhes as possibilidades mínimas de se relacionarem com este sector do mundo de que fazem parte, seria negar-lhes a acção em razão da sua superioridade.

Assim o anjo pode estar no lugar ou lugares mas de acordo com a sua espiritualidade e mencionada superioridade: não esta contido pelo lugar, como os corpos, antes se tivéssemos de usar o termo conter diríamos que eles é que *continent* o lugar daqui tendo que elevar-nos a concepção de estar no extenso segundo uma superior inextensao.

O leitor da Suma Teológica e da Suma contra Gentiles que teve de fazer um esforço de afinamento mental para conceber a imensidade de Deus e a permanente acção criativa-conservadora do inextenso Deus sobre as coisas materiais, não terá maior dificuldade ao conceber esta acção de estar no lugar e que também é necessária para conceber imaterialmente o *contingere* inerente ao próprio movimento local provocado pelo anjo também aqui tendo de conceber-se como não espacializante para o anjo e como consequente necessidade de localização. Como poderia um espírito mover um corpo sem se relacionar com o lugar desse corpo? Estar num lugar não é ser condicionado pelo lugar mas tem que ser considerado como actuar sobre o lugar. Por tudo isto pode entender-se que *esse in loco aequivoce convenit corpori et angelo*<sup>28</sup>. É devido a esse actuar perfeito que *impossibile est quod duae causae completae sint imediatae inius eiusdam rei*<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> S. Th. Q. 110, a. 2, ad secundum.

<sup>27</sup> Ibidem, a. 4.

<sup>28</sup> S.Th. Q. 53, a. 1.

<sup>29</sup> S.Th. Q. 52, a. 3.



Para além de ser uma justificação da restrição a que esta sujeito o *esse in loco* por parte do anjo, explicita-se aqui a natureza desse *esse* como causa exercida sobre o lugar. Isto leva-nos a concluir que a causalidade pela qual o anjo é movente é a mesma pela qual é «sediante». É o mesmo tipo de causalidade com duas modalidades do mesmo efeito. O que se acabou de dizer pode interpretar-se segundo dois níveis de modalidade: se os anjos estiverem em algum lugar será desta maneira, tudo deriva da concepção de substância intelectual incorpórea actuante. Nenhuma transformação se dá nestes espíritos por actuarem sobre coisas materiais. Nenhuma transformação estrutural, pois que o influir sobre o mundo poderá talvez enriquecer o actuante. Se actuar será assim, sabendo que o anjo deve mesmo estar em lugares isso dar-se-á como foi exposto. Mas em princípio os anjos mesmo após a criação do mundo material não deveriam limitar-se a permanecer no seu estado acima do tempo e do espaço? Não poderia alguns pelo menos limitar-se a isso?

O princípio de perfeição, princípio racional de conveniência, orienta-se para esta referência ao lugar como expressão da sua ligação a um só universo e ate como a expressão da preocupação com este mesmo universo com este princípio conjuga-se o da actuação providencial dos anjos superiores sobre os inferiores e de todos sobre o mundo material numa interpretação também da Revelação e da Hierarquia Celeste tida como próxima da Revelação. Além disso como criatura espiritual e imagem de Deus o anjo não pode deixar de pensar-se como esta imensidade se reflecte neles como imagem.

Estar num lugar é exercer o seu domínio sobre este lugar o domínio dos espíritos é limitado, por isso não podem estar vários num mesmo lugar ao mesmo tempo<sup>30</sup>.

É a consequência da sua limitação como criaturas e da necessidade de demarcála da imensidade. Mas esta limitação é esclarecedora, primeiro porque mostra a dignidade do mundo material no seu conjunto que é um conjunto de seres, ora o lugar é um ser ou um conjunto de seres que para além de materiais são seres e que portanto, não podem ser considerados como infinitamente sujeitos a uma força de criatura que os supere e que os domine. Segundo serve para esclarecer a total independência do espírito relativamente aos corpos com efeito, se o anjo não pode estar em vários lugares ao mesmo tempo poderá estar em vários sucessivamente nesse caso a passagem de um para outro não é igual a um movimento contínuo

---

<sup>30</sup> Notem-se as duas restrições: dois anjos não podem estar ao mesmo tempo no mesmo lugar e um anjo não pode estar ao mesmo tempo em dois lugares.

condicionado pelo espaço ou então a sua dimensão de não lugar prevalece mesmo quando está no lugar. Ao passar de um lugar para outro *est motus non continuus* ou melhor, *non est necessarium esse continuos*<sup>31</sup>. O movimento do anjo de lugar para lugar contíguo não deixaria de ser *per accidens continuo*. Quando ligado à descontinuidade tratar-se-á de um tempo descontínuo. Mas mesmo aí actuando no mundo material *motus angeli non dependet ex motu caeli*. Dai que o tempo da acção do anjo adaptado as coisas corporais não se identifica com o tempo que mede o movimento celeste, ou seja, não se identifica com o que podíamos chamar tempo cosmológico.

A abordagem da acção dos anjos sobre o mundo é feita a seguir a abordagem desta mesma acção sobre os outros anjos e é anterior aquele que diz respeito ao influxo dos anjos sobre os homens. Não seria de esperar que também fosse nesse grupo de questões que deveriam aparecer as questões sobre a relação com o lugar e sobre o movimento dos anjos (movimento local)? Creio que assim seria se antes de passar para a análise do conhecimento e logo a seguir aos traços metafísicos S. Tomás não quisesse solucionar uma dificuldade no sentido de manter aquela incorporeidade absoluta já teorizada.

A acção do anjo sobre os corpos pode dar-se e isso é da razão. Essa acção deve ser de administração das coisas corporais e isso é mais da Revelação o que mais faz ressaltar aquela incorporeidade. A Revelação e o argumento racional de razão conveniente vem apontar que há uma relação estabelecida entre o anjo e o estar no lugar – num lugar qualquer. Aceitando como autoridade a opinião de Strabus de que o céu empíreo uma vez criado se encheu de anjos diz S. Tomás após lembrar que esses entes são parte do universo: *unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalém aliquem ordinem habent*<sup>32</sup>.

Dai a conveniência de eles fossem criados *in supremo corpore*. Foram ali criados - *in loco corporeo - ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream et quod sua virtute corpora contingunt*<sup>33</sup>.

Será que toda esta parte do universo caracterizada pela incorporeidade acabaria por ter de ser interpretada e corrigida aplicando-lhe certa corporalidade devida a influencia da Revelação? Se assim fosse a doutrina tomista perderia grande parte da sua especificidade.

<sup>31</sup> S.Th. Q. 53, a. 1.

<sup>32</sup> S.Th. Q. 61, a. 4.

<sup>33</sup> Ibidem.

Uma interpretação nesse sentido seria forçar o texto e sobretudo forçar o pensamento do aquinense até desvirtua-lo. Será que em face das aparições dos anjos, segundo a Bíblia, S. Tomás se sentiu na obrigação de desradicalizar o seu pensamento sobre a incorporeidade – imaterialidade para conceder que afinal perante o que aquelas aparições implicam é necessário abrir-se á uma certa corporalidade que acabaria por dar razão a Orígenes (e a Escoto Eriúgena por exemplo?) ou acabaria por ficar numa posição intermediária entre aqueles Padres da Igreja e a teoria de que os anjos não têm de maneira nenhuma corpo, ou que o corpo, viria de certa maneira completar-lhes a essência? Neste caso tornar-se iam semelhantes as almas humanas separadas após a morte.

Na Questão 51 da Suma Teológica S. Tomás pôs este problema o mesmo fazendo na questão 6 do *De Potentia*. Em alguns casos antes do Novo Testamento, os anjos apareceram sob a forma humana a fim de falarem a alguns homens. S. Tomás aponta três casos: o dos anjos que apareceram a Abraão e a Lot e o do anjo que apareceu a Tobias. Poderia pensar se que foi um influxo angélico sobre a imaginação dos videntes, pois os anjos como seres superiores a matéria e ao sensível que ainda é material bem como à própria imaginação que ainda e considerada como tal têm capacidades de domínio ainda pouco tratado quando se falou do movimento local. Acontece porem que, em todos estes casos todos viram a figura angélica a maneira de um corpo humano que se move, que fala e que come. Não se trata portanto de uma acção sobre a imaginação mas de uma verdadeira figura física real, material. Tratar-se ia de uma terceira forma de união do espírito com a matéria ou com o corpo e a esse corpo que aparece S. Tomás chama efectivamente *corpus assumptum* utilizando assim o verbo *assumere* que faz lembrar o *assumere naturam humanam* ou *assumere corpus humanum* por Jesus Cristo ou seja, trata-se de um verbo também utilizado para a encarnação.

Deparamo-nos com esta palavra e também com o termo *unire*. Os anjos unem-se a esse *corpus assumptum*. Como sabemos por este verbo. *Unire* não significa necessariamente uma relação intrínseca ou constitutiva. A causa une-se ao efeito ou pelo menos alguma vez se uniu ao efeito. Por isso também é usada para expressar a acção dos anjos encarregados de movimentar os corpos celestes e afinal qualquer outro móvel. Além disso também aponta a relação da alma com a matéria e com o corpo.

Não há duvida porem que S. Tomás quis destacar neste caso a união com este corpo que surge nas aparições. *Corpus assumptum unitur angelo non quidem*

*ut formae nec solum ut motori sed sicut motori representato per corpus mobile assumptum*<sup>34</sup>.

*Assumere corpus* aparece como alternativa ou de o anjo ser corpo ou de estar naturalmente unido ao corpo a maneira de uma alma: trata-se de uma relação motor-movido de um carácter muito específico. O problema é se representa uma relação estrutural do anjo ou não ou ate uma relação estrutural adquirida ou se é um caso específico da relação motor-movido não deixando de constituir uma simples relação extrínseca.

O próprio filósofo se encarrega de definir o que é esse *corpus assumptum*: *sicut in Sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudine rerum sensibilibus describuntur ita corpora sensibilia divinas virtute sic formantur ab angelis ut congruant ad representandum angeli intelligibiles proprietates*<sup>35</sup>.

Mas já antes S. Tomas de tinha referido a este *assumere* introduzindo o termo *interdum* como que para contrapor-se a um possível *semper* que alguém levado pela euforia da corporalidade imaginasse estar ali implícito.

A definição desta *assumptio corporis* mostra que a figura humana física surge ao vidente como uma espécie de metáfora material, plástica destinada a ser imediatamente transcendida, ultrapassada rumo ao espírito incorpóreo que dela se serviu para se adaptar aos sentidos dos seres humanos. A essência do corpo do anjo é exclusivamente hermenêutica sem deixar de ser física, hermenêutica da propria tese tomista de que o anjo é incorpóreo, imaterial, sem necessidade de \ assumir um corpo como parte de si ou como forma adaptada de união hipostática do espírito com um pedaço de matéria.

O anjo fabrica um corpo como instrumento de que se apropria para comunicar referendo se a si mesmo a sua presença espiritual naquele lugar e as propriedades espirituais suas igualmente a serem representadas. Por aqui se vê que também+em não há nenhum corpo permanente invisível como parte do anjo e que se tornasse visível quando esse espírito quisesse manifestar-se. Se assim fosse não seria necessário recorrer a fabricação eventual de um corpo a partir de elementos deste mundo. Pode mesmo dizer-se que os anjos não assumem o mesmo corpo mas ora um ora outro segundo as necessidades de comunicação fabricando-os de momento de acordo com aquilo que pretendem transmitir aos seres humanos. Cada um dos

---

<sup>34</sup> S. Th. Q. 51, a. 2.

<sup>35</sup> Ibidem ad secundum.

corpos é uma ferramenta *ad hoc* de usar e deitar fora. Como instrumento este corpo nem é um ser vivo, nem que participe da vida ainda que *interdum*. Visto que aos anjos é dado apenas exercer o movimento local como poderiam transmitir vida a partir de si mesmos projectando-a na matéria?

Trata-se de uma estátua móvel pertencente ao reino mineral, aparentemente falante, construída por que como puro espírito tem poder e maior saber sobre a matéria com a qual no entanto não há nenhuma simbiose. Saber qual é a matéria desta estátua é de menos importância. S. Tomás considera que é feita de ar que de invisível como elemento pode tornar-se visível por condensação. E assim explica que desapareça de repente como acontece nessas aparições. Sendo assim um simples instrumento representativo daquele que o usa, o corpo efêmero pelo que o anjo se manifesta tem em si a aparência dos órgãos dos sentidos sem por isso se tornar sensível ou adquirir pelo menos passageiramente alguma sensibilidade análoga a humana. Não tem funções vitais.

Os órgãos dos sentidos que são aparência de órgãos simbolizam as propriedades espirituais do anjo assim *quod per oculum designatur est virtus cognitiva angeli* mas tais olhos não lhe servem para ver e como que para evitar antecipadamente a objecção de que se o anjo fala através daquele corpo é um ser vivo ou um verdadeiro corpo, objecção alias falaciosa porque se trataria apenas de uma máquina emissora de sons iguais a fala humana manobrada pelo anjo, como que para evitar aquela objecção S. Tomás separa a emissão de sons semelhantes a fala humana daquela espécie de robô hermenêutico que é o corpo do anjo. *Angeli propriae non locuuntur per corpora assumpta: sed est aliquid simile locutione inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis*<sup>36</sup>. Estas minúcias que parecem ridículas tem em vista manter a espiritualidade sem negar o fenómeno da aparição notificada pela Escritura.

O corpo assumido é portanto é um completo sinal do que não é ele incompatível com qualquer simbiose com o espírito, como a figura relativamente ao figurado. É um sinal para o homem e é para o anjo um lugar que fisicamente ocupa outro lugar no espaço. Como vimos estar no lugar pode dizer-se do anjo se isso for interpretados no sentido de exercer influencia sobre o lugar. É o caso da acção exercida no corpo assumido quer parado, quer em movimento constituindo este ultimo caso mais uma razão para não se concluir deste movimento alguma vida:

---

<sup>36</sup> S.Th. Q. 51, a. 3.

*moventur tamem angeli per accidens motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut in motoris in mobilibus*<sup>37</sup>.

Também ao tratar dos demónios mantêm intacta a espiritualidade e incorporeidade dos mesmos continuando assim fiel ao ponto de partida racional. S. Tomás acreditava na existência de incubos e súcubos como se os demónios por vezes tomassem corpo para seduzirem homens e mulheres. Mas também este corpo não é mais do que um pedaço de matéria com forma humana para o seduzido tal corpo é uma enganosa máquina de prazer que a própria vítima da tentação julga ser um ser humano, para o demónio é um instrumento material de domínio espiritual. Afinal o verbo *assumere* também é utilizado quando se trata do demónio. Este pode manifestar-se quer interferindo na imaginação do homem quer *cum ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat*<sup>38</sup>. Assim também os demónios fabricam corpos de que se apropriam para os seus fins sem por isso se corporizarem nem perderem a sua espiritualidade. A única e radical diferença é que o demónio não forja o corpo de que se apropria e com que se apresenta para significar a sua espiritualidade mas para esconde-la. Falta-lhes a essência hermenêutica da aparição.

Com a mesma firmeza e coerência lógica com que se afirma a importância do corpo na alma humana incluindo a alma separada, afirma-se aqui a incorporeidade total dos anjos mesmo quando apareceram sob as aparências de um corpo humano que parecia falar e que se movia localmente ou até que comia. Sinal apenas do espírito sob forma material sensível sinal também da futura encarnação de Cristo segundo S. Tomás mas sem encarnação nenhuma por parte deles nem sequer qualquer união hipostática adaptada ao seu caso. E o docetismo que ilegítimo e herético em cristologia se torna legítimo em angelologia e mesmo aí de maneira efêmera. O mais que se poderia dizer é que os anjos com esta forma de auto-anunciação, a partir da sua incorporeidade exaltam, a corporalidade humana que não lhes pertence, ao tornar as suas formas exteriores símbolos de si mesmos e do que há de melhor em si mesmos, ao escolher a forma humana e não outra, como símbolo material do espiritual. Uma espécie de propedêutica para quem poderia sentir alguma repugnância de que alguma vez Deus se apresentasse com traços humanos resultando daqui uma nova valorização do corpo e do tempo humanos.

<sup>37</sup> S. Th. Q. 51, a. 3, ad tertium.

<sup>38</sup> S. Th. Q. 114, a. 4.

A dignidade do corpo com que o homem aceita estar onde está na satisfação de saber que há criaturas superiores a ele e cuja perfeição esta na incorporeidade (de que a forma corporal humana é apenas metáfora) será no entanto conseguida segundo toda exaltação e para além de toda instrumentação pelo Verbo nunca por qualquer anjo nem mesmo sob a forma de arremedo ou ensaio. E até isto devesse pensar com as devidas reservas na medida em que pelo menos segundo S. Tomás se homem não tivesse pecado não se teria dado a encarnação. Mas mesmo então a espiritualidade dos anjos consistirá em não terem corpo.

A partir de sua própria capacidade racional S. Tomás projecta um mundo possível dependente de Deus mas com características irreduzíveis ao tempo, ao espaço, à materialidade e à corporeidade e portanto, a extensão e a espacialidade. Isto aproxima de Deus uma parte das criaturas mais do que naquelas doutrinas em que se atribui corpo ou matéria as criaturas todas para as distinguir da perfeição divina, para conseguir-lhes composição e potencialidade. Ao contrário, S. Tomás sustenta um amplo mundo de seres incorpóreos como Deus mas distinguindo-se dele através da distinção essência e existência de que já se falou. Assim a espécie humana, pelo intelecto que também tem, se bem que unido formalmente a matéria passa a fazer parte desse imenso mundo de espíritos sem com isso deixar de ser forma unida a uma matéria e corporal. Mais, pensando os intelectos esta é uma das maneiras possíveis que a substâncias intelectuais tem de existir pois que também nas formas menores é necessário ver a realização das possibilidades divinas.

Dir-se-ia que neste sistema a natureza humana é puxada para além de si e para acima de si, da maneira que a sua diferença específica que se acrescenta a animalidade é por outro lado o género a que pertencem os anjos. A concepção hilemorfica universal aproxima os anjos do homem. A concepção tomista aproxima os homens dos anjos, introduz-los no horizonte superior da intemporalidade e da incorporeidade.

A natureza humana descentraliza-se para se amplificar. São os anjos, diz, o elemento intermediário entre Deus e o mundo natural e o homem onde está? – está no grupo dos anjos.

Decorre em todas as grandes obras de S. Tomás de Aquino a necessidade de haver um mundo não apenas segundo Deus mas segundo a suas primeiras criaturas, segundo os entes intelectivos, incorpóreos na falta dos quais o mundo se apresentaria incompleto, a natureza humana se sentiria incompleta e isolada. A exigência de existência de um ser absoluto (consequentemente perfeito) fora do mundo corresponde a que haja criaturas incorpóreas superiores ao mundo material e a essência humana, ou seja ao necessário referente transcendente corresponde

um necessário referente imanente exigido pelo princípio de perfeição. Não é um simples acrescentamento que podia lá estar ou não estar. O anjo impõe-se a própria essência do mundo do ponto de vista ôntico independentemente do comportamento dos mesmos. São uma espécie de super-humano real uma espécie de auto transcendimento permanente para o homem mantendo-lhe ao mesmo tempo a especificidade. Assim como a alma separada não esta liberta do corpo mas privada do corpo, no espírito incorpóreo o corpo seria uma inutilidade ou até um obstáculo. E é esta isenção que lhes da domínio sobre o mundo material assim como é aquela falta do corpo que deixa a alma na impossibilidade natural de um simples acto de mover um corpo localmente.

Trata-se de um sistema em que é tão absurdo descorporizar o homem para o tornar anjo como corporizar o anjo a fim de o tornar mais simpático e mais próximo do homem.



Roberto Hofmeister Pich\*

## Ockham, notícia intuitiva e evidência: notas críticas

### Introdução

Em Ockham, metafísica, epistemologia e teoria dos signos são dimensões teóricas distinguíveis, mas conectadas. Parte da sua tarefa de sustentar uma ontologia simplificada era explicar a adequação desta à teoria aristotélica da ciência. Para Aristóteles, a ciência diz respeito a universais. Como expor, então, o conhecimento científico, se não há realidades universais? Isso exigiu de Ockham uma teoria detalhada de como universais mentais *são produzidos*, permitindo visualizar como o conhecimento conceitual é válido. O processo de conhecimento começa com o encontro direto com os entes particulares, ativando uma cadeia causal natural. Primeiramente, dá-se uma intuição na parte sensitiva da alma, que, com o objeto, origina *intuições intelectuais*. Quando essas *notícias intuitivas* consistem no ganho apropriado de informações sobre elementos incomplexos externos *em contexto*, têm o efeito de gerar naturalmente, no intelecto, ou atos especiais de assentimento ou juízos evidentes de existência ou de não-existência, contingentes e verdadeiros, sobre o ente individual apreendido, tal como «Scadufax, existente em ato e presente, é branco e cavalga no prado<sup>1</sup>».

---

\* Roberto Hofmeister Pich, Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Email: roberto.pich@puers.br.

<sup>1</sup> A coletânea de textos mais completa sobre o tema da «notícia» ou «cognição intuitiva» em

Se juízos de existência particulares, por exclusão ao domínio *da apreensão original* do existente e presente, já envolvem o domínio do abstrativo e requerem, pois, pela *notícia abstrativa*, os conceitos propriamente ditos (como *equinidade, brancura, existência*, etc.), esses conceitos são, na gênese, providenciados por apreensões intuitivas de incomplexos<sup>2</sup>. Dadas certas *similitudines* com as coisas externas e por elas deixadas após apreensão, os conceitos são alcançados quando as próprias semelhanças são utilizadas para representar aquelas mesmas coisas na ausência delas, bem como outros objetos que partilham suficientemente dessa semelhança. Por isso, signos gerais são produzidos *naturalmente* pela mente, tanto se o seu estatuto *ontológico* vem a ser o de objetos do (e feitos pelo) pensamento (*ficta*) ou os próprios atos de intelecção<sup>3</sup>. Nos dois casos, *conceptus* ou *primae*

---

Ockham se encontra em Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, textes introduits, traduits et annotés par David PICHÉ, Vrin, Paris 2005. O *status quaestionis* epistemológico mais paradigmático (cf. abaixo) ainda é Elizabeth KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 204-226. Cf. também David PICHÉ, «Introduction», in Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, Vrin, Paris 2005, p. 7-51, e *idem*, «Notice bibliographique», in Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, Vrin, Paris 2005, p. 53-56. Cf. ainda Guilherme de Ockham, «Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1a.», in Antonio Raimundo dos Santos, *Repensando a filosofia – Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1a*, Edipucrs, Porto Alegre 1997, p. 57-117.

<sup>2</sup> Sobre isso, cf. também Cyrille MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris 1994, p. 53-82.

<sup>3</sup> Cf. William of Ockham, «Noção do conhecimento ou ciência» (Prólogo da *Exposição dos Oito Livros da Física*); «Primazia do conhecimento das coisas singulares (Quodlibet, I, q. 13)»; «Do universal (Summa totius logicae, I cap. 14)»; «Que o universal não é uma coisa exterior (Summa totius logicae, I, cap. 15)»; «Opinião de Scot acerca do universal e sua refutação (Summa totius logicae, I, cap. 16)»; «Um universal é um objeto pensado (Ordinatio, d. 2 q. 8, primeira redação)»; «Um universal é um ato do intelecto (Expositio Super Librum Perihermeneias)», in John Duns Scot e William of Ockham: *John Duns Scot – Escritos filosóficos e William of Ockham – Seleção de obras, Os Pensadores*, tradução e notas de Carlos Arthur NASCIMENTO e Raimundo VIER (John Duns Scot) e Carlos Lopes de MATTOS (William of Ockham), Editora Nova Cultural, São Paulo 1989, respectivamente p. 120-122; 122-123; 123-124; 124-126; 126-127; 127-128. Sobre a diferença e a passagem de uma teoria de «objetos do pensamento» para uma teoria dos «atos mentais» na teoria do conhecimento – e na filosofia da mente – de Ockham, cf. Elizabeth KARGER, William of Ockham, Walter CHATTON and Adam WODEHAM on the «Objects of Knowledge and Belief», in *Vivarium* 33 (1995):2, p. 173-188 (171-196). Buscando apresentar, além da mudança de opinião sobre o estatuto ontológico do conceito, também a mudança de abordagem sobre a estrutura do ato intencional, a passagem da teoria do *fictum* para a teoria dos atos intelectivos na obra de Ockham foi retomada recentemente por Ernesto PERINI-SANTOS, «La structure de l'acte intellectif dans les théories okchamiennes du concept», in *Vivarium* 45 (2007) p. 93-112.

*intentiones* são *derivativos* da notícia intuitiva da coisa. Por isso mesmo, conceitos abstraídos são signos ou termos mentais simples, representando naturalmente um ou mais entes singulares. Combinados, os conceitos podem gerar proposições mentais, com valor de verdade dependente dos entes singulares referidos pelos termos<sup>4</sup>. No processo causal natural, desde as informações intuitivas dos singulares externos até os juízos e as inferências envolvendo conteúdos proposicionais complexos, cada unidade significativa – cada conceito – é um ato singular de uma mente singular<sup>5</sup>. Nesse sentido, a concepção de conhecimento e linguagem de Guilherme de Ockham não leva – ao menos, não obviamente – ao ceticismo, podendo ser caracterizada por um tipo de *conceitualismo realista*<sup>6</sup> ou mesmo um tipo de *realismo direto* (de origem na e de *consequente* referência à *res singularis extra animam*<sup>7</sup>).

O que foi dito torna forçoso admitir que, para Ockham, não há sequer, por exemplo, o conceito de *homem*, comum a todos os entes racionais: até mesmo os predicados universais só existem na mente como *singulares*, tal que cada mente forma *os seus próprios* objetos do pensamento ou *os seus próprios* atos significativos singulares e momentâneos, cuja generalidade é devida apenas à significação atual, ao invés de ser um modo especial de existência. «Não há universal senão pela significação, enquanto é sinal de muitas coisas<sup>8</sup>». Com efeito, para evitar a suspeita de que essa aceção do mental individual e do significativo universal leva a um relativismo quanto à representação e ao conhecimento do mundo, insiste-se no ponto de que conceitos como *intenções primeiras* são o resultado de um processo natural de geração. Daí que, embora *naturezas específicas* ou *gêneros* como tais nada sejam na realidade, se um indivíduo é ou

<sup>4</sup> Cf. Claude PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin – Vrin, Montréal – Paris 1991, e Alessandro GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, tradução de L. A. De BONI, Edipucrs, Porto Alegre 1997, p. 67-95.

<sup>5</sup> Cf. Claude PANACCIO, «William of Ockham», in Edward CRAIG (ed.): *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, vol. 9, London – New York 1998, p. 736-739 (732-748).

<sup>6</sup> Cf. Philotheus BOEHNER, «The Realistic Conceptualism of William Ockham», in Philotheus BOEHNER: *Collected Articles on Ockham*, edited by Eligius M. BUYTAERT, The Franciscan Institute – E. Nauwelaerts – F. Schöningh, St. Bonaventure – Louvain – Paderborn 1958, p. 157-163 (156-174).

<sup>7</sup> Cf. C. PANACCIO, «William of Ockham», in E. CRAIG (ed.), op. cit., p. 738-739.

<sup>8</sup> Cf. Guillelmus de Ockham, *Summa logicae* I 14. Cf. William of Ockham, *Do universal (Summa totius logicae, I cap. 14)*, in John Duns Scot e William of Ockham, op. cit., p. 122-123.

não de uma ou de mesma espécie – de um ou de mesmo gênero – que outro indivíduo, isso não é a mente que pode decidir. Pertencer ou poder ser subsumido, na cognição abstrativa, como item referencial, a um dado conceito, isso depende do que as coisas particulares *são* e de como elas *ocorrem* estar em relação com outras coisas particulares: «A formação do conceito, sendo um processo natural, espelha derivativamente a distribuição natural de poderes causais entre coisas individuais, poderes esses que dependem, por sua vez, de essências e qualidades singulares reais. Nisso reside a adequação da cognição abstrativa<sup>9</sup>». Há, é claro, uma tipologia complexa dos conceitos formados na base da experiência direta<sup>10</sup>: todos eles, porém, são «termos mentais simples, gerados naturalmente como resultados causais de encontros empíricos [diretos ou segundo comparação posterior] com os objetos singulares, sem atividade combinatória do intelecto<sup>11</sup>».

Embora o ponto esboçado acima sobre a relativa particularidade na representação mental seja instigante, ele nem de longe é aquele que mais ocupou a pesquisa e, especialmente na primeira metade do século 14, motivou os pensadores medievais a reflexões «sobre a natureza do conhecimento<sup>12</sup>». A natureza da cognição intuitiva<sup>13</sup> proposta por Ockham combinada com as

<sup>9</sup> Cf. C. PANACCIO, «William of Ockham», in E. CRAIG (ed.), op. cit., p. 738.

<sup>10</sup> Em resumo, conceitos «absolutos» (de significação primária, como termos de «espécie natural», cada um significando todos os referentes do mesmo modo) e «conotativos» (de significação secundária, incluindo em especial termos de qualidades concretas e de relação). Cf. Claude PANACCIO, «Semantics and Mental Language», in P.V. SPADE (ed.): *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 54s. (53-75); Pedro LEITE JÚNIOR, *A teoria da conotação de Ockham. Uma proposta de interpretação*, EST Edições, Porto Alegre 2007, p. 31-40.

<sup>11</sup> Cf. C. PANACCIO, «William of Ockham», in E. CRAIG (ed.), op. cit., p. 738.

<sup>12</sup> Em certo sentido, que haveria em Ockham uma ameaça à idéia mesma de conhecimento do mundo exterior, dada a aparente assimetria entre o pensamento, a linguagem e a realidade de particulares, portanto, que haveria ali uma forma particular de ceticismo, dado o fato de que «o que tinha sido [na filosofia grega clássica e na escolástica medieval até então] um problema da natureza do ser tornou-se um problema da linguagem», é tematizado por Mía GOSSELIN, *Nominalism and Contemporary Nominalism. Ontological and Epistemological Implications of the Work of W. V. O. Quine and of N. Goodman*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, p. 184, p. 182-194.

<sup>13</sup> Como é reconhecido, a distinção terminologicamente original entre «cognição abstrativa» (*cognitio abstractiva*) e «cognição intuitiva» (*cognitio intuitiva*) ganhou enorme destaque na teoria do conhecimento de João Duns Scotus. Obviamente, aspectos do conteúdo da distinção estão presentes nas confluências das epistemologias aristotélica e agostiniana ao longo da tradição anterior – em que *intuitio* serve comumente e de modo aproximado ao que é a *cognitio intuitiva* scotista; cf. Robert PASNAU, «Cognition», in Thomas WILLIAMS (ed.): *The Cambridge*

especulações afins de outros autores da época – sobretudo franciscanos – gerou o tópico de mais intenso debate em epistemologia. O assunto está na base de reflexões que, direta ou indiretamente, admitiriam uma face cética na teoria do conhecimento medieval. Mesmo sem fazer uso da palavra *ceticismo* e sem fazer das especulações *céticas* sobre o conhecimento gerado a partir da notícia intuitiva o centro de suas preocupações, em especial nos seus textos quodlibetais, e graças ao criticismo do confrade Walter Chatton (ca. 1285-1344), Ockham foi instigado a posicionar-se sobre aquilo que serviria para dar termos ao novo problema em teoria do conhecimento: a idéia de que é possível que uma cognição intuitiva de algo não-existente como existente seja originada com a decisiva concausalidade de um Deus onipotente<sup>14</sup>. A cognição intuitiva, de todo modo, só é fonte de geração de juízos de existência e de não-existência *evidentes*, só é fonte, pois, de conhecimento, se é cognição do existente contingente *enquanto existente* ou então do não-existente contingente *enquanto não-existente*.

---

*Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 297s. (285-311), com bibliografia respectiva. Não menos destacadas são as dificuldades em interpretá-la com precisão e, não obstante isso, a grande recepção que experimentou no século 14 – tanto em círculos scotistas quanto em Ockham e no ockhamismo. Na linha de Sebastian DAY, *Intuitive Cognition – A Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1947, p. 139, que veria que essa cognição foi um desenvolvimento «revolucionário» na filosofia medieval, K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden 1988, p. 81, afirmou que «a história das teorias do conhecimento na Idade Média a partir de ca. 1310 pode ser traçada como um desenvolvimento dessa dicotomia». Cf. também Ruedi IMBACH, «B. Abstraktive und intuitive Erkenntnis – Ockhams Prolog zum *Sentenzenkommentar*», in Wilhelm von Ockham: *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Latenisch/Deutsch, Reclam, Stuttgart 1996 (durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe), pp. 129-131 (122-135).

<sup>14</sup> Cf., por exemplo, Christian KNUDSEN, *Walter Chattons Kritik an Wilhelm von Ockhams Wissenschaftslehre. Texte und Untersuchungen zur Spätscholastik*, Universität Bonn, Bonn 1976, p. 33ss.; Rega WOOD, «Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective», in Anne HUDSON and Michaels WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Basil Blackwell, Oxford 1987, p. 51-61. Cf. ainda Anneliese MAIER, «Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts», in *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 38 (1963) pp. 183-184 (183-225): «Para os filósofos da Escolástica Tardia, o fator de incerteza no conhecimento humano é de tipo sobrenatural: seria pensável que Deus se intrometesse *de potentia absoluta* no curso causal normal, através do qual o objeto exterior produz em nós a representação da percepção, de tal maneira que a ela nada – ou então alguma outra coisa – correspondesse na realidade exterior, sem que o ser humano tivesse a possibilidade de reconhecer como tal uma ilusão causada dessa maneira *supernaturaliter* e de diferenciar uma percepção desse tipo de uma percepção natural, efetuada pelo objeto. Isso, e isso somente, é o «ceticismo» que entrou em consideração para o século 14». Sem dúvida, um contexto que

Assim, pois, no seu *Quodlibet* V<sup>15</sup> – texto que expressa o amadurecimento da discussão por Ockham –, o *venerabilis inceptor* em parte se apropria da crítica de Walter Chatton<sup>16</sup> (e de um outro crítico anônimo) sobre a sua posição anterior e em parte critica Walter Chatton (e o outro crítico) nos seus próprios termos. E. Karger<sup>17</sup>, em um estudo de 1999 e desde então ainda entendido como referencial<sup>18</sup>, escrito, a propósito, com o intuito maior de refutar a interpretação que Ph. Boehner tirou desse conjunto de textos para a noção de cognição intuitiva – a de que a

---

bem caracteriza a extensão dos debates «céticos» em torno da especulação sobre a onipotência de Deus e dos modos intuitivo e abstrativo de cognição é aquele que, a partir da recepção das doutrinas afins de Scotus e Ockham, une Ockham, Bernardo de Arezzo, Nicolau de Autrecourt e João Buridano; cf., por exemplo, o clássico estudo de Ernest A. MOODY, «Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt», in Ernest A. MOODY, *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic. Collected Papers 1933-1969*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1975, pp. 127-160.

- <sup>15</sup> Ao que tudo indica, Ockham escreveu os *Quodlibeta septem* a partir de disputas travadas em Londres, no período de 1322-1324, mas revisou-os e editou-os em Avignon, em 1324-1325; cf. P.V. SPADE, «Introduction», in P.V. SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 7 (1-16). Cf. também V. LEPPIN, *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Primus Verlag, Darmstadt 2003, pp. 139-144.
- <sup>16</sup> Walter Chatton, entre 1321-1323, fazia as preleções sobre os *Livros das Sentenças* no mesmo convento londrino em que residia Ockham. Os seus ataques – construtivos – às opiniões de Ockham mostram um leque significativo de temas: o estatuto dos universais, a relação entre graça e natureza, a abordagem sobre o estatuto ontológico da quantidade e da relação, a doutrina sobre a eucaristia, etc.; William Courtenay, «The Academic and Intellectual Worlds of Ockham», in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 24 (17-30), aponta para o elevado grau de «interdependência e diálogo» que os escritos de Ockham e Chatton, nesse período, têm uns para com os outros. Cf. também Ch. KNUDSEN, op. cit., pp. 14-37.
- <sup>17</sup> Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., pp. 204-226.
- <sup>18</sup> Em um estudo de 2004, a saber, Elizabeth KARGER, «Ockham and WODEHAM on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», *Vivarium*, 42 (2004) 225-236, a autora mantém basicamente as mesmas teses do estudo referencial citado, com a diferença, porém, de que um parecer crítico à teoria da cognição intuitiva de Ockham é ao final formulado explicitamente: «Parece que Ockham, por uma insistência, satisfizes duas exigências *prima facie* incompatíveis: ele concedeu a possibilidade de que Deus poderia nos enganar sobre a existência de uma coisa percebida, enquanto assegurou que, ao perceber uma coisa, sabemos se ela existe ou não. Mas, Ockham realmente foi bem-sucedido? Infelizmente, a resposta é negativa. O fato é que a teoria ockhamiana da cognição intuitiva é inconsistente. Ela contém a tese de que uma cognição intuitiva pode somente causar um juízo verdadeiro de existência ou não-existência com respeito ao seu objeto, todavia ela também contém princípios a partir dos quais o oposto se segue» (cf. p. 232-233). O parecer é importante. Farei remissão a esse artigo ao longo do estudo. Entendo, porém, que ele é em geral, quanto à precisão e aos méritos teóricos, bastante irregular.

*notitia intuitiva* é um conhecimento intuitivo *infallível*<sup>19</sup> –, retomou a letra do debate de idéias entre os dois confrades. Em meu juízo, E. Karger despercebeu um aspecto importante do modo como Ockham entendeu a sua própria resposta à tese de Chatton já formulada acima; ao não notá-lo, E. Karger acabou por atenuar a dimensão de potencial cético da cognição do objeto contingente não-existente *como existente*, portanto, a dimensão de possibilidades de ceticismo na teoria do conhecimento de Ockham. Esse ponto específico e importante para a compreensão da epistemologia ockhamiana da notícia intuitiva e do conhecimento empírico<sup>20</sup> é o que será ressaltado nesta nota crítica. Assim, (1.) começo restabelecendo o que parece ser definitivamente correto sobre a *notitia intuitiva* em Ockham, dando em seguida ênfase (2.) ao teor da discussão entre Chatton e Ockham tal como ela foi restabelecida por E. Karger e – aqui secundariamente – tal como essa se pretende corretiva à clássica interpretação da notícia intuitiva feita por Ph. Boehner<sup>21</sup>. (3.) De forma central, então, aponto para uma particularidade da interpretação de Ockham à crítica de Chatton exposta no *Quodlibet V* questão 5, não notada (e talvez em parte mal compreendida) por Karger, com algumas Considerações Finais sobre a epistemologia ockhamiana do conhecimento empírico.

### 1. Notícia intuitiva e conhecimento evidente

Atos de cognição são sempre respectivos à alma, e, para Ockham, no caso humano, tanto a alma sensitiva quanto a racional são capazes de cognição. Uma alma sensitiva só existe *extensa num corpo*, uma alma racional – chamada de *vontade* por causa da capacidade de atos volitivos e de *intelecto* por causa da capacidade de atos de cognição – «pode existir separadamente de qualquer

<sup>19</sup> Cf. Philotheus BOEHNER, «The Notitia Intuitiva of Non-Existents according to William Ockham», in Philotheus BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, edited by Eligius M. BUYTAERT, The Franciscan Institute – E. Nauwelaerts – F. Schöningh, St. Bonaventure – Louvain – Paderborn 1958, p. 268-300 (originalmente in *Traditio*, 1 (1943) 223-275).

<sup>20</sup> Em um sentido básico, cognição ou notícia intuitiva é comparável à «percepção»; sendo o conhecimento perceptual a forma básica de todo relato teórico sobre o conhecimento do mundo exterior, uma teoria da notícia intuitiva é uma teoria do conhecimento empírico ou uma teoria básica para toda forma de teoria do conhecimento empírico; assim, Eleonore STUMP, «The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species», in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 183ss. (168-203), trata a cognição intuitiva explicitamente como «percepção».

<sup>21</sup> Nas divisões (1) e (2), contento-me em restabelecer e resumir – nada mais que isso, mas com vistas ao ponto crítico em (3) – aquilo que E. Karger apresenta em sua mencionada (e influente) exposição.

corpo». Naturalmente, na discussão epistemológica, são os atos cognitivos de que uma alma racional é capaz – e que são ontologicamente entes individuais e *qualidades* – que estão em pauta. Há, para Ockham, dois tipos de atos de cognição ou atos de apreensão de um objeto, seja ele uma coisa individual, um conceito geral ou um objeto complexo formado de coisas individuais, conceitos ou ambos, sendo o objeto apreendido, enfim, *uma sentença mental*. Como destaca E. Karger, há também atos pelos quais o intelecto, além de apreender tal sentença, assente a ela, isto é, atos de assentimento ou juízo<sup>22</sup>.

Os termos de uma sentença mental elementar são ou *um conceito geral* ou *uma coisa individual*. É formada quando o intelecto apreende em conjunto coisas individuais, conceitos gerais ou os dois, em conjunção com termo(s) sincategoremático(s). Apreender uma sentença mental é apreender «os seus componentes em conjunto de modo a formar a sentença». Se é, então, o caso que atos de apreensão que têm objetos de diferentes tipos (coisa individual, conceito geral e sentença mental) são atos de tipos diferentes, atos de cognição intuitiva e de cognição abstrativa *são* atos de apreensão *de um objeto de mesmo tipo*, a saber, de uma coisa individual. Porém, *não são* atos de apreensão *de mesmo tipo*. Como já aludido, há um sentido em que um ato de cognição abstrativa é simplesmente aquele que, *por exclusão* ao ato da apreensão original do existente e presente atualmente, *não é* um ato de cognição intuitiva<sup>23</sup>.

De modo elementar, um ato de cognição intuitiva e um ato de cognição abstrativa diferem em que, pelo primeiro, apreende-se um objeto material por meio de um ou vários dos sentidos externos, enquanto, pelo segundo, pensa-se na mesma coisa material já não mais presente. Se, por exemplo, alguém vê presente e existente um cavalo cavalgando no prado, vê o cavalo por *visão* ou *informação* intuitiva. Depois, em casa, ao pensar no cavalo no prado, o mesmo sujeito tem ato de apreensão do mesmo objeto individual, porém, apreende-o então abstrativamente: sem a presença do mesmo. Como explana E. Karger, as duas apreensões teriam a cada vez causas diferentes. Fazendo uso do exemplo, ela seria, quando da intuição, causada pelo próprio cavalo atuando sobre os sentidos e, depois, sobre o intelecto; no caso da abstração, a apreensão seria causada, não pelo cavalo presente e existente em ato, mas por um *hábito* – uma imagem ou um

<sup>22</sup> Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., p. 205-206.

<sup>23</sup> Id. *ibid.*, p. 206-207.



conteúdo na memória intelectual –, causado por ocasião daquela primeira visão ou da apreensão intuitiva original do belo cavalo branco a cavalgar<sup>24</sup>.

Porém, pode-se afirmar que não é rigorosamente pelo motivo alegado – o modo de causação pelo objeto da apreensão – que a cognição intuitiva é distinta da abstrativa. Sob hipóteses lógico-metafísicas, «elas poderiam ser causadas do mesmo modo». Com rigor, os dois atos são distintos «porque não são capazes de causar os mesmos efeitos». Ora, os atos de apreensão intuitiva são capazes de originar atos cognitivos dos quais atos abstrativos não são capazes, isto é, atos de *assentimento evidente* muito próprios – exigindo que a noção de assentimento evidente ganhe explanação. Sendo um *ato de assentimento* sempre respectivo a uma *sentença mental*, E. Karger arrola três condições (mutuamente dependentes) a serem preenchidas, para que ele seja *evidente*: (i) a sentença mental asserida deve ser verdadeira; (ii) dados os atos cognitivos que então tem, o intelecto deve ser forçado a assentir à sentença; (iii) qualquer outro intelecto, tendo atos cognitivos equivalentes, também estaria forçado ao assentimento<sup>25</sup>.

A categoria de atos de assentimento evidente que ora importa é a daqueles causados somente pela apreensão dos termos da sentença à qual se assente. Nesse caso, os atos de assentimento são *imediatamente evidentes*. Aceitando que esses também se dividem em (a') atos de assentimento à sentença mental cujos termos são conceitos gerais, (b') em que um dos termos é uma coisa individual e (c') em que ambos os termos são coisas individuais, o tipo (b') ainda subdivide-se em tipos importantes ao debate. Aqui, em alguns casos, a sentença assentida é necessariamente verdadeira; em outros, ela é no presente e contingentemente verdadeira. Pensando, por exemplo, no cavalo, tomando-o como termo sujeito e ligando-o ao termo predicado *animal*, pode-se saber que ele, se existe, é um animal, e isso é necessariamente verdadeiro. «O cavalo é [ou poder ser] um animal» é uma sentença mental à qual, tão-logo formada, pode-se assentir com evidência pela simples apreensão dos termos *cavalo* e *animal* – isso, a propósito, seja se o ato de apreensão do termo sujeito da sentença é intuitivo ou abstrativo. Se agora formasse uma sentença mental com *cavalo* como «termo sujeito auto-referente», porém, com o conceito complexo de *cavalgar velozmente* como predicado, pode ser que no presente ela seja verdadeira. Ao ter informação visual ou apreensão intuitiva do cavalo presente, causa-se «só por esse ato mental» um assentimento evidente

<sup>24</sup> Ibid., p. 207.

<sup>25</sup> Ibid., pp. 207-208.

à sentença tão-logo ela seja constituída na mente – e o mesmo ocorreria com qualquer outro intelecto *ceteris paribus*. Esse efeito *não seria causado* se alguém *meramente* pensasse ou apreendesse *abstrativamente*, alhures, um cavalo branco a cavalgar velozmente<sup>26</sup>.

A partir disso, E. Karger adota as seguintes definições: (D<sub>1</sub>): atos de cognição intuitiva e abstrativa são atos de apreensão «de uma coisa individual»; atos de cognição intuitiva são de si *capazes de causar* atos de assentimento evidente – *não são* eles mesmos atos de assentimento evidente – a verdades contingentes no presente sobre a coisa individual apreendida, ao passo que atos de cognição abstrativa não têm de si tal capacidade. A dupla definição é certamente válida para o curso natural de causação, por coisas individuais, de atos de apreensão respectivos. A força de uma definição, para Ockham, é contudo associada a um princípio crítico e controverso na sua metafísica, filosofia da natureza e, em particular, epistemologia. Ora, embora nada no mundo cause um efeito sem *a cooperação* de Deus, Deus pode causar *sozinho e imediatamente* qualquer efeito que qualquer coisa no mundo é capaz de causar – e que, em uma série causal que tem a cooperação primária de Deus, é causado por uma causa secundária<sup>27</sup>. Dado esse *princípio de onipotência* (minha expressão<sup>28</sup>), podem haver atos de notícia intuitiva que, causados naturalmente, teriam sido causados pelas coisas individuais que são os seus objetos, mas que, em vez disso, são gerados no intelecto só pelo Deus onipotente. Nesse caso, a coisa mesma que é objeto do ato de apreensão não participa na causação do ato – ela não tem de estar presente para que a notícia intuitiva exista. Aplicado o princípio de onipotência – o princípio lógico de instanciação de um

<sup>26</sup> Ibid., pp. 208-209.

<sup>27</sup> Cf. abaixo a nota 65.

<sup>28</sup> Em tese, o «princípio de onipotência» pode ser associado primariamente ao hábito de Ockham de expressar o seu atomismo ontológico por meio de experimentos mentais concernentes à onipotência divina – à sua *potentia absoluta*, segundo a qual Deus pode fazer tudo aquilo que não envolve contradição e causar imediatamente tudo aquilo que, no curso da natureza, só é causado diretamente por causas secundárias, tal que o domínio da onipotência corresponde àquele das possibilidades lógicas. Cf., por exemplo, P.V. SPADE, «Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes», in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 111ss. A equiparação do princípio de onipotência à *potentia absoluta* de Deus ou o seu poder absoluto de realização com respeito ao que é diferente dele e ainda o vínculo deste com o princípio de não-contradição são assuntos bem explorados por Jan P. BECKMANN, *Wilhelm von Ockham*, Beck, München 1995, pp. 36-42. Cf. ainda V. LEPPIN, op. cit., pp. 144-149, e sobretudo Hubert SCHRÖCKER, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Akademie Verlag, Berlin 2003, pp. 391-508.

caso particular em algum mundo possível – à teoria da notícia intuitiva, conclui-se que pode haver ato de notícia intuitiva cujo objeto é uma coisa individual *não-existente*. Ele seria causado *sobrenaturalmente* por Deus<sup>29</sup>.

A questão derradeira para a epistemologia da cognição intuitiva – do conhecimento empírico – é se tal ato de apreensão hipotético causaria um ato de assentimento *evidente* à sentença mental contingente no presente, em que o objeto particular apreendido consta como termo auto-referente. Ao que parece, o alegado ato de apreensão intuitiva causaria um ato de assentimento *evidente* e a sentença rezaria que o objeto particular é *não-existente*<sup>30</sup>, como, por exemplo, «O cavalo que cavalga velozmente no prado não existe» ou «O cavalo não-existente cavalga velozmente no prado». Embora isso preserve a adequação geral da definição (D<sub>1</sub>), adequada em geral é também a definição (D<sub>2</sub>): Atos de cognição intuitiva e abstrativa são atos de apreensão de uma coisa individual; onde esta é uma coisa que existe contingentemente, um ato de notícia intuitiva é de si capaz de fazer com que o intelecto assinta evidentemente que a coisa existe, se ela existe, que ela não existe, se ela não existe, ao passo que atos de cognição abstrativa não tem de si esse poder. A distinção de atos de apreensão prescrita em (D<sub>1</sub>) e (D<sub>2</sub>), assim assinala com razão E. Karger, é válida em todas as instâncias possíveis dos mesmos<sup>31</sup>.

## 2. Ockham e Chatton sobre *potentia absoluta Dei* e notícia intuitiva

Cabe agora entrar na exposição de Karger sobre um certo «mal-entendimento de um texto quodlibetal» de Ockham por parte de Boehner e sequazes. Os intérpretes que adotaram a interpretação de Boehner acabariam por acusar que, em (D<sub>1</sub>) e (D<sub>2</sub>), um aspecto central sobre os atos de apreensão intuitiva teria ficado de fora. O elemento faltante seria salientado em uma passagem de um texto quodlibetal, a qual consiste de respostas de Ockham a duas objeções contra a sua doutrina da *notitia intuitiva*, uma feita por Walter Chatton e outra por um oponente que não se identifica<sup>32</sup>. É na resposta de Ockham à objeção de Chatton

<sup>29</sup> Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., pp. 209-210.

<sup>30</sup> Cf. também E. KARGER, «Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», op. cit., pp. 229-230.

<sup>31</sup> Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., pp. 210-211.

<sup>32</sup> Curiosamente, como pode bem ser notado na edição bilingue dos textos afins feita por David Piché, cf. abaixo e nas Referências bibliográficas, trata-se de quatro objeções, e não de duas. David Piché, cf. Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction, Quodlibet V Quaestio 5*, p. 245

que o aspecto refletido por Boehner aparece – Karger considera só esse último conjunto de textos<sup>33</sup>.

A objeção de Chatton é dirigida à doutrina de que uma cognição intuitiva de um objeto não-existente, uma cognição causada sobrenaturalmente por Deus, só poderia causar com que o intelecto que a tem julgasse, corretamente, que a coisa *não-existe*. Se fosse assim, seguir-se-ia que Deus não pode causar no intelecto humano uma cognição pela qual julgaria que uma coisa não-existente existe, embora isso seja algo que Deus pode perfeitamente fazer, dado que não envolve contradição. Ora, a cognição gerada teria de ser *ou bem* intuitiva *ou* abstrativa. Para Ockham, se ela *ex hypothesi* fosse intuitiva, faria com que o intelecto julgasse que a coisa *não existe e não* causaria, pois, com que julgasse que a coisa existe. Se ela fosse abstrativa, também não causaria com que o intelecto julgasse que a coisa existe – pois afirma-se das notícias abstrativas de indivíduos que elas abstraem da existência e da não-existência<sup>34</sup>.

É claro que, ao radicalizar o uso do princípio de onipotência, Chatton tem de concluir que Deus pode causar com que um indivíduo tenha crença falsa a partir de apreensões intuitivas, ou seja, a partir da causação, nele, de cognição intuitiva do objeto não-existente. Aquela cognição naturalmente causaria com que o intelecto julgasse que a coisa existe, tal que – ao que tudo indica sem haver condições de *rastrear* a origem sobrenatural objetiva da cognição gerada – esse seria o efeito *de toda* cognição intuitiva, seja se o objeto existe ou não. *Essa* é a doutrina correta sobre a intuição – e ela traz, assim, um forte princípio de incerteza ao conhecimento empírico<sup>35</sup>. A isso Ockham reage afirmando que por certo Deus pode causar *uma cognição* pela qual um indivíduo *julga que uma coisa não-existente*

---

e p. 247, em notas de rodapé, identifica Chatton como o autor das três primeiras instâncias, remissivas à *Reportatio* I prol. q. 2 a. 3 (ed. O'CALLAGHAN, pp. 246-247). Como seria de esperar, o mesmo é informado em Guillelmus de Ockham, *Quodlibet* V q. 5 (ed. St. Bonaventure: OPh. et OTh. IX) p. 496 nota 4. No que tange à obra original de Ockham em latim, faz-se uso, além da edição de David Piché, naturalmente da edição in Guillelmus de Ockham *Opera Philosophica et Theologica*, Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure (N. Y.) 1967-1988.

<sup>33</sup> Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., p. 211.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>35</sup> Cf. também R. WOOD, «Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective», in A. HUDSON - M. WILKS (eds.), op. cit., p. 56: «Como Chatton reconhece, isso representa uma ameaça à certeza. E talvez seja a maior contribuição de Chatton à discussão da cognição intuitiva o fato de que ele pôs o foco sobre o tópico da certeza».

*existe*. Essa não é uma possibilidade que a sua doutrina exclui. Ora, Deus poderia atingir aquele efeito por causar diretamente *o ato mesmo de juízo*, corretamente descrito como o ato cognitivo pelo qual se julga que o não-existente existe. Deus agiria sozinho para produzir tal ato cognitivo, mas é algo que ele, onipotente, *pode fazer*. Um ato de juízo é, ontologicamente, para Ockham, mera *qualidade* no intelecto; como Deus, pelo princípio de onipotência, pode agir sozinho para produzir qualquer coisa, pode agir sozinho para produzir aquela qualidade no intelecto. Sendo *um ato de juízo*, a dita cognição claramente não é intuitiva. No já aludido sentido lato em que toda cognição que não é intuitiva é abstrativa, o ato de juízo de algo não-existente como existente é uma cognição *abstrativa*. Portanto, Ockham responde de maneira breve a Chatton: na sua doutrina, Deus pode causar no intelecto humano uma cognição pela qual se julga que uma coisa não-existente existe, uma cognição que é *abstrativa*, mas *não* intuitiva<sup>36</sup>.

Karger nota que Ockham parece apenas responder a Chatton em seus próprios termos. *Implicitamente*, nega a possibilidade afirmada pelo confrade; Ockham, assim, ao invés de admitir que Deus pode causar em um intelecto humano uma cognição de uma coisa *não-existente* apta a causar com que ele julgasse *erroneamente* que a coisa *existe*, aceita a possibilidade de que Deus causa no intelecto diretamente *o ato mesmo* pelo qual se julga que a coisa não-existente existe, «um ato que não é uma causa do juízo, mas o próprio juízo». Quando Deus ilude o indivíduo daquele modo, a cognição direta que se tem das coisas não desempenha parte alguma no causar o juízo: a causa única do mesmo é Deus. Segue-se disso que a cognição que o intelecto tem da coisa pode muito bem ser intuitiva, ainda que não precise sê-lo. Deus pode impedir qualquer coisa no exercício dos seus poderes causais naturais, simplesmente não cooperando com ela; poderia, assim, de início causar no intelecto uma cognição intuitiva de alguma coisa *não-existente*, em seguida evitar que aquela exercesse a sua aptidão natural de causar um juízo *de não-existência* e por fim causar naquele intelecto, em vez do efeito natural, um ato errôneo *de juízo*, pelo qual se julga que a coisa existe. Nesse caso, o Onipotente teria feito três intervenções miraculosas, (i) causando a cognição intuitiva, (ii) evitando que ela causasse o seu efeito natural, (iii) causando o ato de julgar erroneamente que a coisa existe. Deveras extraordinária, tal conjunção de milagres seria, não obstante isso, possível. Esse parecer acerca

<sup>36</sup> Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., p. 212-213.

do juízo sobre o não-existente como existente ou o existente como não-existente Ockham subscreveria tanto em *Sententiarum* quanto em *Quodlibet V*<sup>37</sup>.

Karger dedica-se então a corrigir a má-compreensão, por Boehner – nesse tocante seguido por muitos outros –, da resposta de Ockham a Chatton em *Quodlibet V*<sup>38</sup>. Boehner entendeu que, na resposta a Chatton, Ockham concede a premissa de que Deus pode causar no intelecto o juízo de uma coisa não-existente como existindo, ao causar uma cognição *daquela coisa* que causaria o juízo falso. Mas, Boehner vê a resposta de Ockham como consistindo em negar que a (segunda) cognição (judicativa) seria intuitiva e afirmar, antes, que ela seria abstrativa. Esta para Karger é uma interpretação errada. E permite a Boehner *et alii* inferir que, para Ockham, cognições intuitivas seriam *infalíveis* e cognições abstrativas poderiam ser *enganosas*. Seguir-se-ia que mesmo Deus, a quem nada é impossível *salva contradictione*, não pode, ao produzir em um intelecto uma cognição intuitiva de algo, causar um falso juízo sobre esse algo – um que atribui à coisa uma propriedade contingente presente (como a existência) que ela não tem –, ficando isso por definição reservado diretamente à cognição abstrativa. A razão disso é que se encontraria contradição no fato de uma notícia intuitiva causar um juízo falso, mas nenhuma em uma notícia abstrativa ter tal efeito. Boehner e sequazes chegariam assim à *plena acepção* da cognição intuitiva (com adições à (D<sub>1</sub>) e (D<sub>2</sub>)): atos de cognição abstrativa e intuitiva são atos de apreensão de um indivíduo. É impossível, porém, sob pena de contradição, que um ato de cognição intuitiva cause um juízo falso, sobretudo um que atribui à coisa apreendida uma propriedade contingente presente que ela não tem; de si, a cognição abstrativa é capaz de causar justamente esse efeito enganoso<sup>39</sup>.

Karger buscou assim mostrar que o *Quodlibet V* implica a sua (D<sub>2</sub>) e não concede a possibilidade de engano epistêmico aventada por Chatton. E o mesmo texto simplesmente não menciona cognições abstrativas de indivíduos nem alude à tese de que essas são enganosas e as intuitivas são infalíveis. Parte significativa

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 213. Karger menciona uma passagem no *Comentário* de Ockham às *Sentenças* (I *Sent.* prol. I (70)), em que um caso mais simples, envolvendo *dois* milagres, seria proposto. Ali, Ockham reconhece que Deus primeiramente pode impedir uma dada cognição intuitiva, causada de maneira natural, de exercer a sua aptidão natural de causar com que o intelecto julgue a coisa intuída como existindo e, então, poderia agir sozinho para, em vez daquilo, causar no mesmo intelecto a crença falsa – o ato de juízo falso – de que aquela coisa não existe.

<sup>38</sup> KARGER, cf. *ibid.*, p. 214, nota 46 (também p. 224), faz questão de escrever a longa lista de especialistas que seguiram a Boehner nessa apreciação.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.

do trabalho de Karger consistiu em mostrar que tais alegações são incompatíveis com posições explícitas de Ockham sobre o conhecimento. Sobre a tese de que cognições abstrativas são ou podem ser enganosas, pode-se aludir ao (segundo) argumento de Karger, baseado em um princípio ockhamiano geral sobre o conhecimento natural. Segundo ele, nenhum fator que leva o intelecto ao erro deve ser posto «no próprio intelecto por natureza». Não se deve admitir uma cognição que tenha de si uma natureza enganadora – que leva o intelecto a emitir juízos falsos. Se Ockham assume isso quanto à natureza das cognições intuitivas, tudo indica que o aplica à natureza das cognições abstrativas. Em um outro – terceiro – argumento, Karger afirma seguir-se da teoria da evidência de Ockham que cognições abstrativas são igualmente capazes de gerar juízos evidentes. Elas *por si* causam assentimentos evidentes a verdades necessárias sobre um dado objeto, mas não os causam a verdades contingentes no presente. A cognição intuitiva *por si* causa juízos em ambas as direções. Sem dúvida, qualquer cognição pode causar um juízo falso, dependendo do modo como circunstâncias determinam um dado assentimento intelectual, em que, de outra maneira, a cognição geraria naturalmente juízos verdadeiros<sup>40</sup>.

Antes de criticar a tese de que cognições intuitivas são infalíveis, Karger explica a teoria ockhamiana da cognição sensória. Supondo que o ser humano possui – em um corpo – uma alma racional e uma sensitiva, afirma-se que a alma sensitiva está extensa no corpo, ao passo que a racional está no corpo sem estar extensa nele. O corpo tem órgãos sensórios externos e um sentido interno. Estendendo-se parte da alma sensitiva em cada um dos órgãos sensórios, ela se divide em e é denominada por cada um dos cinco sentidos externos. Na medida em que ela está extensa no órgão sensório interno, ela se chama *sentido interno* ou *imaginação*. Assim, os atos de apreensão pelos sentidos externos e interno são atos pelos quais uma coisa material é apreendida; pelos atos dos sentidos externos, a coisa material é *percebida* – causados naturalmente, são causados pela coisa apreendida agindo sobre a alma sensitiva *via* sentido externo. Pelos atos do sentido interno, tal coisa é imaginada – eles são causados, não pelo objeto apreendido, mas, se causados naturalmente, são-no por um *habitus*. A alma sensitiva só é capaz de atos de apreensão de coisas individuais, não é capaz de atos de juízo sobre alguma coisa – afinal, o juízo é um ato de assentimento a uma *sentença mental* em que a coisa *material* aparece como *termo*, e, para

---

<sup>40</sup> Ibid., pp. 215-216.

judgar, a alma *racional* forma a sentença mental pressupondo a sua apreensão de termos. Assim, um ato sensório de apreensão causa um juízo só indiretamente – a saber, estando conjugada a alma sensitiva com a racional. O ato sensório de apreensão causa, pois, um juízo sobre o seu objeto *no intelecto* só se a apreensão primeiramente causa no intelecto *uma apreensão intelectual do objeto*. Presente no intelecto, é a *apreensão intelectual*, e não o ato sensório, que causa o ato de juízo sobre o objeto dado<sup>41</sup>.

Karger aplica belamente a abordagem sobre os atos cognitivos da alma *sensitiva* às definições dos atos de cognição intuitiva e abstrativa: *um ato sensório de cognição* de uma coisa é *intuitivo* se é por natureza capaz de ser a causa *indireta* de um ato de assentimento evidente a uma sentença mental contingente no presente. É *abstrativo* se por natureza não tem tal capacidade. Assim, os atos dos sentidos externos são intuitivos; os do sentido interno são atos abstrativos. Seria de se esperar que Ockham reconhecesse que, nesta vida, o intelecto humano apreende intuitivamente uma coisa material só *via* sentidos externos. E, pelo que foi dito, isso só ocorre se um indivíduo tem *duas apreensões intuitivas* da mesma coisa, uma pela alma *sensitiva* (causada pela coisa material) e outra pela *racional* (causada pela coisa material e pela apreensão sensória dela). Entre ambas as apreensões não há diferença a ser percebida através de introspecção, quando do ocorrer da cognição intuitiva intelectual. De resto, Ockham considera em *Ordinatio* I d. 27 q. 3 casos de ilusões sensoriais a partir dos quais pode-se com justiça refazer teses sobre a cognição intuitiva: sendo uma ilusão sensorial um juízo errôneo sobre uma propriedade contingente presente de algo real, ela é causada indiretamente, no intelecto, pela apreensão sensória da coisa. Uma apreensão sensória é obra dos sentidos externos – e é intuitiva. Obviamente, pois, cognições intuitivas causam juízo falso (e são, assim, elas mesmas falíveis). Isso é sempre causalmente devido a circunstâncias especiais em que uma dada cognição intuitiva ocorre, e jamais em função *da sua natureza*<sup>42</sup>.

### 3. O *misunderstanding* de E. Karger sobre as réplicas de Ockham no *Quodlibet V q. 5*

A crítica que segue é pontual. Ela é centrada no entendimento, por E. Karger, de detalhes das réplicas de Ockham às objeções de Chatton sobre a sua

<sup>41</sup> Ibid., pp. 216-218.

<sup>42</sup> Ibid., pp. 218-220.



abordagem da natureza da cognição intuitiva, objeções e réplicas essas que estão decisivamente reproduzidas no *Quodlibet* V q. 5.

Seja dito, de início, que as respostas de Ockham às instâncias em *Quodlibet* V q. 5 são sinuosas – e insatisfatórias. Recapitulando, a objeção primeira efetivamente sugere o que pode advir do princípio de onipotência, aplicado à cognição intuitiva: pode haver, supondo-se um Deus que toma para si a causalidade natural de um objeto sobre um intelecto humano, uma intuição de algo presente e existente que não é presente e existente. Isso geraria, pois, dada a relação causal entre notícia intuitiva e abstrativa, um juízo falso sobre um objeto presente e existente que, em verdade, não é presente e existente: a notícia intuitiva do mundo exterior que qualquer ser humano tem pode, pois, ser um caso de geração de falsidade e um sinal de falibilidade de todo conhecimento. Reside em geral a ameaça, sobre o conhecimento empírico ou do mundo exterior, que as crenças sejam falsas e o conhecimento falível – não há nisso nenhuma contradição. Pelo princípio de onipotência, Deus pode *enganar* um sujeito cognoscente na origem do juízo empírico ou de experiência do mundo. Por causa do silêncio de Ockham sobre essa situação, Chatton pode dizer com naturalidade que, para Ockham, esse caso não se insere em uma definição de notícia intuitiva – de que a coisa é, quando é, e de que a coisa não é, quando não é – e nem se insere em uma definição de notícia abstrativa, caso em que a presença da coisa não entra na consideração cognitiva. O ponto central é: pelo princípio de onipotência ou do poder de causação sobrenatural de um Deus onipotente, pode-se obter notícias enganadoras, daquilo que é presente e existente quando não é presente e existente<sup>43</sup>.

O quanto para Chatton essa é a questão importante – dentro de uma epistemologia revisada, pois, por considerações sobre condições metafísicas –, isso é manifestamente ressaltado na segunda instância (ou na segunda parte da primeira objeção)<sup>44</sup>. Na segunda instância<sup>45</sup>, aquela cognição intuitiva ou o ato de

<sup>43</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *instantia* 1: «Sed contra: hoc dato, sequitur quod Deus non posset causare in nobis unum actum cognoscendi per quem apparet nobis res esse praesens quae est absens; quod falsum est, cum hoc non includat contradictionem. Assumptum probatur, quia illa cognitio non est intuitiva per te, quia per illam apparet res esse quando est et non esse quando non est; nec abstractiva, quia per illam non apparet res esse praesens».

<sup>44</sup> Cf. acima a nota 32.

<sup>45</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *instantia* 2: «<497> Praeterea quod convenit actui secundum substantiam actus, si substantia eius maneat eadem, quocumque alio posito, adhuc ipsum potest sibi convenire; sed substantia visionis manet eadem, re non existente,

ver sensório-intelectual é explicado em sua possibilidade metafísica ou enquanto entidade *absoluta*, e não *relativa* ao objeto intuído, motivo pelo qual aplica-se a ele um princípio de subsistência que lhe torna independente da natureza da coisa intuída<sup>46</sup>: «Além disso, o que convém ao ato segundo a substância dele, se a sua substância permanecer a mesma, qualquer outro [objeto] tendo sido colocado, nesse caso, então, o mesmo [que lhe convém] pode [ainda] lhe convir». Dado esse princípio formal, aplica-se ao caso do ato de intuir ou de ver que «(...) a substância da visão permanece a mesma quando a coisa é não-existente [e alguma outra que não ela tiver sido posta efetuando o mesmo], pela potência divina». E, na mente, essa diferença de origem causal *objetiva* não faria qualquer diferença, ou seja, de um ponto de vista gnoseológico não haveria nenhuma diferença *subjetiva* na visão nem no assentimento causalmente vinculado, por natureza, àquela: «portanto, não repugna a ela [à potência divina] causar ao menos parcialmente tal assentimento tal qual [*qualem*] anteriormente ela causou [parcialmente] quando da coisa existente, e por conseguinte isso pode competir a ela [à potência divina]». A potência divina já sempre é causa parcial de qualquer efeito dentro da ordem natural. Nessa consideração de Walter Chatton, a *potentia Dei* é a causa (eficiente)<sup>47</sup> única da cognição intuitiva e causa (eficiente) parcial, mas sem o objeto existente, da cognição abstrativa (do assentimento), e não há em nenhum desses casos contradição lógico-metafísica nem há nesses casos qualquer diferença causal a ser percebida subjetivamente, por parte do sujeito mesmo das cognições.

Atente-se agora ao fato de que, mesmo sendo correto afirmar, com Karger, que Ockham responde a Chatton em seus próprios termos, Ockham efetivamente diz *menos* contra Chatton, seja explícita ou implicitamente, do que Karger sugere. A resposta de Ockham à primeira instância de Chatton apresenta duas partes, e a primeira delas foi desconsiderada por Karger. A segunda parte da resposta, muito mais breve, é aquela que Karger explora para o benefício de sua interpretação de que a doutrina de Ockham é tal que, em vez de admitir que Deus pode causar em um intelecto humano uma cognição de uma coisa *não-existente* apta a causar

---

per potentiam divinam; igitur non repugnat sibi saltem partialiter causare talem assensum qualem prius causavit re existente, et per consequens hoc potest sibi competere».

<sup>46</sup> Cf. David PICHÉ, «Introduction», in Guillaume d'Ockham, op. cit., p. 20-22.

<sup>47</sup> Creio que esse modo de expressão é coerente com o que Ockham, em outros lugares, destaca ser a causalidade que Deus exerce com respeito ao mundo criado; cf. Armand MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999, p. 295-298, 401ss.

com que julgue *erroneamente* que a coisa *existe*, aceita a possibilidade de que Deus causa no intelecto diretamente *o ato mesmo* pelo qual julga que a coisa não-existente existe, «um ato que não é uma causa do juízo, mas o próprio juízo». Porém, Karger não indaga por que essa seria a resposta explícita de Ockham, além do aspecto importante de essa réplica estar bem calcada em sua lógica, ontologia e metafísica e ter consonância com outras passagens do *venerabilis inceptor*. Ora, poder-se-ia perfeitamente dizer que aquela é a resposta explícita por ser a mais simples e segura para que um teólogo-filósofo ofereça: ela não tem de dizer coisa alguma comprometedoras com consequências céticas relativas ao que um teólogo-filósofo convicto da onipotência divina tem de assumir como possibilidades gerais do conhecimento<sup>48</sup>.

Ora, Ockham de fato afirma que Deus pode causar cognição de algo presente quando não é presente e que a cognição do presente que não é em realidade presente será abstrativa, e não intuitiva. E chama essa cognição de *ato creditivo* (*actus creditivus*), um ato de crença ou de fé. Por meio desse ato – por certo um ato judicativo –, eu posso crer que a coisa é presente, a qual, porém, em realidade, é ausente. Podendo nesse caso aparecer que a coisa é presente, quando é em realidade ausente, não se tem um ato (de juízo) subjetivamente *evidente*, mas só um ato creditivo<sup>49</sup>. Ao que se refere possivelmente esse ato de fé? Seja lembrado que Ockham está considerando a onipotência de Deus e a admissão de que Deus causa uma cognição do presente e existente que não é em realidade presente e existente, afirmando que essa cognição é na forma de um ato judicativo e é abstrativa. Em verdade, poderia mesmo parecer que Ockham conscientemente volta a explanação dessa possibilidade a algo palatável ao teólogo-filósofo e que, de resto, poderia dar margem a um ceticismo de base metafísica. Aliás, o *ato creditivo*, na segunda parte da resposta à primeira instância, *poderia* também *ser especulado* como concernente a algo como uma visão profética causada por Deus, que não seria um engano, um juízo falso, mas uma crença verdadeira não-

<sup>48</sup> Afinal, uma das teses básicas de Ockham, de que a notícia intuitiva é do existente e do não-existente *salva potentia absoluta Dei*, já era ela mesma elemento do processo que João Lutterell movia contra ele e ao qual efetivamente respondia em Avignon – período que cobre a elaboração derradeira do *Quodlibet* V q. 5; cf. ainda A. MAIER, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, op. cit., pp. 187ss.

<sup>49</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 1: «Tamen Deus potest causare actum creditivum per quem credo rem esse praesentem quae est absens. Et dico quod illa cognitio creditiva erit abstractiva, non intuitiva; et per talem actum fidei potest apparere res esse praesens quando est absens, non tamen per actum evidentem».

evidente e pela fé assim tomada – de algo *como se* fosse presente e assim *ao menos provisoriamente* sustentado na crença. Pode-se supor que Ockham, pois, fala aqui com o cuidado devido ao teólogo-filósofo que responde à Igreja pelas suas convicções sobre onipotência e conhecimento e que se limita a afirmar o que por certo um teólogo-filósofo pode, nessas condições – a de respondente a um processo de opiniões heterodoxas, em Avignon –, afirmar: que Deus pode causar um ato creditivo de algo presente que não está presente, sem que isso tenha de representar Deus como causador de engano cognitivo e tal que, nesses termos, é causada uma cognição *abstrativa* que, pela definição, não inclui questões de erro e acerto face ao que é presente e existente<sup>50</sup>.

Karger, no entanto, desconsidera a *primeira parte* da resposta à primeira objeção de Chatton. Na verdade, em virtude do afirmado acima sobre a *segunda parte* da resposta, Karger entende que Ockham *implicitamente* nega a possibilidade explícita acerca da cognição intuitiva afirmada por Chatton. Em realidade, porém, é mais simples e correto afirmar que Ockham fala de algo que Chatton explicitamente não aborda em sua objeção, mas com o que Chatton implicitamente concordaria; ademais, dado o que assume em outros contextos de *Quodlibet* V q. 5 e q. 6, é mais simples admitir que Ockham *implicitamente concordaria* com o que Chatton afirma explicitamente em sua objeção inicial. Antes de mostrar isso, chamo a atenção para o admitido desprezo que Karger mostra com respeito à primeira parte da resposta de Ockham à primeira objeção de Chatton. Karger relega aquele mesmo conteúdo a uma nota:

A resposta de Ockham é uma resposta que tem duas pontas: uma parte dela, contudo, não é em absoluto relevante para a objeção de Chatton, pois Chatton não havia reivindicado para Deus a capacidade de causar uma cognição pela qual julgáramos *evidentemente* que uma coisa não-existente existe, e portanto não precisava ser dito que isso é algo impossível, dado que evidência acarreta verdade. A parte da resposta de Ockham que efetivamente se dirige à objeção de Chatton não toma senão algumas poucas linhas, (...) <sup>51</sup>.

Contudo, por que Ockham se dirigiria, na primeira parte da sua resposta, a

<sup>50</sup> Dado que entendo que Ockham, *ao menos aqui*, em sua resposta à primeira objeção de Chatton, justamente evita consequências céticas, não me parece acertado interpretar que, *nesses termos*, ao final, com a concessão de que Deus pode causar atos creditivos, Ockham (já) estaria admitindo que «é logicamente possível que Deus fosse causar com que crêssemos no que é falso», admitindo assim (já aqui) «que é logicamente possível que Deus fosse nos enganar»; cf. Marilyn McCORD ADAMS, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, vol. I, Notre Dame 1987, p. 590.

<sup>51</sup> Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., p. 224, nota 41.

algo que Chatton explicitamente não discutira? E por que o conteúdo dessa réplica é tão pouco importante que permite afirmar que Ockham, implicitamente, rejeita a visão de Chatton? Convém explorar o que Ockham diz explicitamente, ali, e por que Chatton implicitamente concordaria com isso.

Com efeito, explicitamente a resposta de Ockham é sobre a cognição «evidente, não especificamente» sobre a cognição intuitiva *simpliciter*, da qual tratava a objeção de Chatton<sup>52</sup>. Assim, ela parece valer como uma reflexão geral sobre a cognição intuitiva, sobre a cognição abstrativa e, na base dessas duas e de forma precípua, sobre a cognição *evidente*. Nos termos em que se apresenta, a resposta de Ockham é pouco ou nada comprometedoras com os resultados céticos da aplicação do princípio de onipotência divina aos mecanismos das cognições. Além disso, Ockham fala ali da cognição evidente em termos lógicos ou de definição, e não em termos subjetivos ou da evidência que um sujeito cognoscente acredita ter. A cognição evidente *como tal*, por ser evidente, implica a verdade<sup>53</sup> e, pois, a correspondência (ou o retorno à origem causal) do apreendido com evidência para com a coisa apreendida – só assim há verdade do conhecimento e, formalmente, evidência objetiva do conhecimento. Por isso mesmo, Ockham consegue afirmar que Deus não pode causar no indivíduo humano uma cognição tal que por ela se lhe apareça *evidentemente* (*evidenter*) que a coisa é presente, quando ela é ausente, porque *isso* inclui contradição ou está em contradição com o que o conhecimento evidente é por definição ou objetivamente. Ockham *não afirma* que a cognição – seja qual for, intuitiva ou abstrativa – de que a coisa é presente quando é ausente envolve contradição, mas somente que há contradição em uma situação em que se advogasse que essa produção de cognição (evidente) seria possível face ao que a cognição evidente é por definição ou objetivamente; a sua resposta tampouco implica até aqui (ou alhures) que uma *evidência subjetiva*

<sup>52</sup> Em verdade, é somente na quarta objeção, que não é uma objeção de Walter Chatton, que um discurso sobre a «evidência» é feito explicitamente, não sobre a cognição em geral, mas acerca do «assentimento evidente»; cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHE), *instantia 4: Praeterea hoc dato, non posset Deus causare assensum evidentem respectu huius contingentis «haec albedo est» albedo non existente, (...)*.

<sup>53</sup> Sobre isso, cf. também T. K. SCOTT, «Ockham on Evidence, Necessity, and Intuition», in *Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969) pp. 38-39 (27-48); ERNESTO PERINI-SANTOS, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Vrin, Paris 2006, p. 125. «Evidente» (*evidens*), como também «intuitivamente» (*intuitive*), pode, como destaca John BOLER, «Ockham on Evident Cognition», in *Franciscan Studies*, 37 (1977) 97 (85-98), ser usado «por Ockham de modos ordinários como também de modos técnicos».

não pudesse ser produzida no caso da interferência imediata de Deus<sup>54</sup>. (Em verdade, como se depreende da resposta de Ockham a outra (à quarta) objeção em *Quodlibet V* q. 5, admite-se que subjetivamente, tal como quando Deus causa diretamente um assentimento ou uma cognição abstrativa com respeito a uma proposição contingente como *esta brancura existe*, quando a brancura não existe, Deus pode causar – no intelecto do indivíduo – um assentimento da mesma espécie que aquele *assentimento evidente* que teria vez, caso se julgasse que *esta brancura existe*, quando ela *de fato* existisse. Aqui, inequivocamente, mas não na resposta à primeira instância, ao falar do «ato creditivo<sup>55</sup>», Ockham admite um espaço de geração de falsidades na mente de um indivíduo, causadas por um Deus onipotente sem a concausalidade do mecanismo natural da cognição intuitiva ou da percepção do mundo exterior<sup>56</sup>. Afinal, no caso mencionado, tanto gnoseologicamente não há diferença notável no ato de apreensão (evidente) daquilo que é objetivamente ou evidente ou não-evidente, quanto há, formal ou logicamente, não-evidência e falsidade, uma vez que o assentimento causado por Deus é tal que se pode dizer que «não é dessa maneira na coisa tal como é implicado pela proposição à qual se faz o assentimento<sup>57</sup>»).

O princípio de correspondência da proposição assentida à coisa e, pois, a requisição objetiva da verdade para o conhecimento evidente aparecem também em seguida, naquela mesma resposta de Ockham à primeira instância de Chatton: «Pois a cognição evidente acarreta que assim seja na coisa tal como é denotado pela proposição à qual se dá o assentimento; e, por conseguinte, visto que a cognição evidente desta proposição *a coisa é presente* implica que a coisa é presente, é

<sup>54</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl. V* q. 5 (ed. David Piché), *ad instantiam* 1: «<498> Ad primum istorum dico quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quem evidenter apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc includit contradictionem».

<sup>55</sup> E. KARGER, *Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis*, op. cit., p. 232, com respeito à resposta de Ockham à primeira instância de Chatton, parece assumir, erroneamente, que, quando Deus causa diretamente uma crença ou um juízo, não pode causá-lo com evidência «subjetiva» ou «para o sujeito».

<sup>56</sup> Aqui, mais uma vez, posiciono-me contra a equiparação sugerida por M. M. ADAMS, op. cit., pp. 590s., desses dois momentos – o «ato creditivo» da resposta à primeira instância e a crença falsa sobre uma proposição contingente da resposta à quarta instância.

<sup>57</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl. V* q. 5 (ed. David Piché), *ad instantiam* 4: «Concedo tamen quod Deus potest facere assensum eiusdem speciei cum illo assensu evidenti respectu huius contingentis «haec albedo est» quando albedo non est; sed ille assensus non est evidens, quia non est ita in re sicut importatur per propositionem cui fit assensus».

preciso que a coisa seja presente, do contrário não será cognição evidente<sup>58</sup>». Com efeito, estranha e surpreendentemente, logo depois disso Ockham diz «e tu [Walter Chatton] pões que [a coisa] seja ausente». Sendo esse último relato – de resto – alheio ao que Chatton dissera em sua instância, creio que se pode tomar essa modestíssima doxografia como um modo *solto* de Ockham introduzir o assunto que Chatton de fato mencionara dentro do assunto que ele, Ockham, está abordando. Ora, a consideração de Chatton é apenas sobre a *cognição intuitiva* do presente e existente quando não é presente e existente (cognição, portanto, falha, enganosa e geradora de juízo falso). Ockham trata de *uma cognição evidente*, mas é difícil crer que de súbito despercebesse que Chatton falava explicitamente *de algo* – a que ele claramente *prefere não se referir*. É claro que, se a cognição do existente e presente é posta e a ausência da coisa também é posta, «a partir daquela posição [da ausência da coisa] com a cognição *evidente* [grifo meu] segue-se uma contradição manifesta, a saber, que a coisa seja presente e não seja presente<sup>59</sup>». É claro que essa contradição manifesta Deus não pode causar. Por outro lado, é óbvio que Chatton concordaria com esses termos de abordagem, porque teria de admitir que, segundo condições objetivas de conhecimento evidente, as alegações de Ockham são verdadeiras – ora, implicitamente, as suas próprias alegações sobre o poder divino a respeito da cognição intuitiva não podem ser sobre a produção de qualquer cognição *evidente*. Contudo, é óbvio que Ockham *não* estaria concordando implicitamente com o que Chatton afirmara sobre a cognição intuitiva («não geradora de evidência», é claro), admitindo as demais conseqüências *céticas* da sua reflexão com base na onipotência de Deus? Entendo que a resposta é negativa. *Não é óbvio* que Ockham não estaria concordando com

<sup>58</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 1: «Nam cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus; et per consequens cum cognitio evidens huius propositionis res est praesens importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non erit cognitio evidens, (...)». Essa mesma concepção formal do que seja a cognição evidente, tendo de modo geral a correspondência ao que é «conhecido» como condição necessária, é exposta na resposta de Ockham à quarta instância, que não é da autoria de Chatton; cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 4: «Ad ultimum dico quod Deus non potest facere assensum evidentem huius contingentis «haec albedo est» quando albedo non est, propter contradictionem quae sequitur. Quia assensus evidens denotat sic esse in re sicut importatur per propositionem cui fit assensus; sed per istam propositionem «haec albedo est» importatur quod albedo sit, et per consequens si sit assensus evidens, haec albedo est, et positum est quod haec albedo non sit; et ita hypothesis cum notitia evidenti includit manifestam contradictionem, scilicet quod albedo sit et non sit».

os termos de Chatton, primeiramente porque nada diz contra isso, nem mesmo quando afirma, como seria pouco controverso a todo teólogo-filósofo, que Deus pode causar um *ato creditivo* em que se crê que a coisa é presente quando não é presente. Ockham nada afirma contra o que Chatton relata explicitamente; não afirma que não pode ser o caso que, dada a onipotência divina e a cognição intuitiva, essa possa indicar que a coisa é presente e existente quando é ausente e não existente, tal que, no âmbito do conhecimento empírico, uma ameaça geral de ceticismo *via* origem causal enganosa e conseqüente possibilidade geral de engano nos juízos empíricos se imponha. Em segundo lugar, o que Guilherme de Ockham diz alhures (ainda em *Quodlibet* V q. 5 e q. 6) acerca da cognição intuitiva leva antes a crer que concorda implicitamente com aquilo que Walter Chatton afirma na sua objeção – outro elemento que Karger não considera.

A insistência de Ockham em falar *por definição* dos tópicos do conhecimento envolvidos no debate *limita* o que o *venerabilis inceptor* alega nas suas réplicas às objeções, mostrando – possivelmente em passos de segurança do teólogo-filósofo – uma sobriedade de idéias que as teses de Chatton não revelam. Mas, insisto, nada leva a crer que Ockham não concordasse com o entusiasmo teórico de Chatton no tocante à reflexão sobre onipotência divina e cognição intuitiva. Quero indicar o que pode ser o suporte decisivo para o que, *em segundo lugar*, favorece a concordância implícita de Ockham com as teses do confrade. A resposta de Ockham à segunda instância mostra que ele *acompanha* Chatton, mas *escapa* para um discurso sobre *a cognição evidente* antes de tirar maiores conseqüências. Ora, Ockham concede que, se pela potência divina a visão (ou a intuição) da coisa permanece<sup>60</sup>, mesmo quando a coisa não é (mais) existente – lembrando que a visão/cognição é uma entidade absoluta –, nesse caso não é contrário a ela (à visão conservada pela potência divina) causar parcialmente tal assentimento (a cognição abstrativa ou o juízo abstrativo que decorre de uma relação causal natural entre cognição intuitiva e abstrativa<sup>61</sup>); sem dúvida, exige-se para tal

<sup>59</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 1: «(...) et tu ponis quod sit absens; et ita ex illa positione cum cognitione evidenti sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et non sit praesens; et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem».

<sup>60</sup> Ou, cf. T. K. SCOTT, «Ockham on Evidence, Necessity, and Intuition», op. cit., p. 45, Deus «(...) presumivelmente, preserva o estado fisiológico do observador»

<sup>61</sup> Nesse caso, pois, pelo menos não há qualquer contradição lógica em afirmar que se pode ter uma cognição intuitiva na ausência de qualquer objeto para aquela cognição; cf. também Paul A.



efeito causal que todas as demais causas requeridas concorram (dentre as quais, por certo, contam as atividades da alma sensória que vê/intui e da alma racional do sujeito da visão, que apreende ou noticia intelectualmente). Em seguida, Ockham assevera, com correção, mas de maneira novamente *solta*, que é algo contrário à potência divina causar um assentimento desse tipo *totalmente e parcialmente* (*totaliter et partialiter*), sem as outras causas – e isso, deve-se reconhecer, Ockham já acabara de assumir nas linhas anteriores dessa mesma primeira parte da réplica à segunda instância<sup>62</sup>. Convém notar que, nesse contexto, Ockham não diz que, preservada a notícia intuitiva da coisa destruída, gerar-se-ia a cognição (judicativa) evidente de que a coisa *não* é presente e *não* existe – como é o caso no Prólogo da *Ordinatio*<sup>63</sup>. E, aqui, Ockham tampouco dá a entender que, caso o sujeito venha a julgar que o objeto existe, então a própria cognição anterior que gera esse juízo seria uma cognição abstrativa, tal que o erro cognitivo ficaria localizado ao final só na cognição abstrativa (como indicado por Ockham nas réplicas às instâncias 1 e 4). Em verdade, retornando à linha de sóbrias colocações *por definição*, logo após o discurso receptivo aos termos da instância de Chatton, Ockham conduz o nível de reflexão de novo à *cognição evidente* da qual Chatton nada dissera. Ora, se o assentimento causado por aquela visão/intuição devesse ser evidente – agora segundo os termos naturais da cognição judicativa –, então, visto que naturalmente a existência da coisa é uma causa parcial de todo assentimento evidente à coisa existente, é impossível que, naturalmente, o *assensus evidens* seja causado sem a existência da coisa<sup>64</sup>.

Se é, pois, o caso, como me parece ser o caso, que Ockham *acompanha* o conteúdo da instância segunda de Chatton até a primeira parte da sua réplica, e

---

STREVELER, «Ockham and his Critics on: Intuitive Cognition», in *Franciscan Studies*, 35 (1975) 227 (223-236). Naturalmente, não compartilho da idéia do autor de que a cognição intuitiva, para Ockham, só pode gerar juízos existenciais verdadeiros – eis a tese de Boehner.

<sup>62</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 2: «Ad illud, concedo quod si per potentiam divinam visio rei maneat re non existente, non repugnat sibi causare partialiter talem assensum si omnes aliae causae requisitae concurrant. Tamen repugnat sibi causare talem assensum totaliter et partialiter sine aliis causis; (...)».

<sup>63</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Ordinatio* prol. q. 1 (ed. St. Bonaventure OTh. I: 31): «(...) si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae, cognosceret evidenter illam rem non esse».

<sup>64</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 2: «(...) et ita cum existentia rei sit causa partialis illius assensus evidentis, impossibile est quod causetur naturaliter sine existentia rei».

essa *concordância* aponta para o fato de que Deus como uma causa, não direta ou como que substitutiva (desde a origem) dos objetos reais do mundo, mas *conservante* de um estado cognitivo como entidade absoluta, efetivamente causa uma cognição intuitiva ilusória, entendo que Ockham implicitamente concorda com a tese explícita de Chatton em sua primeira instância – que não há contradição em que Deus cause «em nós um ato de conhecer [intuitivo], pelo qual a coisa aparece a nós como presente, a qual [porém] é ausente». É óbvio que Chatton admitiria os termos da segunda parte da réplica de Ockham; explicitamente, de novo, Ockham nada diz contra os postulados que Chatton explicitamente sustenta. Em verdade, tal como entendo a réplica à *segunda instância*, Ockham faz concessões explícitas às teses de Chatton e, assim, implícitas às teses da *primeira instância* do confrade. Parece-me claro que Ockham evita com cuidado pronunciar-se a favor de conseqüências céticas de teses sobre o conhecimento, as quais não nega nem explícita nem implicitamente. Explicitamente, Ockham nega apenas o que Chatton *não disse*, mantendo-se mais próximo da ortodoxia: que a cognição *evidente* da coisa contingente existente não pode ser causada por uma potência divina, ao tomar-se como o conhecido que certa coisa é presente e existente, quando, porém, não é presente e existente.

Na resposta à instância terceira<sup>65</sup> em *Quodlibet* V q. 5, também da autoria de Walter Chatton, Ockham não mostra nenhuma dificuldade em admitir que, pela onipotência divina, sobrenaturalmente, portanto, Deus (em lugar dos objetos particulares do mundo) pode causar no intelecto de um indivíduo uma visão ou uma cognição intuitiva – aqui *em contraste* com um juízo ou uma cognição abstrativa. Ockham, com isso, diz duas coisas: (i) Deus, e não os objetos ou então Deus *em lugar* dos objetos, pode causar no indivíduo uma cognição intuitiva, ou seja, pode *fazer-se passar* pelos objetos do mundo e causar uma visão ou intuição *deles* (nada leva a crer que a *visão* aqui é espiritual ou de Deus mesmo). Com isso, está ao menos dito que há um sentido básico em que Ockham admite, junto com Chatton, que Deus pode causar cognições intuitivas ilusórias ou, em

<sup>65</sup> Cf. Guilherme de Ockham V q. 5 (ed. David PICHÉ), *instantia* 3: «Praeterea hoc dato, sequitur quod visio posset esse, et tamen per illam nec apparet rem esse nec non esse; consequens est contra te. Assumptum probatur per illud principium commune: ubi quodlibet aliquorum convenit alicui contingenter, si non sit contradictio, Deus potest facere ipsum sine omnibus simul; sic enim probatur potissime materiam posse esse sine omni forma; sed virtute visionis aliquis potest aliquando scire rem esse, et aliquando scire rem non esse, igitur non est contradictio quod neutrum sibi conveniat».

um certo sentido, materialmente *falsas*: seriam *informações* ou *dados* falsos. (ii) Ademais, Ockham admite que Deus, podendo causar (i), pode fazer com que aquela visão seja tal que não produza, como naturalmente produziria, um assentimento, seja esse um juízo de que a coisa é ou um juízo de que a coisa não é. Pela onipotência divina, a cognição intuitiva causada sobrenaturalmente pode ter *suspendida* a sua relação causal natural de produção de crenças. Isso é dito explicitamente. Mas, está implicitamente muito próximo disso concluir que a possibilidade muito mais radical, a de que uma visão causada por Deus poderia causar também um assentimento ou juízo falso, de que é presente e existente a coisa que não é realmente presente e existente<sup>66</sup>, está aberta para Ockham e, como insistira Chatton, nada carrega de contradição. Ora, a dita possibilidade é muito mais radical porque indica que todo o conhecimento empírico do mundo, e não ocasionalmente juízos ou *atos creditivos*, pode efetivamente repousar em ilusões, sem que haja discernimento gnoseológico disso ou do (desejado) oposto.

Por último, em *Quodlibet* V q. 6, em seu mais definitivo (e talvez mais famoso) tratamento da questão «Se a cognição intuitiva pode ser do objeto não-existente», as colocações textuais parecem ratificar a interpretação que ofereci até aqui das relações entre onipotência divina<sup>67</sup> e cognição intuitiva, por Ockham, a partir das instigações de Walter Chatton. Ali, na primeira conclusão, Ockham afirma que «a cognição intuitiva pode, pela potência divina, ser de um objeto não-existente». De fato, Ockham não complementa esse dito no sentido de afirmar que é então causado no indivíduo um ato de conhecimento pelo qual lhe aparece *que é não-existente* o que é de fato não-existente, ou no sentido de explicá-lo como aludindo à causação no indivíduo de um ato de conhecimento pelo qual lhe aparece *que é existente* o que é de fato não-existente. Fique registrado, porém, que esse segundo caso é compatível com o que Ockham diz – e, assim, implicitamente

<sup>66</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 3: «<499> Ad aliud, concedo illud principium et conclusionem et totam deductionem, quia non est contradictio quod visio rei sit et tamen quod per illam visionem nec iudicem rem esse nec non esse, quia Deus potest facere visionem sine omni tali assensu; sed per naturam non potest hoc fieri». Cf. também Guilherme de Ockham, *Ordinatio* prol. q. 1 (ed. St. Bonaventure OTh. I: 70): «(...) dico quod potest fieri illa notitia intuitiva sine iudicio consequente (...) sicut non est impossibile quod aliquis cognoscat terminos alicuius propositionis per se notae et tamen quod non sciat illam propositionem, etiam posito quod apprehendat».

<sup>67</sup> Em *Quodlibet* V q. 6, nas respostas a objeções, tem-se a clara formulação do princípio de onipotência divina – *propositio famosa theologorum* – que está envolvido nos debates sobre o conhecimento. Cf. a nota seguinte.

concordante com o que Chatton afirma em sua instância famosa<sup>68</sup>. Ockham se limita a afirmar que, pela onipotência, Deus pode causar uma visão sem o objeto criado, do qual, como causa segunda, a visão depende *naturalmente* em termos de causação efetiva e de conservação<sup>69</sup>. É claro que aquela causação efetiva – e, aqui, não meramente *de conservação* – da intuição só pode ser *sobrenatural*<sup>70</sup>. Porém, não há nada nesse contexto que proíba interpretar que Ockham concorda ou concordaria com Chatton em seus próprios termos – que não há contradição em que, havendo cognição intuitiva do não-existente ou daquilo que é Deus todo-poderoso causando a cognição de um objeto em lugar do próprio objeto ou da própria coisa do mundo exterior, siga-se um assentimento tal como se fosse evidente ou, subjetivamente, tal como se fosse, objetiva e metafisicamente, verdadeiro.

### Considerações Finais

Parece estar bem estabelecido que, em termos rigorosos, não é correta a tese de que a *certeza* do conhecimento oferecida pela cognição intuitiva salvaria por definitivo o conhecimento, para Ockham, ao dar-lhe, a partir de uma suposta *infallibilidade*, a base inequívoca contra toda forma de ceticismo, seja natural ou sobrenatural. Se há em termos naturais uma conexão forte – até mesmo privilegiada – entre intuição e evidência para Ockham, por certo essa conexão não é absoluta, seja em termos naturais (como mostra a pesquisa de E. Karger) seja sob a hipótese contra-intuitiva da causação operada por um Deus onipotente (tese aqui desenvolvida): a falibilidade da cognição intuitiva sob a hipótese da causação divina é coerente com as premissas de Ockham e não é por ele explicitamente recusada – antes, pode-se interpretar os textos do debate como sugerindo aceitação implícita.

<sup>68</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 6 (ed. David PICHÉ): «In ista quaestione pono duas conclusiones: prima est quod cognitio intuitiva potest esse per potentiam divinam de obiecto non existente». Cf. *ibid.*: «Ex ista propositione arguo sic: omnem effectum quem potest Deus mediante causa secunda, potest immediate per se; sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante obiecto; igitur potest in eam immediate per se».

<sup>69</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 6 (ed. David PICHÉ): «Respondeo quod hic non est aliqua habitudo, arguendo quod quia Deus potest facere talem visionem sine obiecto creato, a quo non dependet nisi tamquam a causa secunda, (...)».

<sup>70</sup> Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 6 (ed. David Piché) *conclusio 2*: «Secunda conclusio est quod naturaliter cognitio intuitiva non potest causari nec conservari, obiecto non existente».

Notadamente, o tratamento da notícia intuitiva como uma entidade absoluta força uma concordância de Ockham com a tese de que ela mesma não traz como condição a existência efetiva da coisa intuída; a cognição intuitiva não depende *da causalidade* que a coisa mesma que ela (supostamente) apreende pode exercer para constituí-la nem *da posição objetiva* dessa coisa na existência atual<sup>71</sup>. Essa acepção somente já seria o bastante para deduzir, como Ockham o faz, que a cognição intuitiva pode ser em si causada por um ente onipotente. Ela, assim, apresenta uma novidade teórica *em gnoseologia* que se torna uma inovação teórica *em epistemologia* apenas com o tipo de tese que as instigações de Walter Chatton trazem e que Ockham aceita (e tem de aceitar) ao menos *a silentio*. Os termos fundamentais da teoria da cognição intuitiva de Ockham, com a consideração do princípio de onipotência, dão margem a todas as críticas e todos os acréscimos que seus confrades contemporâneos (sobretudo Walter Chatton, Adam Wodeham e Pedro Auréolo) e futuros farão quanto às implicações céticas da mesma. No modo como *Quodlibet V* q. 5 e q. 6 foram interpretados, Ockham parece de fato ter tido consciência dessas implicações, mas evita-as, no debate com Chatton, modificando o nível de discussão para o modo como itens críticos teriam de ser vistos, caso se estivesse pondo em debate um parecer sobre o *conhecimento evidente*.

Nada leva a pensar que Ockham estivesse *inconsciente* da consequência cética radical de que toda crença sobre o mundo exterior é falível (possivelmente falsa) e, portanto, todo conhecimento empírico é dependente da concorrência divina em paralelo ou em conservação do comportamento da natureza – muito leva a crer que ele busca no discurso textual atenuar as consequências anotadas pelos seus confrades, em especial por não se voltar diretamente contra as teses aventadas por Chatton. Após a discussão do *Quodlibet V*, não vejo que se possa dizer de Ockham que «nenhuma cognição intuitiva de uma coisa, causada natural ou sobrenaturalmente, poderia causar com que alguém julgasse que a coisa existe, quando ela não existe<sup>72</sup>». Ali, isso *não é negado* explicitamente; antes, mais facilmente seria, pelos termos da premissas gerais de Ockham e pelos termos do que assume nas respostas às instâncias, objeto de sua concordância implícita. Ockham

<sup>71</sup> A essência mesma, não relativa, da cognição intuitiva, é seu poder se gerar juízos de existência evidentes, no plano gnoseológico Cf. David PICHÉ, «Introduction», in Guillaume d'Ockham: *Intuition et abstraction*, pp. 20-22.

<sup>72</sup> Cf. E. KARGER, «Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», op. cit., p. 235.

apresenta em sua própria teoria as ferramentas e a forma do mecanismo para um pensamento cético em epistemologia do conhecimento empírico. Recentemente, E. Karger reconheceu isso «a partir do pensamento de Ockham», mas insistiu em dizer que Ockham mostra total inconsciência desse caso teórico<sup>73</sup> –esse parecer, contudo, não recebe sustentação a partir de *Quodlibet* V q. 5 e q. 6. Permanece válido que Ockham, textualmente, pouco peso dá a dúvidas *acadêmicas* ou, por contraste, à meta de certeza *acadêmica*, em que sinais ou critérios inequívocos e objetivos das distinção entre conhecimento genuíno e só aparente estivessem subjetiva ou internamente acessíveis ao sujeito quando dos atos de crença e, pois, de assentimento, tal que todas as hipóteses céticas pudessem ser checadas e verificadas em sua validade concreta ou em sua efetiva falsidade, quando do conhecimento<sup>74</sup>. Ockham, em geral, prefere formular um relato formal sobre o que é o conhecimento e quais são as suas condições de realização – a saber, a teoria do conhecimento evidente. Nada disso inibe a abertura de um pequeno mas sólido espaço para que a dúvida cética se note (de novo e de modo novo) instalada na história da filosofia, e então ainda sem qualquer ensaio de réplicas satisfatórias.

---

<sup>73</sup> Id. *ibid.*, p. 235-236.

<sup>74</sup> Cf. M. M. ADAMS, *William Ockham*, Vol. I, p. 594-601.

Francesco Fiorentino\*

**Giovanni di Reading ed il ms. Firenze, Bibl. Naz.,  
Conv. Soppr., D IV 95**

Giovanni di Reading O.F.M. legge le *Sententiae* di Pietro Lombardo nel 1316-1317 ad Oxford come *socius* di Ockham, sotto il magistero di Guglielmo d'Alnwick ed a cavallo tra i cancellierati di Enrico di Harclay e di Giovanni Lutterell. Reading diviene *magister regens in theologia* nel 1320, dopo Tommaso di S. Dunstane e prima di Giovanni di Thornton e Riccardo di Drayton, che probabilmente é preferito ad Ockham in partenza alla volta di Londra<sup>1</sup>.

Terminato il magistero, Reading deve abbandonare il Convento di Oxford<sup>2</sup>, per trasferirsi ad Avignone, mentre Lutterell si dimette dal cancellierato per la nota vicenda con Ockham<sup>3</sup>. Probabilmente Reading insegna allo *Studium*

---

\* Università di Bari. Email: fiorentino12@libero.it.

<sup>1</sup> G. ALLINEY, «Fra Scoto e Ockham. Giovanni di Reading e il dibattito sulla libertà a Oxford (1310-1320)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 7 (1996) 243-291; S. J. LIVESEY, *Theology and Science on the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences, Introduction and Critical Edition*, Leiden 1989, pp. 5-11; J. PERCAN, *Teologia come scienza pratica secondo Giovanni di Reading*, Studio e testo critico, Grottaferrata (Roma) 1986, pp. 4\*-17\*.

<sup>2</sup> Ad Oxford erano in atto forti dissidi tra studenti e maestri; cf. C. H. BRAMPTON, «Personalities at the process against Ockham at Avignon 1324-1326», *Franciscan Studies*, 26 (1966) 9-10; S. GIBSON, *Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis*, Oxford 1931, pp. 123-124.

<sup>3</sup> Nell'agosto del 1323 Lutterell giunse ad Avignone con il *Libellus contra doctrinam Guillelmi de Ockham*, la principale fonte del processo anti-ockhamista; cf. BRAMPTON, «Personalities at the

generale avignonese<sup>4</sup> dalla seconda metà del 1322<sup>5</sup>; è consultato da Papa Giovanni XXII a proposito del voto religioso e del sacramento del matrimonio<sup>6</sup>, prima dell'emanazione della *Decretale «Antiqua concertatione»*, ossia prima del 7 dicembre 1322<sup>7</sup>. Sullo stesso tema il Papa interroga anche Vitale du Four, Bertrando della Torre, Bertrando di Monte Farentino, Durando di S. Porciano, Giovanni di Napoli, Gregorio, vescovo agostiniano di Sora in Sardegna<sup>8</sup>. Quest'ultimo è designato vescovo il 7 giugno 1322, per poi lasciare il vescovato al francescano Antonio il 26 giugno 1323 ed essere trasferito a Belluno Feltre<sup>9</sup>.

---

process against Ockham», art. cit., 11; F. BOTTIN, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini 1982, pp. 28-ss.; G. GAL, «Quaestio Johannis de Reading de necessitate specierum intellegibilium», *Franciscan Studies*, 29 (1969) 67; I. PITSEUS, *Relationum historicarum de rebus Anglicis thomus primus*, ed. Parisiis 1619, p. 447; A. WOOD, *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis*, ed. Oxoniae 1674, I, pp. 154-159; A. B. EMDEN, *A Biographical Register of the University of Oxford to a.d. 1500*, Oxford 1959, II, 1181b-1182b; F. HOFFMANN, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell*, Leipzig 1959, pp. 3-102; F. E. KELLEY, *Ockham. Avignon, before and after*, in *From Ockham to Wyclif*, ed. A. HUDSON – M. WILKS, Oxford 1987, p. 4.

- <sup>4</sup> Intorno allo *Studium* generale di Avignone andava aggregandosi un ridotto numero di studenti e di lettori accuratamente selezionati e provenienti soprattutto da Bologna, Tolosa, Parigi (come Walter Burley) e da Oxford (come Lutterell, Chatton e Reading; cf. A. RASHDALL, *The Universities of the Europe in the Middle Ages*, new edition, Oxford 1936, vol. II, pp. 28-31, 173-181. I maestri parigini ed oxoniensi, che avessero completato i gradi accademici, esercitavano ad Avignone lo *ius ubique docendi* sotto il patrocinio pontificio; cf. W. J. COURTENAY, *Schools and Scholars in Fourteenth Century, England*, Princeton 1987, p. 126.
- <sup>5</sup> E. LONGPRÉ, «Jean de Reading et le B. Jean Duns Scot», *La France franciscaine*, 7 (1924) 103; «Jean de Reading», in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Paris 1963-1967, VI, pp. 560-561; J. A. WEISHEPL, «John of Reading», in *New Catholic Encyclopedia*, S. Francisco - Toronto - London - Sidney 1967, vol. VII, col. 1067b-1068a; W. J. COURTENAY, *Adam Wodeham. An Introduction to the His Life and Writings*, Brill, Leiden 1978, 62.
- <sup>6</sup> I *Dicta magistri Fratrum Minorum, scilicet Ioannis de Reading*, ossia la risposta di Reading, si trovano nel ms. Roma, Biblioteca Universitaria Alessandrina, 79, fol. 56v-58r. Per una breve descrizione codicologica cf. H. NARDUCCI, *Catalogus codicum manuscriptorum praeter orientales qui in Bibliotheca Alexandrina Romae adservantur*, Romae 1877, p. 15. Narducci ha letto male il nome di Reading come «Johannes de Bading».
- <sup>7</sup> C. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, Münster 1913, I, p. 15; *Extravagantes Johannis XXII*, tit. 6, c. 1; CIC II, 1212.
- <sup>8</sup> LONGPRÉ, «Jean de Reading et le B. Jean Duns Scot», p. 103; «Jean de Reading e il B. Duns Scoto. La scuola francescana di Oxford all'inizio del XIV secolo», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 16 (1924) 4-5; EMDEN, *A Biographical Register*, III, 1554; A. TEETAERT, «Jean de Reading», in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, ed. R. AUBERT, Paris 2000, col. 1830; WEISHEPL, «John of Reading», VII, p. 1067; COURTENAY, *Adam Wodeham*, p. 62; PERCAN, *Teologia come scienza pratica*, pp. 16\*-17\*.
- <sup>9</sup> EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, vol. I, Munster 1913, I, 458.



Perciò, la consultazione pontificia avviene tra il 7 giugno ed il 7 dicembre 1322. È in quest'arco temporale che l'inizio del soggiorno readinghiano va collocato, poco prima della radicalizzazione della questione pauperistica tra il Papa e l'ala radicale minoritica<sup>10</sup> e dell'istituzione del processo contro Ockham, Marsiglio da Padova, Bonagrazia da Bergamo e Francesco d'Ascoli<sup>11</sup>.

Il solo ms. Firenze, Bibl. Naz., Conv. Soppr. D IV 95 (= F)<sup>12</sup>, conserva tre delle quattro opere readinghiane<sup>13</sup>, ossia il commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo (fol. 1r-281v)<sup>14</sup>, due *Quodlibet*, di cui il secondo è frammentario (fol.

<sup>10</sup> La questione degenerò nello scontro aperto dopo la *Bolla* papale «*Quia nonnumquam*» del 26 marzo 1322, con la quale fu sospesa la *Bolla* «*Exiit*», emanata da Nicolò III il 14 agosto 1278 a favore dell'inalienabilità della *Regula bullata*; cf. *Bullarium Franciscanum sive Romanorum Pontificum Constitutiones, epistulae, diplomata*, ed. C. EUBEL, Roma 1898, n. 464; V, 224b-225b.

<sup>11</sup> A. GHISALBERTI, «Guglielmo di Ockham e l'ockhamismo», in *Storia della teologia nel Medioevo*, III *La teologia nelle scuole*, ed. G. D'ONOFRIO, Casale Monferrato 1996, pp. 463-465.

<sup>12</sup> Ringrazio la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze nelle persone dei Dr. Piero Scapecchi, Paola Pirolò e Maristella Nesca per avermi permesso di consultare lungamente F, anche con l'ausilio della lampada di Wood, di numerose riproduzioni digitali e scansioni alla macchina multispettrale, che è stata indispensabile per la lettura di ritagli di carte particolarmente corrotte.

<sup>13</sup> La quarta opera sono i *Dicta magistri fratrum minorum scilicet Ioannis de Reading*. Qui Reading si domanda se un coniugato, che successivamente riceve i voti religiosi, sia tenuto a *reddere ad uxorem*; come recita l'*incipit*, senza pregiudizio e sotto la correzione della Sede Apostolica, egli afferma che la recezione dell'ordine sacro, dopo aver contratto il matrimonio, non dirime il matrimonio, distinguendo tra il matrimonio, il contratto ed il sacramento del matrimonio. Nell'*explicit* il maestro oxoniense stabilisce la repugnanza tra il sacramento del matrimonio e il voto religioso, che comporta la contemplazione e la castità; determina come pena la privazione di ogni beneficio ecclesiastico. Cf. Radingia, *Dicta*, ms. Roma, Bibl. Ales., 79, fol. 56v: «Utrum accipiens aliquam in uxorem per verba de praesenti et post recipiens sacros ordines teneatur reddere ad uxorem. Ad istam quaestionem, sine praedudicio et cum correctione Sedis Apostolicae quia tangit aliquo modo sacramentum matrimonii, dico. Susceptio sacri ordinis post matrimonium contractum per verba de praesenti, non dirimit matrimonium illud iam contractum. Et ad hoc ostendendo distinguo quod aliud est matrimonium, aliud contractus matrimonii, aliud sacramentum matrimonii».

<sup>14</sup> *Ibidem*, fol. 58r: «Illa quae pertinent ad religionem ordinantur directe ad vacandum Deo et ad contemplationem, quia, secundum omnes, est status perfectionis acquirendae magis quam status sacri ordinis. Confirmatur Corr. 7 [32-33]: Qui sine uxore est cogitat quae sunt Dei, quomodo placet Deo, qui autem cum uxore est cogitat quae sunt mundi, quomodo placet uxori; ergo obligatio matrimonii directe videtur repugnare obligationi in religione, tam propter contemplationem ad quam ordinatur religio, cum propter castitatem quae includitur in voto religionis. Poena congrua talibus videtur privatio ab omni beneficio ecclesiastico consequendo, propter quod forte post matrimonium ratum suscipiunt sacros ordines».

282r-302r; 304r-309v; ) e la *Quaestio de conceptu* (fol. 303rv), che é mutila all'inizio, inserita tra i due *Quodlibet* e di cui si danno l'*incipit*<sup>15</sup> e l'*explicit*<sup>16</sup>.

La sola seconda questione del Prologo del commento sentenziario si trova anche in un altro testimone, ossia ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 1580, fol. 208ra-216vb (=P) tra le *Quaestiones in Metaphisicam* di Pietro Aureolo.

Ecco la lista delle questioni quodlibetali:

### *Quodlibeta*

fol.	quodl.	q.	
282r	1	3	<i>Utrum [...] manente eodem actu beatifico cognitivo, possit variari notitia circa obiecta secundaria.</i>
290v	1	4	<i>Utrum proprietas constituens primam personam in divinis sit formaliter absoluta vel relativa vel relatio</i> <sup>17</sup> .
295v	1	5	<i>Utrum unio naturae humanae in Christo terminetur ad naturam vel personam.</i>
304r	2	1	<i>Utrum primum cognitum a viatore via generationis sit Deus.</i>

<sup>15</sup> Esistono solo edizioni parziali del commento sentenziario di Reading; cf. Ioannes de Radingia, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Prologus, q. 2, ed. S. BROWN, in «Sources for Ockham's Prologue to the Sentences», *Franciscan Studies*, 25 (1966) 1, 40-51; q. 6-7, 10, ed. S. J. LIVESSEY, in *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, Leiden 1989; q. 11-12, ed. J. PERCAN, in *Teologia come scienza pratica secondo Giovanni di Reading. Studio e testo critico*, Grottaferrata, Roma 1986; dist. 1, q. 6, ed. G. ALLINEY, in «Fra Scoto e Ockham. Giovanni di Reading e il dibattito sulla libertà a Oxford (1310-1320)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 7 (1996), 292-368; dist. 2, q. 2-3, ed. G. J. ETZKORN, in «John Reading on the existence and unicity of God, efficient and final causality», *Franciscan Studies* 41 (1981), 125-221; dist. 3, q. 3, ed. G. GAL, in «Quaestio Johannis de Reading de necessitate specierum intellegibilium», *Franciscan Studies*, 29 (1969) 77-156. L'autore di questo articolo ha riportato delle citazioni dalle inedite prime cinque questioni del prologo, *Quaestio de conceptu* e *Quodlibet* I di Radingia in gran parte inedito. Questi testi sono tramandati da F.

<sup>16</sup> IDEM, *Quaestio de conceptu*, ms. F, fol. 303: «Questio de conceptu: [...] est actio de genere actionis sed quantitas absoluta quam nihil reale sequitur necessario nisi habitus qui non potest dici conceptus ideo vere est quod possit dici conceptus nisi intellectus [...] Ad ultimum de Lincolniensi cum dicit conceptum esse ambiguum id est analogum. Dico, accipiendo analogum pro uno conceptu qui per prius convenit uni et per posterius alii, posset aliquo modo concedi, sed hoc non est contra istam opinionem. Si autem ambiguum diceretur quod significat duos conceptus, sic ens non est ambiguum, quia hoc esset contra eum, cum super ipsum eligatur demonstratio».

Potrebbe stupire che non sia recensito alcun testimone oxoniense del commentario readinghiano; ma si consideri che anche i testimoni inglesi della *Lectura* e dell'*Ordinatio* di Scoto non sono abbondanti a causa degli incendi del 1535 e 1550<sup>18</sup>. Di molti teologi coevi, quali Pietro di Sutton, Roberto di Kikeley, Riccardo di Conington, Giovanni di Thornton, Riccardo di Drayton, non è stato recensito alcun testimone dei rispettivi commenti sentenziari.

Anche le opere di Roberto Graystanes, che cita spesso Reading, sono in un singolo testimone, Esso contiene l'*Historia Dunelmensis* e due commenti sentenziari, di cui il secondo è molto più lungo del primo<sup>19</sup>. Ma quest'ultimo ha

<sup>17</sup> *Ibidem*, fol. 303v: «Ad ultimum de Lincolniensi, cum dicit conceptum esse ambiguum, id est analogum, dico, accipiendum analogum pro uno conceptu qui per prius convenit uni et per posterius alii, posset aliquo modo concedi, sed hoc non est contra istam opinionem. Si autem ambiguum diceretur quod significat duos conceptus, sic ens non est ambiguum, quia hoc esset contra eum, cum super ipsum erigatur demonstratio. Una citazione, che si trova nella prima questione prologale del commento sentenziario, prova l'autenticità e l'antecedenza di tale *questio* rispetto al commento»; cf. IDEM, *In Sent.* I, ms. Firenze, Bibl. Naz., Conv. Soppr. D IV 95, Prologus, q. 1, art. 2, fol. 7r (cf. *infra*, Appendix II, par. B 1, n. 14): «Sed certum est quod per intellectum non intelligit potentiam intellectivam, quia illa non signatur per voces; ergo per intellectum intelligit intellectiones, quae sunt etiam conceptiones animi, secundum quod de hoc patet alibi in quaestione de conceptu».

<sup>18</sup> IDEM, *Quodlibet* I, q. 4, ed. M. SCHMAUS, in *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, (BGPMA, 29/2) Munster 1930, pp. 286\*-307\*.

<sup>19</sup> La esiguità di testimoni inglesi delle opere di Scoto può essere spiegata per l'ordine, con cui Tommaso Cromwell nel 1535 comandò a Riccardo Layton d'incendiare le opere di Scoto e dei suoi seguaci e di proibire le loro dottrine. Riccardo Watson Dixon riferì la risposta di Layton a Cromwell; cf. AA VV, *History of the Church of England from the abolition of the Roman Jurisdiction*, Oxford 1895, I, p. 303: «We have set Duns in Bocardo [il nome della prigione di Oxford] he wrote boyantly to Cromwell, 'and have utterly banished him Oxford for ever, with all is blind glosses; and his now made a common servant to every man, fast nailed upon posts at all common houses of easement: id quod oculis meis vidi. And the second time we came to New College, after we had declared your iniunctiones we found all the great quadrant court full of the leaves of Duns, the wind blowing them into every corner. And there we found one Mr. Greenfield, a gentleman of Buckinghamshire, gathering up part of the said books leaves; therewith to make him sewels or blawnserses to keep the deer within the wood, thereby to have a better cry with his nounds»; cf. H. EUGENE, «The Significance of the Apostolic Letter 'Alma parens' of Pope Paul VI», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, I, p. 54. La distruzione del 1535 fu seguita da quella del 1550; cf. PH. HUGHES, *The Reformation in England*, II, *Hollis and Carter*, London 1952, I, 96: «The deliberate destruction of the catholic books - and, indeed of books in general - in the thirty years that followed the break with Rome was a thing unequalled until in our day, the Germans's busied themselves with the libraries at Louvain and Naples. Thousands of books, whole libraries were destroyed at Oxford in 1535 and again in 1550. One authority

un *introitus*<sup>20</sup>. L'attribuzione del primo commento è dovuta all'annotazione al fol. 1r: Doctor Gratston monachus Dunelmensis super Sententias. L'attribuzione del secondo commentario è data dalla coincidenza tra la questione 34 del primo libro con la q. 9 del primo commento<sup>21</sup>.

### 1. L'attribuzione del commento sentenziario

Le figure 1-2 mostrano graficamente la consistenza di ciascuna opera conservata in F e delle parti del commento sentenziario, di cui è evidente la grandezza assoluta e relativa, considerata la notevole ampiezza soprattutto del Prologo.

L'attribuzione del commento a Giovanni di Reading è documentata da molteplici fattori. Il catalogo antico della Biblioteca del Convento di S. Croce (dove il codice proviene alla sede attuale) attribuisce il testimone fiorentino di Reading pur riproducendo male il suo nome; sul verso della seconda carta di guardia del ms. F si legge la seguente iscrizione tardiva: *Iste liber est conventus Sanctae Crucis de Florentia Ordinis Minorum. Primus fratris Joannis de Arriga super Sententias* (Figura 3). Sul retto della prima carta di guardia si trova pure un'altra iscrizione più antica, ma in parte cancellata: *Sancti Spiritus adsit nobis gratia. Primus fratris Joannis de [...] sacrae theologiae doctoris Ordinis Minorum* (Figura 4). Se si provasse a leggere «Rodington» invece che «Reading», non si scorgerebbe alcuna corrispondenza con i testimoni del commento sentenziario rodingtoniano. La prima questione prologale, cosiccom'essa è trasmessa da F, differisce ampiamente dalla prima questione prologale di Rodington, tradita dal ms. 11578 della Biblioteca Reale di Bruxelles<sup>22</sup>.

---

has estimated that in all something like a quarter of a milion liturgical books alone were made away with during this century. Given the size of the population, and the rarity of books - of the printed book no less than of the manuscript a total such as this implies the possible disappearance of a whole particular culture, and it is not surprising, if no records remain of works of technical theology - compendia at any rate - that we might otherwise reasonably expect to find. - I am grefull to me confrere frater Francis Guest, O.F.M., the historian, for calling me attention to information on this sad period of English history».

<sup>20</sup> J. A. ROBINSON – M. R. JAMES, *The Manuscripts of Westminster Abbey*, Cambridge 1909, p. 72; F. STEGMULLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Wurzburg 1947, 117; M. BURROWS, *Collectanea*, Oxford 1896, III, pp. 35-38.

<sup>21</sup> L. A. KENNEDY, «Medievalia I. Robert Graystanes Commentary on the Sentences», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 53 (1986) 185.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 185-189)

Inoltre, numerose annotazioni marginali in F, vergate dalla stessa mano del testo, segnalano come readinghiane le *opiniones* e le *determinationes*, esposte nel testo. Ad esempio, nel terzo articolo della terza questione prologale l'annotazione marginale «Nota bene. Opinio Radingiae» segnala la soluzione, con la quale Reading in prima persona singolare sventa il pericolo della coincidenza tra la causa efficiente e l'oggetto conosciuto soprannaturalmente dal *viator abstractivus*<sup>23</sup>. Alla fine della quarta questione la concordanza di Reading con Scoto e la sua discrepanza da Aureolo in merito all'*habitus theologicus*<sup>24</sup> sono sottolineate dall'annotazione, che recita: Modus ponendi Radingiae. Nell'ottava questione un'altra annotazione<sup>25</sup> evidenzia un *dubium* di Reading<sup>26</sup>. All'inizio della decima questione l'opposizione di Reading all'opinione di Aureolo<sup>27</sup> è segnalata dall'annotazione «Radingia contra opinionem Petri». Nella questione successiva l'annotazione intende come *confirmatio opinionis Doctoris Radingiae* le sue contro-argomentazioni alle opinioni di Alnwick e di Pietro Sutton, spesso mediato da Guglielmo di Nottingham<sup>28</sup>. Anche le risposte ai *dubia Alnevicani*<sup>29</sup> sono posti in evidenza con «Responsio Radingiae ad rationes Alnevicani», come pure le contro-argomentazioni alla risposta di Alnwick<sup>30</sup>. Nell'ultima questione prologale l'annotazione «Opinio Duns et Radingiae» manifesta la concordanza tra i due autori sulla distinzione tra *practicum* e *speculativum*<sup>31</sup>. L'unica annotazione, che attribuisce a Reading il titolo di *doctor*, potrebbe indicare che il testo corrispondente sia più tardo, ossia posteriore al 1320, quando Reading, divenendo maestro, entra nel *Collegium Doctorum*; ma essa non può essere presa in seria considerazione per la sua unicità.

<sup>23</sup> A. G. LITTLE, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, 171-172.

<sup>24</sup> Radingia, *In Sent.* I, ms. F, Prologus, q. 3, art. 3, fol. 23v: «Dico ergo quod, quidquid voluntas divina causat extra se, causat tantum in ratione efficientis et libere. Et ideo nullum actum cognoscendi vel aliqua causa est voluntas illa de se in ratione ad invicem sive in ratione efficientis per modum ad invicem extra se, sed tantum per modum efficientis praecise».

<sup>25</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 4, fol. 36v: «Dico ergo quantum ad istud quod non potest poni habitus theologicus talis *declarativus* et non *adhaesivus*, modo quo ipse ponit; et ideo secundum *Doctorem Subtilem*».

<sup>26</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 8, fol. 61v, in *mg.*: *Nota dubium Radingiae*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 8, fol. 61v: *Contra ista tamen potest esse unum illud dubium*; in *mg.*: Responsio Radingiae ad rationes Alnevicani.

<sup>28</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 10, ed. Livesey, n. 19-21; 149.

<sup>29</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 11, ed. Percan, n. 25-33; 14-15.

<sup>30</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 11, n. 58-62; 47-48.

<sup>31</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 11, n. 24-29; 89.

## 2. Le due redazioni

Vi sono buone ragioni per affermare che la questione, trasmessa da P, non fosse isolata e che F non preservi la stessa redazione del commento. Ciò emerge dall'esame di alcune varianti, corrispondenti alle citazioni interne; quest'ultime permettono di abbozzare i progetti del commento, che si trova in F, e di quello, che non si trova in P, ma del quale l'unica questione sopravvissuta doveva comunque far parte. Si dà una tabella comparativa (Figura 5).

Scorrendo la lista delle *lectiones variae*, alcune comunanze e molte divergenze tra P ed F sono osservabili. Quanto alle prime, entrambi i testimoni mostrano di avere una questione seguente alla seconda, ossia la terza prologale (variante 3), la nona questione presumibilmente del Prologo (variante 6), la prima questione della seconda distinzione del primo libro, realmente esistente (variante 4).

Altre varianti sono caratterizzate da una maggiore ricchezza di dettagli in F, che fanno supporre un avanzamento ed un rimaneggiamento della redazione in corso. Infatti, nella variante 5 F aggiunge «circa finem» al testo di P, che già si riferisce alla decima questione «Utrum theologia sit una scientia»; questa questione si trova *infra*, ossia nel Prologo stesso. Nelle varianti 7-8 il generico «alias» di P è sostituito da un approssimativo rimando al secondo libro, che si limita ad accennare ad una *materia* quasi simile (variante 8). Tale approssimazione può denotare che il secondo libro non è ancora composto in P. La variante 9 in F insiste con il secondo libro, precisando questa volta il titolo della prima questione della prima distinzione, mentre P continua con «alias». Nella variante 12 il solo titolo della questione in P è completato con il numero della distinzione in F. Tale distinzione, la ottava, non esiste in F, ma è d'argomento molto affine alle tre ultime sopravvissute, non alle due questioni, aggiunte nella *tabula*. Anche un rimando della prima questione prologale in F menziona l'ottava distinzione<sup>32</sup>.

La variante 10 sposta in F alla seconda distinzione del secondo libro quella che per P è la prima questione del primo libro. L'identità della questione è dimostrata dallo stesso rimando all'*ultima opinio*. Altre varianti sono omesse in P, determinando l'assenza delle rispettive questioni. Ne consegue che solo F avrebbe la questione precedente, ossia la prima prologale (variante 11)<sup>33</sup>, l'ottava

<sup>32</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 12, ed. Percan, art. 2, n. 25-36; 116-117.

<sup>33</sup> *Ibidem*, ms. F, Prologus, q. 1, art. 3, fol. 10v: «Ad quartum motivum, cum dicitur quod omne subiectum scientiae est limitatum, nego istam et, quando probatur quod omne subiectum scientiae habet definitionem pro medio demonstrationis, dico quod definitio potest accipi dupliciter vel pro definitione proprie dicta, dicente essentiam rei; componitur ex genere et differentia; sic non oportet

questione presumibilmente del Prologo (variante 2), la questione *de relatione creaturae ad Deum* nel secondo libro,

Concludo che P ed F contengono due redazioni diverse. Quella di P dovrebbe comprendere almeno dieci questioni prologali, tra le quali potrebbero non essere nè la prima nè l'ottava di F, e alcune questioni del primo libro almeno fino alla prima questione della seconda distinzione di F. Invece, F può raggiungere il numero di 12 questioni prologali, aggiungendo la prima e l'ottava. Inoltre, F sembra proseguire il commento almeno fino all'ottava distinzione del primo libro ed introdurre un secondo libro. Quest'ultimo dovrebbe contenere almeno una distinzione ed alcune questioni.

L'esame delle citazioni interne di tutto il commento in F estende il primo libro fino alla distinzione 38<sup>34</sup> e conferma l'esistenza del secondo libro<sup>35</sup>. Un rimando

---

omne subiectum habere definitionem, quia, quod sic habet definitionem, est contentum in re ex duabus realibus, ex quarum una accipitur genus et ab alia differentia, sicut patebit distinctione 8 in quaestione "An Deus sit ingeneratus"; *Ibidem*, q. 3, art. 2, fol. 19v: «Item, essentia et existentia idem sunt, ut patebit in distinctione VIII. Sed cognitio intuitiva, si distinguitur ab abstractiva, est respectu existentiae; ergo etc. Abstractiva sit respectu quidditatis»; *Ibidem*, fol. 21r: «Si dicatur aliter quod non est simile Deo et de aliis obiectis quantum ad cognitionem intuitivam et abstractivam, quia in aliis a Deo essentia rei distinguitur ab existentia. Et ideo cognitio abstractiva, quae est respectu essentiae rei potest esse sine cognitione intuitiva existentiae eius rei; sed in Deo essentia et existentia sunt omnino idem. Et ideo cognitio distincta, quae esset respectu essentiae, esset respectu existentiae, cum sit omnino idem, et ita esset intuitiva: contra istam responsionem arguitur sic: aut essentia causae est idem cum sua existentia, sicut dicitur distinctione VIII - et tunc patet quod responsio «nulla est» – aut est aliud ab essentia – et tunc cum illa existentia possit cognosci non solum intuitive, sed etiam abstractive, sicut modo habeo cognitionem de existentia rosae, quam aliquando vidi, quae modo non est. Ergo eodem modo, licet essentia Dei sit sua existentia, possum habere non solum intuitivam de essentia et existentia ipsius Dei, sed etiam abstractivam. Et ita responsio nulla [est]»; *Ibidem*, fol. 22v: «Etiam: possit dici quod quidditas et existentia idem omnino sunt maxime in Deo. De hoc patebit distinctione VIII».

<sup>34</sup> Infatti, solo in F tale questione è enumerata come seconda e serve *ad evidentiam praedictorum*; cf. *Ibidem*, Prologus, q. 2, P, fol. 208ra: «Quaeritur utrum scibile proprie de aliquo subiecto scientiae distinguatur realiter a subiecto scientiae»; *Ibidem*, F, fol. 13r: «Quaero secundo ad evidentiam praedictorum utrum scibile proprie de aliquo subiecto scientiae distinguatur realiter a subiecto».

<sup>35</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, fol. 4v: «Secundum, scilicet quod respectus ad causas sint scibiles de Deo, quia tales respectus vel sunt reales vel rationis. Non reales, quia Dei ad creaturam non est relatio realis, ut alias patebit, scilicet distinctione 38, nec illi respectus possunt poni rationis, quia nec causati ab intellectu causato, tantum quia ab aeterno Deus fuit causativus vel potens causare ab aeterno; nec possunt causari illi respectus ab intellectu divino, imperante essentiam suam ad alia, scilicet ad creaturas, quia, quandocumque intellectus per intellectionem causat relationem rationis in aliquo obiecto cognito, causat illam relationem in illo obiecto secundum illud esse, secundum quod illud obiectum terminat intellectionem aliam».

nella seconda questione di F parla del secondo libro al tempo passato, come se fosse stato già vergato<sup>36</sup>. Nella seconda questione della seconda distinzione si trova un rimando alla prima distinzione del quarto libro, collocato nel futuro<sup>37</sup>. La prima questione di F sembra anteriore all'aggiunta della seconda o della terza questione. Infatti essa contiene un rimando sulla distinzione tra l'evidenza intrinseca e quella estrinseca. Tale rimando si riferisce alla *quaestio 3*; ma le annotazioni marginali denunciano che tale distinzione è trattata nella quarta e non nella terza questione prologale<sup>38</sup>.

*Lectiones variae*, che esprimono l'intenzione dell'autore, *si presentano anche sul testo comune, corrispondente a quella che in F è la seconda questione prologale*. Ad esempio, nel primo articolo, dopo aver esposto le quattro argomentazioni, favorevoli all'opinione considerata, un «contra istam opinionem» apre il campo alle controargomentazioni. Mentre P presenta nove argomentazioni, F elimina le prime otto, per lasciare solo l'ultima. Entrambi i testi pospongono una ricapitolazione dei risultati raggiunti, ricapitolazione che F può riferire all'unica *ratio* esposta e che P deve riferire all'intera *quaestio* dopo la lunga digressione. Questa ricapitolazione, in P, sembra contenere le due varianti adiafore, tra le quali l'autore sceglierà in vista della redazione definitiva, ed è provata *multipliciter*, ossia con sedici argomentazioni, in entrambi i testimoni.

In occasione della risposta alle prime due contro-argomentazioni un'altra variante importante si verifica, dal momento che la mano di F mostra di omettere la prima contro-argomentazione e conseguentemente di enumerare come prima quella che la mano di P annovera come seconda. La mano di F tronca bruscamente la coda della settima contro-argomentazione.

Non appare fondato ritenere che, nel vergare le correzioni marginali, la mano di F abbia tenuto in considerazione P. Infatti, sebbene parecchie correzioni combacino con P, vi sono casi di segno contrario. Ad esempio, il verbo «definire», omesso da P, è vergato in margine dalla mano di F<sup>39</sup>. Nel terzo articolo, rispondendo

<sup>36</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, fol. 12r: «Exemplum: res ut cognita ab intellectu nostro in respectu ad aliud non fundat secundum existentiam suam in re relationem rationis, sed tantum secundum esse suum diminutum sive obiectivum. Quod esse habet in ipsa intellectione. Sed de hoc amplius secundo libro distinctione I quaestione».

<sup>37</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2, art. 2, fol. 17v: «Tertio modo possit poni aliquid proprie scibile de aliquo subiecto, a quo non distingueretur realiter nec formaliter nec etiam per intellectum, facientem sicut facit relationes rationis et rationes intentionales, sicut dictum est in secundo libro».

<sup>38</sup> *Ibidem*, dist. 2, q. 2, ed. Etzkorn, art. 2, par. 8.463; 152.

<sup>39</sup> *Ibidem*, q. 1, art. 1, par. 1.4.1, n. 7.



alla seconda contro-argomentazione principale, la mano di F interpola nel margine 'ad scientiam' su una *lectio varia*. Nel passaggio da P ad F alcune scelte semantiche ricorrenti tendono a manifestarsi. F sostituisce con *accipi* ciò che P esprime con *intelligi* o con *sumi*, e con *fundamentaliter* ciò, che P esplicita con *simpliciter*. P omette l'avverbio *necessario*, che solitamente F interpola. Nessuno dei due testimoni è costante nel riferire con maggior precisione la collocazione testuale delle autorità e delle opinioni considerate.

In sostanza, appare innegabile che la redazione di F sia più tarda di quella di P e che Reading avesse in animo di scrivere il primo libro fino alla distinzione<sup>38</sup> e qualche distinzione del secondo, del quarto e presumibilmente del terzo libro. Non è possibile determinare con assoluta certezza quale fosse l'ordine, con il quale Reading andasse componendo il commento; ma è chiaro che non è lecito seguire l'ordine, che appare dal codice e che riflette quello delle *Sententiae* di Pietro Lombardo.

*Rebus sic stantibus*, il commento readinghiano anticipa le tendenze in atto nell'epoca aurea della teologia oxoniense. Courtenay ha definito tipicamente inglese la tendenza a soffermarsi sulle questioni prologali, trascurando quelle ordinarie<sup>40</sup>. Questa tendenza conduce, da una parte, alla riduzione numerica ed all'approfondimento contenutistico delle questioni considerate nell'intero corso del commento sentenziario e, dall'altra, alla ristrutturazione della scansione delle questioni esaminate in ciascun libro. Ad esempio, Ockham dedica 12 questioni al Prologo - come Reading -, Chatton 7, Graystones 4, Rodington 6, Wodeham 2 nella *Lectura oxoniensis* (come Holcot e Roberto di Alifax) e 6 nella *Lectura secunda*<sup>41</sup>. Nella *Lectura oxoniensis* di Wodeham il primo libro riguarda la Trinità ed il terzo attiene al tema dei futuri contingenti<sup>42</sup>. A dispetto dell'enorme lunghezza del commento wodehamiano, sono ridimensionati molti temi teologici, quali la beatitudine, la volizione, le relazioni trinitarie, la grazia, i futuri contingenti, l'eucarestia ed il merito; ma la lunghezza del commento, che conta 70 questioni in tutto, è eccezionale per l'epoca. I commentari di Fitz-Ralph e di Holcot sono più brevi e contengono rispettivamente 25 e 19 questioni. Quelli di Crathorn, Kilvington, Alifax, Ruggero Rosetus e Tommaso Buchingham si rimpiccioliscono ulteriormente, probabilmente a causa della riduzione del tempo di lettura da due ad un anno e della focalizzazione di alcune questioni specialistiche<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Ibidem*, ms. F, Prologus, q. 2, fol. 14r.

<sup>41</sup> COURTENAY, *Adam Wodeham*, 62.

<sup>42</sup> IDEM, *Schools and Scholars (England)*, 257, nota 17.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 253.

Dall'inizio del XIV secolo, la riduzione e la specializzazione dei commentari sentenziari s'accompagna con diverse scelte tematiche. Ad esempio, le questioni prologali si concentrano su argomenti di carattere epistemologico, quali la scientificità, il soggetto ed il fine della teologia, la conoscenza di Dio<sup>44</sup>. La formulazione scotiana di molte questioni é copiata da molti francescani, quella di Ockham da Chatton e Rodington. La pratica di dedicare più della metà del commento al primo libro é seguita da molti teologi<sup>45</sup>.

In effetti, secondo la redazione, che Reading ha in animo di comporre, il Prologo é molto ampio e verte soprattutto sulla scientificità della teologia, mentre i libri ordinari sono abbastanza ristretti.

Ma, questa redazione non é coerente con quella tramandata da F. Infatti, quest'ultima si compone di dodici questioni prologali, che occupano 116 carte, ma delle sole prime sei distinzioni del primo libro, che si distendono su altre 161 carte, senza alcuna mutilazione e tutte in *scriptio continua*. Seguono i *quodlibeta* e la *questio de conceptu*, tutti frammentari. L'incoerenza tra la redazione, disegnata dai rimandi interni, e quella, sopravvissuta in F, può essere spiegata in due modi:

- 1) per un improvviso arresto della composizione;
- 2) per un taglio del copista o dell'autore.

Si consideri che già P menziona la prima distinzione del primo libro, che può essere collocata ad uno stadio iniziale del commento. Ora, se F non presenta neppure questa distinzione, rimandandola al secondo libro (variante 10), ciò significa che la fine della redazione di F alla sesta distinzione del primo libro, da un lato, ed il progressivo rimaneggiamento e completamento del commento, dall'altro, non sono in relazione. Ciò induce a scartare la prima ipotesi. La seconda ipotesi può essere scissa in due parti, che sembrano essere altrettanto ragionevoli:

- 1) la redazione di F corrisponde al *liber Radingiae*, ossia al codice, che Reading portava sempre con sé durante i suoi spostamenti e che conteneva

<sup>44</sup> La riduzione del numero delle questioni è già stata notata da P. GLORIEUX, «Sentences», in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1941, vol. XV, coll. 1860-1884; J. MURDOCH, «From Social into Intellectual Factors. An Aspect of the Unitary Character of Medieval Learning», in *The Cultural Context of the Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages September 1973*, ed. E. MURDOCH - E. D. SYLLA, Dordrecht-Boston 1975, p. 275.

<sup>45</sup> J. LECLERCQ, «La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11 (1939) 351-374.

i materiali più interessanti a giudizio dell'autore. Ciò non implica che il codice sia autografo; esso può essere stato vergato materialmente da uno o più assistenti del maestro.

- 2) Un copista ha tagliato il commento readinghiano, per inserire scritti dello stesso autore e di argomento affine, così da comporre un codice interamente readinghiano.

La datazione di F (Appendix I) al primo quarto del secolo XIV farebbe propendere per la prima parte o per una circolazione studentesca.

In ogni caso, è possibile che lo stadio finale della redazione di F fosse stato ciò che Etzkorn<sup>46</sup> ha definito *Ordinatio*. Ossia il testo compiuto e definitivo del maestro. Ma è ragionevole credere che la redazione di F rappresenti l'avantesto dell'*Ordinatio*.

Non si tratta di una raccolta di *quaestiones ordinariae*. Adamo di Wodeham O.F.M. menzionò *quodlibeta, Scriptum et lectiones ordinariae*<sup>47</sup> di Reading, laddove Courtenay ha paventato che Wodeham potrebbe aver inteso le *quaestiones disputatae* o *magistrales super Sententias* con la dicitura «quaestiones ordinariae<sup>48</sup>». Ma le *Quaestiones ordinariae* di Harelay non hanno Prologo e coprono tutto il primo libro<sup>49</sup>.

Probabilmente, il commento readinghiano, tramandato da F, ingloba più stadi di composizione, che avrebbero dovuto sfociare in un commento completo

<sup>46</sup> La stretta relazione tra logica, grammatica e teologia si fonda su Anselmo e sugli ultimi teologi del XII secolo e riappare nella seconda metà del XIII secolo. Il domenicano Pietro di Tarantasia usa spesso la predicazione, la significazione e la supposizione nell'analisi teologica; cf. COURTENAY, *Schools and Scholars (England)*, p. 256.

<sup>47</sup> ETZKORN, «John Reading», at. cit., pp. 120-121.

<sup>48</sup> Le letture ordinarie erano tenute da maestri reggenti in genere nelle prime ore del mattino e su quei testi o su quelle parti del testo obbligatorio *de forma* richiesti ai candidati durante gli esami. Le lezioni straordinarie erano tenute dai baccellieri o dai maestri non reggenti di pomeriggio o nei giorni di festa e nelle vacanze. Potevano prendere ad oggetto testi facoltativi. Le lezioni straordinarie erano spesso cursorie, cioè rapide ed introduttive, servivano a presentare il contenuto dei libri da approfondire durante le lezioni ordinarie o fuori programma. Le lezioni ordinarie invece erano dedicate ad esami molto analitici dei libri adottati. Dopo aver inquadrato l'autore e l'argomento secondo la tecnica dell'*accessus*, il maestro giorno dopo giorno ripartiva il libro in brani che citava per esteso ed interpretava con cura. Spesso egli muoveva una sintetica presentazione delle dottrine contenute nel brano (*sententiae*), proseguiva spiegando letteralmente (*expositio litterae*) ed infine discuteva i problemi esegetici e teorici che il testo sollevava (*dubia circa litteram*).

<sup>49</sup> COURTENAY, *Adam Wodeham*, 25-26, 77-78, 123-130, 180.

(verosimilmente di tutti e quattro i libri), ossia nell'*Ordinatio* di Reading, oramai divenuto maestro. Lo stadio, cristallizzato in F, é abbastanza tardo, ma ancora mancante dell'ultima mano. Tale mancanza é dimostrata dai rimandi approssimativi, che si riferiscono ai temi trattati, senza esplicitare i titoli ed il numero delle questioni interessate. Ad esempio, si tenga conto dei rimandi alla sesta-settima questione prologale *de subalternatione*<sup>50</sup>, all'ottava *de subiecto theologico*<sup>51</sup>. Naturalmente, vi sono frequenti rimandi interni alle questioni precedenti<sup>52</sup> o seguenti<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Henricus de Harclay, *Quaestiones ordinariae*, ed. M. G. HENNINGER, Oxford 2006.

<sup>51</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 4, fol. 13r: «Ad tertium principale, quando dicitur quod, quando subiectum unius est sub subiecto alterius scintiae, illa subalternatur illi, dico quod ista est falsa, sicut patebit in quaestione de subalternatione».

<sup>52</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 4, fol. 13r: «Utrum autem de subiecto oportet praecognoscere ante scientiam quid rei sive definitionis subiecti et non tantum quid nominis, dicitur in quaestione de subiecto theologico».

<sup>53</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, art. 3, fol. 22r: «Aliter tamen potest dici, quia non videtur species requiri ad repraesentandum obiectum, formaliter loquendo, nisi forte active, sicut patet quaestione 1; sed ideo requiritur, ut tenet cognitionem, quam non potest facere, videtur alia species respectu talis cognitionis natura perfecte de Deo»; *Ibidem*, par. 2.10, n. 19: «Comparando autem istas duas cognitiones ad Deum, a quo supernaturaliter possunt causari, dico quod intuitiva, sicut et abstractiva, potest causari in intellectu a Deo de re nec praesente nec existente. Et etiam abstractiva potest causari a Deo absque re vel specie rei existente, ut dictum est prima quaestione»; *Ibidem*, q. 5, fol. 63r; q. 7, fol. 98r, 135v; q. 6, n. 8-14; 105: «Aliter, tertio potest dici quod, ex hoc quod theologus declarat aliquem articulum, qualiter debeat intelligi, non sequitur quod probet illum articulum, quia, ex hoc quod probat memoriam esse principium gignendi verbum in divinis, non probat praecise esse ibi personam genitam, sed supponens ex fide ibi esse personam genitam, ostendit, quomodo potest esse genita a memoria; et haec est alia veritas aliquo modo a veritate primae, quae est articulus, ut patet quaestione praecedente»; *Ibidem*, n. 21-25; 105: «Ad quartum dico quod theologia est, qua fides nutritur et defenditur. Et per illam eodem modo possunt defendi principia sicut alia, quae descendunt ex principiis, cum tamen principia, quam alia sint aequalis certitudinis, quia aequaliter eis adhaeretur per fidem et propter auctoritatem dicentis, ut dictum est quaestione praecedente»; *Ibidem*, n. 26-30; 105: «Ad ultimum patet per idem, quia de principiis fidei possumus reddere rationem aliqualem sicut et de conclusionibus uno modo ostendendo, quomodo non repugnant aliis in Scriptura, alia modo declarando per manuductiones et exempla, illa, quae credimus esse vera, sicut etiam isti concedunt quaestione praecedente»; *Ibidem*, q. 7, n. 1-4; 124: «Item, sicut dictum est in quaestione praecedente, impossibile est easdem veritates pertinere per se ad scientiam subalternantem et subalternatam. Si autem idem esset consideratum a subalternante et subalternata, sicut iste dicit, hoc esset falsum»; *Ibidem*, n. 31-9; 128-129: «A parte scientis possit poni subalternatio, quia illud, quod aliquis cognoscit scientifice tamquam conclusum, alius credit tamquam principium ab eo suppositum, et isto modo dicunt aliqui theologiam nostram subalternari theologiae beatorum. Sed iste modus improbatum est quaestione praecedente. Haec enim subalternatio non est scientiae ad scientiam, sed opinionis ad scientiam. Haec conclusio, quod theologia subalternat sibi practicas scientias, potest probari.

### 3. La struttura del commento

Il Prologo si apre con un *quia*, che introduce una frase causale sospesa in quanto essa non è seguita da alcuna principale. Tale causale serve all'autore per manifestare le linee programmatiche che sottendono la cognizione dell'ultimo fine, la cui coincidenza con Dio è indagata nella reale ottava questione prologale.

Appoggiandosi su una citazione agostiniana, l'autore esprime la necessità di riferirsi all'autorità delle Sacre Scritture, per affrontare la materia da trattare<sup>54</sup>.

---

Nam I Ethicorum vult Philosophus quod scientiae practicae sunt sub aliis, quorum fines sunt sub finibus et ordinantur ibi fines illorum. Sed omnis finis cuiuscumque scientiae practicae moralis ordinatur per se ad finem theologiae, sicut patet secundum Commentatorem I Ethicorum capitulo 1 parte etc.»; *Ibidem*, q. 9, fol. 115r-144v; *Ibidem*, q. 10, n. 20-27; 154: «Ad argumentum quo probat propositum, dico quod ad scientiam unam ordine et genere requiritur unitas subiecti et ordo conclusionum ad invicem et mediorum ad subiectum, sicut dictum est in alia quaestione, quia demonstratio est ex immediatis et principia sumuntur in quadam unificatione ad subiectum, secundum Lincolniensem. Patet prius. Tamen constat quod sint plures habitus partiales, ex quibus non potest esse aliquis unus habitus nisi genere vel ordine et sic vocando unitatem totalitatis, non est nisi opinio Doctoris Subtilis»; *Ibidem*, n. 5-7; 156: «Ad tertium concedo quod alia scientia est, quae generat ex principiis alterius et alterius rationis, quia oportet principia habere propinquitatem cum subiecto, ut dictum est in alia quaestione»; *Ibidem*, n. 25-29; 159: «Praeterea, aliae scientiae, quae non possunt adquiri propter quid a nobis, possent habere modum declarativum, et tamen esset scientia theologiae, nec pars eius, quod etiam additur de modo declarativo theologiae, non adhaesivo dictum est prius in quaestione»; *Ibidem*, n. 24-29; 167: «Et si dicas, quando de eodem subiecto alicuius scientiae probantur passiones communes et propriae, illae conclusiones spectant ad eandem scientiam. Contra: sicut dictum est prius quaestione prima de subalternatione, quando praedicatum commune probatur universaliter de aliquo subiecto, cui primo inest, descendo sub illo subiecto respectu eiusdem praedicati, non est alia scientia, sed eadem sicut modo loquimur»; *Ibidem*, n. 29-1; 167-168: «Ergo, cum quando unum vel bonum probatur de ente universaliter sumpto, potest quodlibet inferius ente, quod est subiectum alicuius alterius scientiae particularis accipi sub ente et concludi eadem passio communis entis de illo subiecto inferiori, sequitur quod illa conclusio, in qua praedicatur passio communis entis et de subiecto scientiae inferioris pertinet ad metaphysicam, et per te ad eandem scientiam pertinet conclusio, quae praedicat de aliquo subiecto propriam passionem illi subiecto et passionem communem sibi et aliis»; *Ibidem*, n. 22-25; 169: «Contra illud, quod additur quod etiam theologia includit scientiam evidentem multarum veritatum naturaliter scibillum. Patet quod nulla talis veritas est mere theologica, sicut dictum est quaestione prima et quaestione sequenti»; *Ibidem*, dist. 2, q. 2, par. 10.22; 158: «Ad secundum dico Deum esse non est notum, sicut patuit quaestione praecedente et, quamvis esset per se notum, posset adhuc forte esse demonstrabile, sicut ibi patuit»; *Ibidem*, par. 10.41; 159: «Ad ista potest patere ex dictis in Prologo quaestione 9. Arguo tamen breviter primo contra conclusionem istorum et secundo respondeo ad argumenta. Arguo ergo, sicut Doctor Subtilis arguit. Si Deum esse probaretur in physica et non posset probari in metaphysica, sed esset ibi subiectum, physica esset prior metaphysica; sed hoc est falsum».

<sup>54</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, fol. 1v: «Secunda conditio intrinseca scientiae, ut in se consideratur, est quod sit conditio evidens - nec est idem cognitionem esse certam et esse evidentem, tum

Preceduto da un *ideo* di conferma, un *quaero* segnala l'intenzione dell'autore di trattare della cognizione dell'ultimo fine, che il numerale ordinario all'ablativo pone come primo blocco tematico del prologo. L'esame di tale blocco è ripartito in quattro *quaestiones* o interrogativi principali. Annunciati in numero di tre<sup>55</sup>, tali interrogativi divengono immediatamente quattro:

- *Primo utrum de humanis actibus tamquam de subiecto primo possit haberi aliqua scientia proprie dicta;*
- *Secundo, supposito quod sic, quaeram utrum talis cognitione propria scientia possit haberi ab intellectu viatoris*
- *Tertio, utrum Sacra Scriptura, ut credita et habita a viatore sit proprie scientia viatori;*

---

quia certus est fidelis de articulis fidei, de quibus tamen non habet evidentem cognitionem, tum quia aliquis, videns miracula facta a Christo, potuit certitudinaliter scire ipsum esse bonum et veritatem; et per consequens audiens eum, dicentem Deum esse trinum vel mortuos resurrecturos, potuit esse certus de utraque veritate. Sed talis sic certus non haberet cognitionem evidentem de talibus veritatibus dictis a Christo; et, hoc loquendo de evidentia intrinseca, sequente ex rationibus terminorum, quamvis possit habere evidentiam quasi extrinsecam, de qua distinctione evidenter patebit quaestione 3 sequente»; *Ibidem*, art. 3, fol. 11r: «Exemplum: conceptus quidditativus Dei est conceptus absolutus de Deo; tamen vere dicitur quod creaturae conceptus aut creatum non est conceptus absolutus, sed relativus; et ita non est conceptus quidditativus Dei, sed extra conceptum Dei quidditativum; non tamen creativus dicit aliud realiter a Deo, ut etiam aliud formaliter in re, quia non aliud absolutum patet, nec ita in re, quia nullus est respectus realis vel in re Dei ad creaturam secundum d o c t o r e s; sed de hac materia, qualiter passio se habet ad subiectum, in igne dicitur quaestione sequente»; *Ibidem*, q. 2, art. 1, par. D 3, n. 6: «Et ideo, quando intellectus intelligit principium et non conclusionem, veritas principii habet esse obiectivum in ipsa intellectione, quia est respectu illius principii, et cum veritate conclusionis; non habet esse obiectivum in ipsa intellectione, quia non est alia intentio in intellectu respectu eius; vel autem habet esse obiectivum nisi per hoc, quod aliquid habet esse, in quo salvatur, sicut patebit quaestione sequente, loquendo de veritate conclusionis»; *Ibidem*, Prologus, q. 5, fol. 60-83: «[...] utrum omne proprie scibile de Deo tamquam de subiecto scientiae primo possit intellectus hominis viatoris ex puris naturalibus scientificè cognoscere et scientiam de tali acquirere»; *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 32-2; 114-115: «Ad ultimum patet quod, quando de eadem veritate habetur scientia propter quid et scientia quia, illae scientiae non sunt proprie se habentes sicut subalternans et subalternata. Sed plus requiritur, ut dictum est secundum Lincolniensem, licet aliquo modo posset dici improprie scientia una subalternata alii isto modo, et etiam aliis modis diversis, ut patebit quaestione sequente»; *Ibidem*, Prologus, q. 10, n. 6-11; 169: «Contra aliud, quod additur de theologia, quod potest accipi pro fide infusa etc., patet quod istud est insufficienter dictum. Quia, quamvis theologia nostra non esset nisi fides infusa vel acquisita, quod improbatum est in alia quaestione praecedente, quaestio tamen habet difficultatem de theologia in se, ut est in se scientia, quidquid sit de unitate fidei; et de hoc nihil dicitur».

<sup>55</sup> *Ibidem*, Prologus, fol. 1r: «Quia, secundum Augustinum 6 Confessionum VI capitulo 5, ad inveniendam liquidam veritatem, opus erit nobis auctoritas sacrarum scripturarum, in quibus tractatur specialiter de cognitione ultimi finis».

- *Quarto, utrum viator possit ex puris naturalibus acquirere scientiam omnem possibilem de ultimo fine tamquam de primo subiecto.*

È evidente che nè lo schema tripartito nè quello quadripartito sono rispettati a causa dell'inserzione di una seconda questione prologale tra la prima e la seconda dello schema quadripartito. Posta la precedenza della prima questione dello schema quadripartito, l'autore avverte l'esigenza di occuparsi della distinzione reale tra ciò che si può sapere propriamente rispetto ad un *subiectum* e quest'ultimo. Questo tema è introdotto da un *quaero* - come il primo - e da un *secundo*, evidenziando la sua corretta collocazione<sup>56</sup>. L'*incipit* della seconda questione prologale è preceduto dalla lettera d'attesa q, priva del numero d'ordine. Su di essa sarebbe stata miniata la capitale rubricata, che non esiste.

L'inserzione della seconda questione prologale produce la retrocessione della seconda questione dello schema quadripartito dalla seconda alla terza posizione, che viene registrata nel relativo *incipit*, stilisticamente differente in quanto introdotto da un impersonale *quaeritur tertio*. Tale *quaeritur* annuncia una specificazione dell'interrogativo, che si sposta dalle Sacre Scritture alla scienza dei teologi<sup>57</sup>. La retrocessione si ripercuote a catena su tutte le altre questioni prologali, cosichè l'ordine reale risulta il seguente:

- 1) *Utrum de humanis actibus tamquam de subiecto primo possit haberi aliqua scientia proprie dicta.*
- 2) *Utrum scibile proprie de aliquo subiecto scientiae distinguatur realiter a subiecto.*
- 3) *Utrum de ultimo fine extrinseco humanorum actuum possit viator habere scientiam proprie dictam.*
- 4) *Utrum Sacra Scriptura, ut credita et habita a viatore sit propria scientia viatori.*
- 5) *Utrum viator possit ex puris naturalibus acquirere scientiam omnem possibilem de ultimo fine tamquam de primo subiecto.*

Inoltre, si constatano anomalie della fascicolazione in prossimità della terza questione prologale, improvvisi cambi di mano, difetti nella struttura argomentativa

<sup>56</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1, fol. 1r: «Ideo quaero primo de ista cognitione et scriptura tria secundum ordinem».

<sup>57</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2, fol. 13r: «Quaero secundo ad evidentiam praedictorum utrum scibile proprie de aliquo subiecto scientiae distinguatur realiter a subiecto».

e un progressivo ampliamento delle fonti, dichiarate nelle annotazioni marginali con il procedere del commento.

#### 4. I difetti strutturali

Se si confrontano le motivazioni 2-5 con la prima e la seconda serie delle contro-argomentazioni 2-5 del terzo articolo della prima questione prologale, si notano alcune sfasature. Nella figura 6 si riportano gli schemi argomentativi delle tre serie considerate.

Si riscontrano due difetti strutturali nella scansione delle motivazioni e dei relativi contro-argomenti di primo livello. Tali difetti sono lo scambio tra la seconda e la terza motivazione e l'assenza della quarta motivazione. La seconda serie di contro-argomentazioni sembra prendere atto di tali difetti, ristabilendo la corretta corrispondenza tra le prime due motivazioni e le prime due contro-argomentazioni ed omettendo la quarta motivazione assente. La quinta motivazione è considerata come *quartum argumentum*.

Per comodità di discorso, rispettando l'ordine dei contro-argomenti di primo livello, che appare maggiormente fedele al piano della questione, si denoterà la seconda motivazione con  $M_2$ , la terza con  $M_3$  e la quinta con  $M_5$  e di conseguenza s'indicherà il secondo contro-argomento con  $-M_2$ , il terzo contro-argomento con  $-M_3$ , il quarto con  $-M_4$  e il quinto contro-argomento con  $-M_5$ .

$M_2$ , attinente all'impossibilità di concludere la passione a riguardo di Dio in quanto soggetto della scienza,  $M_3$ , inerente all'impossibilità ed alla causazione di Dio in quanto soggetto della scienza, ed  $M_5$ , concernente l'illimitatezza di Dio in quanto soggetto della scienza, si mostrano abbastanza scarni, dal momento che  $M_2$  è corroborato da una sola prova della minore e  $M_2$  ed  $M_5$  non ne presentano alcuna. Invece, sebbene  $-M_5$  sia ridotto,  $-M_2$  e soprattutto  $-M_3$  risultano fortemente articolati, dotati delle prove della maggiore e della minore e di parecchie autorità aristoteliche. Tutte le contro-argomentazioni di primo livello contengono un'istanza in dialogo diretto.

Dal confronto sinottico delle quattro ragioni del secondo articolo e delle rispettive contro-argomentazioni del terzo articolo risulta evidente che anche in questo caso si verificano delle sfasature. Infatti, si dà una perfetta corrispondenza soltanto tra la prima ragione e la prima controargomentazione. Invece, la seconda ragione sembra saltata, per passare direttamente alla terza, che è reputata come ultima in base alla seconda contro-argomentazione. Tuttavia, la terza contro-argomentazione si riferisce ad un'altra ultima ragione, ossia alla quarta. Le ragioni - tranne la prima - non includono le prove della maggiore e della minore,



ampiamente utilizzate nelle motivazioni, ma molte opinioni, che si ripercuotono sulle contro-argomentazioni, ricche di personali prese di posizione e di esempi.

La situazione migliora leggermente nelle questioni seguenti, sebbene alcune sfasature si ripresentano. Ad esempio, nella quinta questione prologale, v'è una divergenza a proposito della discussione dell'opinione di Pietro Aureolo sul soggetto della scienza. Il secondo argomento aureoliano è enumerato come primo da Reading; poi segue il terzo argomento, che ristabilisce l'ordine corretto fino alla fine della discussione.

Tutte queste divergenze potrebbero confermare una sequenza di rimaneggiamenti ancora in corso e/o l'assenza dell'ultima mano.

### 5. Le annotazioni marginali

Secondo Damasius Trapp, la scarsità o l'assenza delle annotazioni marginali nei manoscritti trecenteschi sarebbe dovuta alla noia o alla disattenzione dello scriba, che trascurava o si rifiutava di trascrivere le annotazioni marginali dall'originale a sua disposizione<sup>58</sup>. Tuttavia nel corso del secolo XIV si assiste ad una significativa evoluzione. Inizialmente, l'anonimità del *quidam* o degli *aliqui* nel testo s'accompagna con il nome dell'autore dell'*opinio* o con uno scarno riferimento testuale nel margine. Ma questo sistema non permette d'inserire molte annotazioni marginali, che, secondo i criteri estetici dell'epoca, avrebbero stonato in un testimone solenne, compromettendo i margini larghi e bianchi. Per conciliare i criteri estetici con l'esattezza delle citazioni in progressivo aumento, gli scribi inventano una nuova tecnica, inserendo il riferimento citazionale con diverso inchiostro in un rettangolo bianco, debitamente predisposto. Il rettangolo si trova tra le due colonne ed è ricavato dall'abbreviazione di due o tre righe del testo. Ma, questo sistema può comportare seri inconvenienti nelle copie stemmaticamente inferiori, se si adopera sempre un unico inchiostro. Con il progredire del processo di copia, si possono inserire i rettangoli citazionali nel testo o lasciarli bianchi. Infine, nella fase di revisione Giovanni Hiltalingen di Basilea sostituirà il *quidam* con una precisa citazione, comprendente anche i capitoli dell'opera, direttamente nel testo<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, fol. 19r: «Quaeritur tertio, utrum de ultimo fine extrinseco humanorum actuum possit viator haberi scientiam proprie dictam».

<sup>59</sup> D. TRAPP, «Le note marginali nei manoscritti e nelle edizioni», in *Filosofi e teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'Università medievale*, ed. L. BIANCHI - E. RANDI, Bergamo 1989, p. 169.

Evidentemente, F può essere collocato all'inizio di questa evoluzione. Le annotazioni marginali, che segnalano le *auctoritates* o le *opiniones*, sono rare nelle prime questioni; esse contengono solo il nome dell'autore, senza quello dell'opera e tantomeno il numero del capitolo; si riferiscono esclusivamente ad *auctoritates*, consolidate nella tradizione speculativa dell'epoca, piuttosto che ad *opiniones* di recente formulazione. Ciò non significa che il testo corrispondente non sia privo di *opiniones* (che di fatto ricorrono nel testo sotto la forma anonima di *quidam* o *aliqui*), ma piuttosto che lo scriba, che verga sia il testo che le annotazioni, non riconosce o non ritiene importante segnalare l'attribuzione delle *opiniones*.

A partire dalla sesta questione prologale le annotazioni marginali aumentano e si moltiplicano progressivamente, comprendendo nelle prime distinzioni anche parecchi autori parigini ed oxoniensi, come Guglielmo di Nottingham, Roberto di Cowton, Riccardo di Conington (il cui commento sentenziario è giudicato perduto), Martino e Guglielmo di Alnwick, Pietro e Tommaso di Sutton, Riccardo di Drayton (il cui commento sentenziario non sopravvive), Giovanni di Thornton (di cui il commento sentenziario non si trova), Tommaso di Wylton, nonché naturalmente i più famosi Duns Scoto, Pietro Aureolo e Guglielmo d'Ockham. Questo incremento può essere spiegato 1) con un cambio di mano o di copista, più attento o meglio informato sul quadro dottrinale della sua epoca, o 2) con una più ampia o più diretta conoscenza, che Reading ha acquisito all'interno o al di fuori di Oxford. Invece, le ultime distinzioni sono contrassegnate da un brusco calo delle *opiniones* citate in margine, che comunque rimandano agli autori più frequentati da Reading lungo l'intero commento. Ecco una tabella comparativa (Figura 7).

Vale la pena di soffermarsi su due fonti che Reading tiene costantemente presenti, ossia Scoto ed Ockham. Il rapporto tra Reading e Scoto è stato esaminato altrove e qui si presentano alcune conclusioni<sup>60</sup>.

In sostanza, Reading non conosce solo il *corpus* delle opere di Scoto, che per lui consiste in un commento oxoniense, uno parigino, le *Quaestiones in Metaphysicam* ed il *Quodlibet*, ma anche un *Tractatus de cognitione intuitiva* (non meglio identificato), i *dicta*, ossia le discussioni orali, che Scoto avrebbe comunicato personalmente a Reading, gli *scripta extra posita*, ossia le annotazioni autografe, che Scoto avrebbe apposto in margine soprattutto al Prologo ed alla seconda questione della terza distinzione, i *cancellata* ed i *vacat*, che l'ultimo Scoto avrebbe vergato sulla versione definitiva dell'*Ordinatio*. Da Scoto Reading

<sup>60</sup> F. FIORENTINO, «Reading e Scoto», *Quaestio*, 8 (2008), pp. 177-199

attinge costantemente le fondamenta del suo pensiero e discute le confutazioni soprattutto di Aureolo ed Ockham a Scoto.

Tuttavia, ciò che Reading conosce di Scoto non è costante, ma subisce una evoluzione significativa. Analizzando questa evoluzione in modo razionale, si osserva che, mentre nelle prime tre questioni prologali i concetti scotiani sono adoperati in modo criptico – come talvolta fa Cowton<sup>61</sup> – o sotto le spoglie di «Ioannes» – come Ockham talvolta appella Scoto –, a partire dalla quarta e dalla quinta questione Scoto anche sotto le spoglie di Dottore Sottile è esplicitamente citato nel testo dalla *Lectura*, dalla *Reportatio*, dalle *Additiones*, dal *Quodlibet* e dalle *Quaestiones in Metaphisicam*, nonché dai *dicta*, dai *cancellata* e dagli *scripta extra ex manu sua*. La terza questione della terza distinzione aggiunge il *Tractatus de cognitione intuitiva*. La seconda questione della quarta distinzione è caratterizzata dal prosieguo dei *dicta ex ore suo*. La prima questione del *Quodlibet* intreccia il *cancellatum ex manu sua* e il *dictum ab ore suo*. La quinta questione fa esplicito riferimento alla *notula*, ossia da una cedula di revisione dell'*Ordinatio*. Nella *Quaestio de conceptu* si affaccia il *Quodlibet* di Scoto e ricompare la *notula*.

Dunque, Reading sembra passare da una prima fase, in cui Scoto echeggia senza essere citato apertamente, ad una piena affermazione dello scotismo, che comincia a partire dalla quarta questione prologale. Tale scotismo si compie nell'ultima opera teologica readinghiana, ossia il *Quodlibet*; esso poteva essere redatto solo dal maestro affermato, ossia nel 1321-1322 nel caso di Reading.

## 6. Reading ed Ockham

È noto che Ockham passa dalla teoria del *factum, habens esse obiective in anima*<sup>62</sup>, all'assunzione e poi alla determinazione della teoria dell'*actus, habens*

<sup>61</sup> LONGPRÉ, «Jean de Reading e il B. Duns Scoto», art. cit., pp. 1-10; PERCAN, *Teologia come scienza pratica secondo Giovanni di Reading*, cit., 10\*-12\*; COURTENAY, *Schools and Scholars*, cit., p. 188.

<sup>62</sup> Roberto di Cowton nega apertamente la teoria scotiana sulla *notitia abstractiva viatoris de Deo*; cf. ROBERTUS COWTON, *In Sent.*, I, Prologus, q. 2, ed. H. THEISSING, in *Glaube und Theologie bei Robert Cowton*, (BGPMA 4/2-3) Münster 1970, n. 7-19; 266. Tuttavia Cowton adopera parecchie teorie scotiane, ad esempio sulla definizione e le condizioni della scienza, sulla *continentia* virtuale della proprietà nel soggetto e sull'infinità come *ratio* della deità, che è il soggetto della *theologia nostra*; cf. Robertus Cowton, *In Sent.*, I, Prologus, q. 2, ed. Theissing, n. 19; 258, I; n. 11; 263; *In Sent.*, I, Prologus, q. 2, 267, n. 38-2; 267-268, ; *In Sent.*, I, Prologus, q. 2, art. 2, n. 15-26; 271; *In Sent.*, I, Prologus, q. 5, n. 28-12; 287-291; *In Sent.*, I, Prologus, q. 6, n. 15-17; 301; n. 10-32; 300.

*esse subiective in anima*<sup>63</sup>. Questo mutamento speculativo é colto anche da Adamo di Wodeham ad avviso di Gedeon Gal<sup>64</sup>.

É noto che é stata avanzata una possibile influenza di Enrico di Harclay sulla prima teoria ockhamiana del concetto come *factum*<sup>65</sup>. Ockham non cita il *Doctor Clarus et Pespiciuus*; tuttavia Ockham non é particolarmente prodigo di citazioni in assoluto. É stata avanzata anche una possibile influenza di Guglielmo di Alnwick a proposito della teoria scotista della natura comune e contratta dalle differenze specifiche<sup>66</sup>, che moltiplicano la natura negli individui<sup>67</sup>. Ockham cita rispettosamente la stessa teoria di Scoto<sup>68</sup>.

Tuttavia, nella prima questione prologale Ockham, discutendo la *notitia intuitiva de re non existente de potentia absoluta Dei*<sup>69</sup>, distingue *secundum unam*

<sup>63</sup> Guillelmus de Ockham, *Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis*, ed. A. GAMBATESE - S. F. BROWN, in *Opera philosophica*, New York 1978, Prooemium, 7, n. 8-11; II, 359; *In Sent.* I d. 2 q. 8; n. 20-21; (ed. St. Bonaventure) II, 273; *In Peri hermeneias* I, 7, n. 20-23; II, 360; *In Sent.* I d. 2 q. 8, n. 20-23; II, 279; 7, n. 13-13; II, 359-360.

<sup>64</sup> Ockham difende la teoria dell'atto in parecchi luoghi; cf. Idem, *In Sent.* II q. 8, n. 2-29; II, 289-292; *In Peri hermeneias*, Prooemium q. 6, n. 1-206; II, 351-358; q. 9, n. 1-169; II, 363-369; *Summa logicae*, ed. Ph. BOEHNER, G. GAL, S. BROWN, in *Guillelmi de Ockham Opera philosophica*, New York 1974, I, 3, n. 17-69; I, 42-43; *Quodlibet* III, in *Quodlibeta septem*, ed. J. WEY, in *Guillelmi de Ockham Opera theologica*, New York 1980 q. 4, n. 1-134; IX, 35-220; n. 65-127; IX, 472-474; *Brevis Summa libri Physicorum, Summula philosophiae naturalis et Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, ed. S. F. BROWN, in *Opera philosophica*, q. 1-7, n. 4-22; VI, 397-412.

<sup>65</sup> GAL, *Introductio*, in *Guillelmi de Ockham Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, 25\*-26\*: «Et tamen hanc ultimam opinionem in redactione completa Ordinationis velut probabilem proponit et multis argumentis fulgit. Quod Inceptor de hac re opinionem suam mutaverit, testatur abbreviator (num Adam de Wodeham?) Reportationis, quae asservatur in codice Olomucensi. Iste enim, ubi mentionem facit de ficto in esse obiectivo, notat in margine: Ita sensit quando legit, sed post mutavit hanc opinionem de ficto. Praeterea, Ph. Boehner non dubitavit quin reportationem librorum II-IV praecessit reportatio (nunc deperdita) libri primi et quandocumque Ockham in libris II-IV remittit lectores ad primum librum, intendit significare istam reportationem, non autem ordinationem. Quod omnes illi loci ab autore indicati inveniri possint in Ordinatione, non est mirandum, quia Ordinatio non est aliud nisi ipsamet reportatio elaborata, retractata et ampliata».

<sup>66</sup> Henricus de Harclay, «Quaestio de significato conceptus universalis», ed. G. GAL, *Franciscan Studies*, 31 (1971) 178-234; «Quaestiones disputatae de ideis divinis», ed. B. A. MAURER, *Medieval Studies*, 23 (1961) 166-172. Doctrina similis affirmabatur a Scoto, in *Metaphysicam* VII q. 18, n. 16-24; II, 341-344.

<sup>67</sup> Ockham, *In Sent.* I d. 2 q. 5, n. 1-7; II, 154, nota 1.

<sup>68</sup> *Ibidem*, d. 2 q. 5, n. 8-22; II, 154.

<sup>69</sup> *Ibidem*, d. 2 q. 6, n. 1-21; II, 161; n. 8-20; II, 170-171; Scotus, *Ordinatio II*, d. 3 pars 1 q. 2-6, n. 15-19; VII, 410-494; q. 6, n. 18-9; VII, 483-484, quotatus ab Ockham, *In Sent.* I d. 2 q. 6, n. 18-2; II, 161-163; cf. M. McCord ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame (Indiana) 1987, I, 46.

*opinionem* in Dio tra i predicabili, che hanno l'essere vero, extramentale, e quelli che hanno l'*esse obiectivum*, ossia che esistono in quanto oggetti della mente. I predicabili della seconda classe possono essere assoluti o connotativi, vale a dire *respectivi*<sup>70</sup>. Gli editori critici hanno rinviato decisamente all'*opinio Radingiae*.

Nella nona questione prologale Ockham scinde più chiaramente gli *aliqui*, favorevoli ai *concepti respectivi*, dagli *alii*, propensi ai *concepti connotativi*<sup>71</sup>. Mentre anche Aureolo nella terza risposta *ad quinta obiecta* della quinta questione prologale del suo *Scriptum* pone in Dio *plures conceptus non intrinseci, sed connotativi*<sup>72</sup>, l'*una opinio* é attribuibile a Reading, che nella sua seconda questione prologale parteggia per l'identità reale tra il *subiectum* e la *passio*<sup>73</sup> e a proposito del suo terzo tipo di distinzione, quella *secundum rationes intentionales* precisa che rispetto a Dio possono darsi concetti reali, denominativi e rispettivi<sup>74</sup>. Reading riconosce la bipartizione ockhamiana dei predicabili e contro-argomenta che, se il predicabile fosse riconducibile ad una *res*, il concetto corrispondente dovrebbe sussistere, anche quando non lo intendo in atto<sup>75</sup>. Il secondo caso<sup>76</sup>, enumerato nuovamente come primo, é sbrigativamente trattato, negando l'identificazione

<sup>70</sup> Ph. BOEHNER, «The Text Tradition of Ockham's Ordinatio», *The New Scholasticism*, 14 (1942) 224-240; *Collected Articles on Ockham*, ed. E. BUYTAERT, New York 1958, pp. 103-107; F. CORVINO, «Sette questioni inedite di Occam sul concetto», *Rivista critica di storia della filosofia*, 10 (1955) 265-288.

<sup>71</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 1 art. 5, n. 10-22; I, 49.

<sup>72</sup> Idem, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 22-19; I, 244-245.

<sup>73</sup> Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, ed. E. M. BUYTAERT, New York 1953-1956, Proemium q. 5, n. 46-50; I, 328: *Ad tertium dicendum quod de Deo possunt esse plures conceptus, non quidem intrinseci, sed connotativi*; cf. Averroes, *Metaphisica*, ed. Venetiis 1560, XII, 29; VIII, 147va.

<sup>74</sup> Radingia, *In Sent.* I, ms. F, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 17r: «Dico ergo quantum ad istum, articulum quod subiectum potest esse sine omni passione realiter distincta ab eo et omne prius natura sine posteriori realiter distincto; Ibidem, fol. 17v: Sic ergo dico quantum ad primum articulum quaestionis quod passio, quae necessario et simpliciter inest a subiecto, non est alia res a subiecto, quia, si sic, cum posterior esset subiecto secundum naturam, posset esse subiectum sine illa passione, ut probatum est. Ista identitas includit notabiles aspectus theologicos. Verbi gratia, ammissio identitatis realis significat permettere coincidentiam substantialem inter essentiam divinam et personas trinitarias»; cf. *Ibidem*, fol. 10r.

<sup>75</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 2, fol. 17v: «Tertio modo posset poni aliquid proprie scibile de aliquo subiecto, a quo non distingueretur realiter nec formaliter nec etiam per intellectum, facientem sicut facit relationes rationis et rationes intentionales, [...] licet posset sic imaginari essentia divina vel aliqua alia res, quantum est ex se nata esse causare in intellectu proportionato conceptum suum quidditativum, utpote conceptum deitatis, eadem in essentia nata est causare in intellectu conceptum alium denominativum et respectivum a creaturam ut conceptum primitatis seu primi entis et conceptum creativum, quia conceptus non sunt quidditativi nec per se primo modo

reale tra l'essere conosciuto e la cognizione<sup>77</sup>. Reading si propone di provare in seguito un quarto caso, non esplicitato, che egli crede essere vero<sup>78</sup>.

Sia Reading che Ockham si occupano della distinzione formale scotista<sup>79</sup> nei rispettivi commenti sentenziari *ad evidentiam praedictorum*, ossia della conoscenza, che Dio ha, e di quella, che si può avere su Dio<sup>80</sup>. La natura dei *praedicta* emerge dall'argomentazione in *oppositum* di Reading<sup>81</sup> e di Ockham<sup>82</sup>.

Nella seconda questione Reading scandisce il suo progetto in tre articoli, di cui il primo é dedicato all'identità reale tra il soggetto e la proprietà, che si riferisce ad esso. Il secondo articolo, assunta la posizione contraria, insiste sul modo, in cui la proprietà, realmente identica con il soggetto, possa essere scien-

---

dicendi de Deo, cum sint respectivi ad extra creativum. Ergo vel primum vel omnipotens dictum de Deo non dicitur per se primo modo et ita non est praedicatum essenziale, sed secundo modo per se, quia necessario inest et natum est praedicari et ita est proprie praedicatum creativum. [...] Sic ergo potest poni quod de eadem formalitate potest haberi conceptus realis, denominativus et respectivus, non quidditativus, quia tamen sibi necessario convenit et virtute eius nata exprimi illa eadem res et formalitas eadem secundum conceptum quidditativum habet rationem subiecti et eadem omnino in re secundum conceptum denominativum et respectivum habet rationem passionis respectu Dei».

<sup>76</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1 art. 3, fol. 7r: «Contra istam rationem arguo, reddendo eam ad oppositum sic: aut conceptus realis alicuius rei est res illa, sive obiectum illud in se et secundum realitatem suam – quod tamen obiectum est cognitum –, aut est obiectum ut cognitum, sive secundum esse cognitum sive secundum esse cognitum.

<sup>77</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1 art. 3, fol. 7r: «Non potest primo modo, quia conceptus realis potest haberi de re; licet illa non habeat esse circa actum, habeat aliquam realitatem et e contrario obiectum sive res illa potest habere esse in actu, licet de illa nulla habeat. Ergo conceptus realis non est et non realiter quod res illa, quae est composita, quia tunc esset conceptus, licet vel cognosceretur vel conciperetur, quia res potest esse, licet illam non intelligam.

<sup>78</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1 art. 3, fol. 7r: «Si detur primum, quod scilicet conceptus realis alicuius obiecti sit obiectum ut cognitum sive secundum esse cognitum, cum esse cognitum vel sit aliud realiter quam ipsa cognitio».

<sup>79</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1 art. 3, fol. 7r: «Quarto, quod credo verum, ut probabo postea».

<sup>80</sup> R. G. WENGERT, «The Development of the Doctrine of the Formal Distinction in the Lectura I of John Duns Scotus», *Monist*, 49 (1965) 571-587; A. BORAK, «De fundamento distinctionis formalis Scotisticae», *Laurentianum*, 6 (1965) 157-181; Cf. T.B. NOONE, «La distinction formelle dans l'école scotiste», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83 (1999) 53-72.

<sup>81</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, fol. 13r: «Quaero secundo ad evidentiam praedictorum utrum scibile proprie de aliquo subiecto scientiae distinguatur realiter a subiecto»; Ockham, *In Sent.* I, Prologus, n. 14-15; I, 129: «Ad evidentiam aliquorum dictorum in praecedenti quaestione quaeram aliquas breves quaestiones».

<sup>82</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, fol. 13r: «Ad oppositum de Deo tamquam de subiecto scientiae potest esse scientia, ut probatum est prius; sed de Deo nihil praedicatur affirmative dictum de eo, distinctum realiter ab eo; ergo non omne scibile de aliquo tamquam de subiecto scientiae distinguitur realiter ab eo».

tificamente conosciuta rispetto a quest'ultimo. Il terzo punto contiene le risposte alle argomentazioni principali<sup>83</sup>. Invece, Ockham trasforma di fatto i due primi articoli (cosiccom'essi compaiono in Reading) nella terza e nella quarta questione del Prologo<sup>84</sup>.

Sia il primo articolo della seconda questione di Reading che la terza questione di Ockham si aprono con l'esposizione di un'opinione altrui, quella di Ockham nel caso di Reading<sup>85</sup> e quella di Reading nel caso di Ockham<sup>86</sup>. Reading riporta quattro prove dell'*opinio Ockham*<sup>87</sup>, seguite dalla *recapitulatio*<sup>88</sup>. Di queste prove solo le prime due si trovano in Ockham nella risposta all'*opinio Radingiae*. Esse si basano su due *auctoritates*, ossia la prima su Aristotele<sup>89</sup>, che differenzia il *proprium* dalla definizione<sup>90</sup>. La seconda verte su Grossatesta<sup>91</sup>, che descrive i due modi dell'*egressio* tra il predicato ed il soggetto<sup>92</sup>. Le altre due prove riguardano il ruolo della definizione formale nella dimostrazione di una proprietà realmente identica al soggetto<sup>93</sup>

<sup>83</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, n. 1-2; I, 130: «Ad oppositum: tunc de Deo non esset scientia proprie dicta».

<sup>84</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, fol. 13v: «Circa istam quaestionem sic est procedendum. Primo videndum est utrum scibile proprie de aliquo tamquam de subiecto scientiae distinguatur realiter ab eo. Secundo, posito quod non, videndum est quomodo idem realiter alicui posset esse proprie scibile de eo. Tertio, est respondendum ad argumenta principalia».

<sup>85</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 3, n. 16-18; I, 129.

<sup>86</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 13v: «Quantum ad primum dicitur quod scibile proprie de aliquo distinguitur realiter ab eo, quia scibile proprie de aliquo se habet ut propria passio respectu illius, cuius est scibile. Passio autem distinguitur realiter ab eo, cuius est passio; ergo etc.»; Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 3, n. 25-6; I, 134-135.

<sup>87</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 4-19; I, 130-131; Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 2, fol. 17v-18r.

<sup>88</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2, fol. 13v: «Maior probatur multipliciter».

<sup>89</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2, fol. 13v: «Dicitur tunc quod passio distinguitur realiter a subiecto».

<sup>90</sup> Aristoteles Latinus, *Topica. Translatio Boethii, fragmentum recensiois alterius et translatio anonyma*, ed. L. MINIO-PALUELLO, adiuv. B. G. Dod, Bruges-Paris 1969, I, 5, 101 b 38 - 39; 102 a 18 - 22.

<sup>91</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, fol. 13v: «Primo sic: I Topicorum dicitur quod definitio et proprium conveniunt in hoc, quod utrumque est convertibile cum subiecto; sed differunt, quia definitio est quidquid est proprium subiectum, passio non; sed, si esset idem realiter cum subiecto, diceret quid eius; ergo etc.», Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 3, n. 6-8; I, 142.

<sup>92</sup> Robertus Lincolniensis, *Commentarius in Posteriorum Analiticorum libros*, ed. Rossi, Firenze 1981, I, p. 4, n. 65-76; 111-112.

<sup>93</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 13v: «Item, secundum Lincolniensem I Posteriorum capitulo de per se: Cum accidens, quod essentialiter et non per accidens egreditur a quidditate subiecti, praedicatur de suo subiecto; est secundus modus dicendi per se [vel] dicendi alterutrum de altero. Ex hoc patet quod passio egreditur a quidditate subiecti tamquam a causa sua; sed idem

e l'impossibilità che il procedimento sillogistico si svolga su cose che sono realmente identiche<sup>94</sup>.

La critica é sviluppata in due fasi. Nella prima - immediatamente dopo l'esposizione delle prove - sono opposte nove argomentazioni - contrarie nelle intenzioni di Reading<sup>95</sup>. Nella seconda fase - dopo la determinazione del secondo articolo - Reading risponde direttamente alle quattro prove. Le due prime risposte concordano con i presupposti epistemologici delle relative argomentazioni<sup>96</sup>, ma fanno appello alla distinzione formale secondo i modi esposti nella determinazione<sup>97</sup>. Tra quest'ultima e le nove argomentazioni Reading pone diciassette argomentazioni, tese a negare la proposizione «prius natura potest esse sine posteriori<sup>98</sup>».

---

non est realiter causa sui ipsius; ergo passio non est idem realiter subiecto suo», Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 3, n. 9-12; I, 142.

<sup>94</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 18v: «Item, definitio formalis non potest demonstrative probari de suo definito, quamvis materialis possit demonstrari per formalem tamquam per medium, ut ait Lincolniensis I Posteriorum in principio; sed, si idem posset scientificè probari de se ipso, definitio formalis posset scientificè probari de definito, cuiusmodi est; ergo etc.».

<sup>95</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 13v: «Item, scientia, ex quo habetur per demonstrationem, est discursiva; sed, ubi est una tantum realitas, non potest esse discursus; ergo etc.».

<sup>96</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 13v: «Contra istam opinionem arguo sic».

<sup>97</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 2, fol. 19r: «Ad primum argumentum opinionis, cum dicitur quod proprium non distinguitur a definitione, nisi quia non dicit quod quid est, concedo quod non dicit quidditatem sub ratione quidditatis vel secundum conceptum quidditativum»; *Ibidem*, fol. 19r: «Ad secundum argumentum Lincolniensis concedo quod aliqua passio egreditur a principiis subiecti et hoc sicut alia res a subiecto, sicut se habet calor respectu ignis secundum subiectum; bene potest esse sine tali passione per potentiam Dei absolutam».

<sup>98</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 2, fol. 19r: «Et quando dicitur 'si non distinguitur realiter', dicit quod quid est, haec propositio est neganda, quia, licet non distinguatur realiter, potest distingui formaliter et esse extra quidditatem illius, cui est idem realiter secundum primum modum iam dictum; vel potest dicere illum respectum rationis iuxta secundum modum praedictum; vel potest dicere conceptum denominativum et relativum iuxta tertium modum. Et nullo istorum trium modorum dicit quod quid est sub conceptu quidditativo»; *Ibidem*, fol. 19r: «Et ideo talis passio non simpliciter necessario inest tali subiecto, licet aptitudo ad talem passionem necessario insit. Aliae autem passionis sunt, quae simpliciter necessario insunt subiecto, et tales passionis, si distinguantur formaliter in re a subiectis, possunt dici egredi a principiis subiectorum, quia ad positionem subiecti ponitur necessario talis passio, posterius tamen natura, et hoc a causante tale subiectum, cum talis passio non causetur realiter a tali subiecto tamquam effectus eius. Accipiendo enim passionem pro relatione rationis, potest aliquo modo egredi a subiecto, quia subiectum vel aliquid, tenens vicem subiecti, exprimit talem conceptum, quamvis in re non correspondeat alia res, quam sit res subiecti».



Lo stesso Ockham risponde alle prime due delle nove argomentazioni. La prima è risolta con l'esegesi del testo aristotelico. «Creativus» in quanto *proprium* e non accidente significa un *quid*, ossia la creatura, che si distingue realmente da Dio e quindi non né è un concetto relativo<sup>99</sup>. La seconda argomentazione è mitigata, ripiegando dalla distinzione reale alla causazione del predicato da parte di qualcosa che è implicato dal soggetto<sup>100</sup>.

Le nove argomentazioni readinghiane sono omesse in F, tranne l'ultima, che serve da conclusione generale in F. In P le prime otto argomentazioni tendono nel loro complesso a dimostrare l'identità reale tra una proprietà ed il suo soggetto, una volta che per assurdo ogni altra fonte di distinzione reale fosse esclusa<sup>101</sup>. La nona argomentazione evidenzia il senso generale del discorso, legando la predicazione per sé e l'identità reale con il principio di non-contraddizione:

*Praeterea, illud, quod scitur necessario inesse alicui subiecto, ita quod oppositum includat contradictionem, est idem realiter cum subiecto illo; sed in demonstratione simpliciter necessaria scitur principium, quod est passio inesse necessario subiecto; ergo talis passio non distinguitur realiter a subiecto*<sup>102</sup>.

Tale passaggio poggia su un principio fondamentale: tutto ciò che inerisce essenzialmente a qualcos'altro, tanto che il suo opposto sia contraddittorio, è realmente identico con ciò a cui inerisce. Ad esempio, si dia una certa proprietà Y, che è predicata del soggetto X. Se tale predicazione è per sé, l'inerenza di Y a X assume un carattere necessario, tale da escludere il contraddittorio, ossia che Y non inerisca ad X o che -Y inerisca ad X. Ma la necessità dell'inerenza implica che X e Y non possono essere realmente distinti, ossia che essi sono realmente identici.

Se la proprietà si distinguesse realmente dal soggetto, quest'ultimo, essendo *naturaliter* precedente alla proprietà, potrebbe essere senza quest'ultima e non si potrebbe *scire* l'inerenza della proprietà al soggetto<sup>103</sup>. Infatti, - per Reading - intanto si può dimostrare scientificamente che la *risibilitas* inerisce all'uomo nella proposizione «homo est risibilis», in quanto la proprietà non è realmente distinta

<sup>99</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 19r: «Ad istam rationem videtur quod ista propositio 'prius natura potest esse sine posteriori absque contradictione' est neganda, si universaliter intelligatur. Hoc patet multipliciter».

<sup>100</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 3, n. 15-22; I, 142.

<sup>101</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 23-7; I, 142-143.

<sup>102</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 1, ms. P, fol. 208rb-vb.

<sup>103</sup> *Ibidem*, ms. F, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 13v.

dal soggetto e non esprime un *absolutum*, ma un *respectus* del soggetto, ossia l'attitudine dell'uomo a ridere, che coincide realmente con l'uomo<sup>104</sup>.

Un apporto decisivo per la soluzione delle argomentazioni è dato dal principio dell'onnipotenza divina e da quello di non-contraddizione. Con il primo sono resi possibili i casi di un corpo senza figura o di due bianchezze non simili<sup>105</sup>. Invece, Ockham non ammette la dissomiglianza di due bianchezze identiche neppure *de potentia absoluta Dei*<sup>106</sup>.

Per il principio di non-contraddizione, uno dei due contraddittori non può coesistere con la relativa *natura*<sup>107</sup>. Ad esempio, posto che «razionale» ed «irrazionale» siano contraddittori, la natura umana non può darsi nè senza «razionale» nè senza «irrazionale»<sup>108</sup>.

Ockham individua nell'intero procedimento argomentativo readinghiano solo due argomentazioni, a cui risponde. La prima sembra fare un affrettato *melange*

<sup>104</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 13v: «Probatio minoris: prius naturaliter aliquid potest esse sine illo absque contradictione et hoc si distinguitur realiter ab illo; ergo, si passio universaliter distinguitur a subiecto realiter, sequitur quod subiectum universaliter potest esse sine sua passione et per consequens talis passio non scitur necessario inesse subiecto suo; ergo est idem sibi realiter. Et ita patet maiori»; *Ibidem*, ms. P, fol. 209ra: «Probatio maioris, quia prius natura patet esse sine posteriori».

<sup>105</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 208va: «Omne absolutum potest habere conceptum absolutum aut distinctum ut actus rationis – quod non convenit, quia risibilitas talis necessario demonstratur de aliquo subiecto –, nec ut actus realis – quia nullus talis potest esse respectu termini non existentis –, aut ut aptitudinalis. Tunc talis non potest esse, nisi respectus rationis vel respectus aptitudinalis vel realis. Et ita non erit aliqua alia res a subiecto. Confirmatur: aptitudo ad ridendum inest homini et non ut primum essenziale, cum dicat respectum formatum vel saltem respectum; ergo inest sibi ut proprium vel ut passio; sed non distinguitur realiter ab homine, ut probabo; ergo etc. Probatio assumpti: non distinguitur ut absolutum ab homine, cum dicat respectum vel conceptum tantum, nec ut relatio realis actualis, quia est respectu termini non existentis. Si autem ut aptitudinalis non est res in actu alia ab homine nec distinguitur ab eo ut res rationis, quia tunc non esset passio realis. Sed hic est dubium, si risibilitas vel aptitudo talis naturae non sit absolutum formaliter nec realiter, relatio in re distincta a subiecto; ergo non distinguitur nec realiter nec formaliter ab homine, quia, cum non sit absolutum in re nec relativo in re, non erit aliquid in re distinctum aliquo modo ab homine in re. Et ita non erit passio realis hominis, quia idem realiter et formaliter non est passio sui ipsius».

<sup>106</sup> *Ibidem*, ms. F, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 14v-15v.

<sup>107</sup> Ockham, *In Sent.* I d. 2 q. 6, n. 1-24, II, 193.

<sup>108</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 15r: «Per hoc ad formam argumenti dico quod prius natura potest esse sine posteriori quocumque, sed non sine omnibus posterioribus simul. Sed, licet natura possit esse sine aliquo posteriori, non tamen potest esse sine posteriori et opposito posterioris, quia unum contradictorium necessario dicitur de quolibet».

delle diciassette argomentazioni readinghiane<sup>109</sup>; invece, la seconda coincide con la prima delle nove argomentazioni, omesse da F<sup>110</sup>.

Quanto alla prima argomentazione ockhamiana, la separazione sovranaturale della proprietà dal soggetto è ricondotta al primo senso ockhamiano di proprietà come ciò che compete al soggetto. Invece, se la proprietà esiste solo nell'intelletto conoscente, essa non si distingue realmente dal soggetto, di cui si predica nel secondo modo della predicazione per sè; ma l'inerenza tra la proprietà ed il soggetto non può essere dimostrata<sup>111</sup>. Ciò che Reading richiede necessariamente per la scienza, ossia l'identità reale tra il soggetto e la proprietà, per Ockham è il maggior ostacolo per la dimostrazione. Il rifiuto di tale identità impedisce ad Ockham di condividere l'utilizzo readinghiano del principio di non-contraddizione, che è discusso<sup>112</sup>.

Aliter potest uterque terminus supponere non pro se, sed pro re; et tunc est minor vera et maior falsa, quia tunc non oportet quod illud, quod praedicatur necessario de aliquo, sit idem realiter nec formaliter<sup>113</sup>.

Questo passaggio è esattamente antagonista rispetto a quello presentato precedentemente. Qui Ockham sottolinea che, allorchè i termini del soggetto e del predicato non si trovano in quella che egli chiama supposizione materiale, ma in supposizione personale, ossia allorchè essi sono presi nella loro mera funzione di significare le *res*<sup>114</sup>, la necessità dell'inerenza della proprietà al soggetto sussiste, ma tra termini che significano cose realmente o formalmente distinte. Perciò, la sostituzione del piano delle *res* a quello dei concetti inficia l'identità reale o formale tra il soggetto e la proprietà.

La seconda argomentazione, che Ockham deduce da Reading, è fallace, perchè scambia un termine connotativo per uno assoluto<sup>115</sup> ed un *aliquid* per

<sup>109</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 1, fol. 15r: «Exemplum: animal potest esse sine rationali, non tamen potest esse sine rationali et non rationali. Eodem modo in proposito natura singularis in genere substantiae dependet ab alio subiecto in subsistendo vel non dependet; si subsistit in se ipso».

<sup>110</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 3, n. 11-1; I, 136-137.

<sup>111</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 14-4; I, 138-139.

<sup>112</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 15-22; I, 133; *Summa logicae* 1, 33-34, n. 27-51; I, 96-98, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ed. E. A. MOODY, in *Opera philosophica*, 5, n. 1-25; II, 85-92.

<sup>113</sup> *Idem*, *In Sent.* I, Prologus, q. 3, n. 9-1; I, 137-138.

<sup>114</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 1-4; I, 138.

<sup>115</sup> C. MARMO, «Scienze di segni: aspetti semantici delle teorie grammaticali e logiche», in *La filosofia nelle università, secoli XIII-XIV*, ed. L. BIANCHI, Firenze 1997, pp. 91-98.

un *quid*<sup>116</sup>. Infatti, la *risibilitas* è intesa da Ockham come un termine astratto e connotativo. Tale termine non significa nulla che sia semplice e reale, ma solo qualcosa che fa ridere. Questo ‘qualcosa’ è nominale, corrisponde a molte cose concrete ed assume lo stesso significato della proposizione, nella quale esso si trova a fungere da predicato<sup>117</sup>. Ad esempio, data la proposizione «Deus est creativus», la *creativitas* non significa un *unum reale*, ma il fatto che qualcosa possa creare qualcos’altro dal nulla<sup>118</sup>.

Le due argomentazioni, alle quali Ockham risponde, non si trovano *sic et simpliciter* in Reading, ma in Ockham, allorchè quest’ultimo riporta l’*una opinio*<sup>119</sup>, ossia quella readinghiana sui tre modi non reali di distinguere le cose. Infatti, la prima argomentazione si trova in apertura all’esposizione dell’opinione<sup>120</sup>, mentre la seconda ne è un’*esemplificazione*<sup>121</sup>.

Più che una trascrizione pedissequa, Ockham di fatto sembra realizzare un’*abbreviatio* relativamente fedele dell’opinione readinghiana (Figura 8).

Reading presenta tre modi, nei quali più entità, che sono realmente identiche, possono differire:

- 1) la distinzione formale *a parte rei*, per cui la proprietà non partecipa della quiddità, ma si riferisce essenzialmente ad essa, come l’unità all’entità e la coloreità alla bianchezza;
- 2) la distinzione *tantum per intellectum*, nella quale è appunto l’intelletto a formare concetti relativi in virtù delle attitudini della quiddità. Ad esempio, l’intelletto, notando che Dio è creativo, forma il concetto relativo della creatività, che diviene una proprietà predicata nel secondo modo per sè di Dio, in quanto ne esprime l’attitudine a creare;
- 3) la distinzione causata dalla cosa stessa.

Mentre la prima distinzione corrisponde a quella formale classica, la seconda sembra coincidere con quella razionale. La terza sembra fondare sia la prima che la seconda. Infatti, in tanto una certa quiddità può essere formalmente distinta ed intanto l’intelletto può formare i concetti relativi, in quanto è la quiddità stessa a

<sup>116</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus. q. 3, n. 7-14; I, 141.

<sup>117</sup> *Ibidem*, Prologus. q. 3, n. 9-14; I, 141.

<sup>118</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 14-13; I, 138-140.

<sup>119</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 23-6; I, 140-141.

<sup>120</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 4-5; I, 130.

<sup>121</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2, n. 5-12; I, 130.

permettere di essere considerata secondo aspetti diversi. Perciò, é la deità stessa ad essere naturalmente tale da causare in un intelletto proporzionato sia il concetto quidditativo della deità, predicato nel primo modo per sè, che quello denominativo o relativo di creatività, predicato nel secondo modo per sè sempre della deità. Dunque, il concetto della proprietà non é generato dall'intelletto, che non ha una funzione puramente attiva; ma sussiste prima di essere sottoposto alle operazioni dell'intelletto, in quanto causato dal soggetto. Ciò che ad Ockham sembra una *res* esistente a livello extramentale e quindi diversa dal soggetto, per Reading ne é un'attitudine naturale, che può anche non esistere attualmente.

Reading riconosce un *dubium* sui due ultimi modi, che subiscono le critiche di Ockham. Esse sono anticipate già dal fatto che ciò che per Reading é dimostrabile, per Ockham é solo predicabile. Infatti, mentre per Reading la distinzione formale o razionale é sufficiente<sup>122</sup>, Ockham intende porre con forza che due cose realmente identiche, che non siano sottoposte alle operazioni intellettuali, sono la stessa cosa secondo il principio dell'indiscernibilità degli identici<sup>123</sup>.

Eliminati i due ultimi modi di Reading, in Ockham non resta che l'identità reale tra il soggetto e la proprietà. Perciò, la proposizione, che contiene il primo e la seconda, non può essere dimostrata in quanto immediata, perchè é tautologica, ossia dice la stessa cosa della stessa cosa<sup>124</sup>. La *risibilitas* é dimostrabile dell'uomo, non perchè sia predicabile essenzialmente dell'uomo come concetto denotativo o relativo, ma perchè significa qualcosa di realmente distinto dall'uomo, ossia l'atto di ridere<sup>125</sup>.

Ciò che in Reading é perfettamente conseguente<sup>126</sup>, deve essere minuziosamente precisato in Ockham in un'apposita questione<sup>127</sup>. Questo modo di procedere impedisce perfino di discriminare con chiarezza tra il soggetto e la

<sup>122</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 13-18; I, 131.

<sup>123</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 3, fol. 18v: «Sic ergo patet ad illud argumentum quod scibile de aliquo non necessario distinguitur ab eo, quia sufficit relatio rationis, vel alius et alius conceptus vel saltem tantum aliud formaliter distinctum ab eo, ut patet prius».

<sup>124</sup> Ockham, *In Sent.* I d. 2 q. 11, n. 4-31; II, 370; Quodlibet I q. 2, n. 1-21; IX, 12.

<sup>125</sup> *Idem*, *In Sent.* I d. 30 q. 1, n. 2-29; IV, 298.

<sup>126</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 6-14; I, 135; cf. Aristoteles Latinus, *Categoriae vel Praedicamenta*. Transcriptio Boethii – Editio composita, translatio Guillelmi de Morbeke, lemmata et simplici commentaria decerpta Pseudo-Augustini paraphrasis Temistiana, ed. L. MINIO-PALUELLO, Bruges-Paris 1961, 8, 9 a 1 - b 9.

<sup>127</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 2, fol. 18r: «Sic ergo patet secundus articulus quaestionis, quomodo scilicet aliquo est proprie scibile de aliquo, a quo non distinguitur realiter».

proprietà essenziale<sup>128</sup>. Ockham rischia di confondere il terzo con il secondo modo di Reading<sup>129</sup> e preferisce i concetti connotativi e negativi a quelli relativi<sup>130</sup>.

Reading sembra essere al corrente delle critiche di Ockham e risolverle facilmente, riportando sia il soggetto che la proprietà sul piano dei concetti<sup>131</sup>. Nella risposta alla seconda argomentazione principale perfino la distinzione reale tra il soggetto e la proprietà è paventata<sup>132</sup>.

Nella quinta questione prologale Reading espone la confutazione, che Ockham fa nella nona questione dello *Scriptum* rispetto alla teoria scotiana della *continentia virtualis* della proprietà nel soggetto<sup>133</sup>. Più che trascritta tale confutazione sembra almeno riassunta e collazionata con altri testi dello stesso Ockham (Figura 9).

In sintesi la confutazione ockhamiana mira a problematizzare la teoria scotista, che è enucleata in due passi: 1) la conoscenza incompleta del soggetto contiene quella della proprietà; 2) queste due conoscenze contengono quella

<sup>128</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 21-24; I, 131-132; *In Sent.* II q. 1, n. 14-6; V, 4-9; *Quodlibet* VII q. 3, n. 1-51; IX, 109-110.

<sup>129</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 4, n. 3-4; I, 152.

<sup>130</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 21-24; I, 131-132; *In Sent.* II q. 1, n. 14-6; V, 4-9; *Quodlibet* VII q. 3, n. 1-51; IX, 109-110.

<sup>131</sup> *Idem*, *In Sent.* I, Prologus, q. 3, n. 1-13; I, 133.

<sup>132</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 3, n. 4-9; I, 136.

<sup>133</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 2 art. 3, fol. 18v: «Exemplum possit poni secundum alios animal includitur in homine et tamen secundum eos idem significatur per animal et hominem. Nec est ibi aliquo modo distinctio in re. Ergo hoc salvatur tantum propter diversos conceptus hominis et animalis. Et similiter conceditur quod ens includitur in quacumque re. Et tamen non distinguitur ab illa re. Ergo hoc intelligo propter divisos conceptus»; *Ibidem*, fol. 13r: «Item, ad scientiam completam requiruntur conceptus reales, distincti; sed de eodem realiter non possunt esse distincti conceptus reales; ergo ad scientiam completam requiritur distinctio realis obiectorum; sed non esset, si scibile de aliquo non distingueretur ab eo; ergo etc. Probatio maioris, quia ad scientiam requiritur propositio inclusa, in qua praedicatum dicitur secundo modo dicendi per se de subiecto; sed, quando sic est, alius est conceptus realis subiecti et alius praedicati. Probatio minoris conceptus realis praesupponit aliquam rem, cuius sit conceptus; ergo conceptus reales, distincti praesupponunt distinctam rem»; *Ibidem*, fol. 17v-18r: «Ad aliud principale, cum dicitur in minore quod de eodem realiter non possunt haberi diversi conceptus reales, dico quod hoc est falsum, sive in illo includantur aliqua tantum formaliter distincta sive non, quia de eadem omnino formalitate possunt haberi diversi conceptus, sicut patet alibi de ista materia. Et ad probationem, conceptus realis est de aliqua re; ergo distincti conceptus reales de distinctis in re. Nego consequentiam [...] Quando arguitur a distinctione conceptuum ad distinctionem rei, est non causa ut causa ac, si distinctio conceptuum realium non est causa distinctarum rerum, cum non sit causa, sed realitas conceptus, bene est causa quare est in re».

complessa della proposizione. L'enucleazione del secondo passo riporta alla luce un *cancellatum* di Scotus<sup>134</sup> sul rapporto di causazione tra il soggetto e la conclusione della dimostrazione<sup>135</sup> e sull'ordine delle cause<sup>136</sup>.

L'efficacia di questi due passi è sostanzialmente limitata *non semper*, destinando alcune dimostrazioni, come quelle dell'eclissi lunare e della possibilità che il calore riscaldi, ad un procedimento *quia per experientiam*. Da un lato, la conoscenza incompleta del soggetto non contiene sempre e necessariamente quella di ciascuna sua proprietà, perchè la proprietà ha una propria quiddità, che implica un diverso modo cognitivo, ed alcune proprietà non sono deducibili dal soggetto. Dall'altro, le conoscenze incomplete del soggetto e della proprietà non contengono sempre e necessariamente la conoscenza complessa della proposizione, perchè - come fa sovente Aristotele secondo Ockham - il medio della dimostrazione è estrinseco e quindi non rientra nella definizione del soggetto o della proprietà. Ad esempio, l'eclissi lunare è solitamente dimostrata attraverso l'interposizione della Terra tra il Sole e la Luna o - più raramente ad avviso di Ockham - attraverso la privazione della luce; ma tali medi sono estrinseci alla definizione del soggetto, che è la Luna, o della proprietà, che è la possibilità di essere eclissata.

Reading non fa altro che ristabilire 1) la causazione dell'entità della passione da parte del soggetto e 2) la *continentia* della scienza nel soggetto mediante la proprietà<sup>137</sup>. Questo ristabilimento è ispirato direttamente all'opinione aristotelica

<sup>134</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2 art. 3, fol. 18v: «Quando autem conceptus denominativus attribuitur conceptui quidditativo de eodem iuxta tertium modum suprapositum, adhuc sunt hic quaedam diversa, quia conceptus praedicati est alius realiter a conceptu subiecti, et non solum hoc, sed conceptus talis denominativus de eadem omnino formalitate sit respectus, sicut patet de creatione et omnipotente. Connotat aliam rem diversam a tali subiecto, scilicet tantum talis conceptus relativi et hoc, sive illa res sint in actu sive non. Et cum dicitur quod alterum est in reliquo, potest dici quod, cum conceptus unus attribuat sicut signum signo, ratione tamen rei potest dici isto modo esse in eo. Non sic autem est, quando idem est conceptus subiecti et praedicati. [...] Alius enim conceptus potest haberi de homine, quia includit animal, et alius, quia includit corpus, et istis conceptibus correspondent distincta etiam et ista possunt esse principia et causae non solum hominis, cuius sunt partes et causae intrinsecae, sed etiam respectu passionis hominis, secundum quod dicimus quod passio causatur a principio rei».

<sup>135</sup> Scotus, *Reportatio* I-A, ed. A.B. Wolter - O. V. Bychkov, Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 2004-2008, 2 voll., Prologus, q. 1 art. 2, par. 29; 9.

<sup>136</sup> «Scotus cancellavit, ut patet ex editione vaticana Scotus», *Ordinatio* I, Prologus, pars III q. 1-3, n. 3-10; I, 97.

<sup>137</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 1-5; I, 228; cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora* I, 4, 73 b 32-33.

grossatestiana, per cui la proprietà non sussiste solo se il soggetto è rimosso<sup>138</sup>. Il primo punto poggia sulla considerazione delle proposizioni scientifiche come per sé necessarie nel secondo modo della predicazione per sé, ossia nel modo in cui il soggetto causa necessariamente la proprietà<sup>139</sup>. Il secondo punto è sostenuto con il ricorso alla *demonstratio potissima*, nella quale la definizione del soggetto del principio funge da medio intrinseco, causando la conclusione<sup>140</sup>.

Nel caso di dimostrazioni non *potissimae* Reading intende comunque reinserire il medio all'interno della definizione del soggetto o della proprietà, contenuti nel principio. Ad esempio, nella dimostrazione dell'eclissi lunare l'interposizione di un corpo celeste opaco tra la Terra e la Luna rappresenta la *causa defectiva*, ossia ciò che provoca il venir meno della Luna, ed in quanto tale, pur non rappresentando la definizione della Luna, ne è una proprietà. Infatti, se la Luna non fosse un corpo in grado di ricevere o non ricevere una luce da un altro corpo luminoso a causa dell'interposizione di un corpo opaco, tale interposizione non potrebbe provocare l'eclissi lunare<sup>141</sup>. In altre parole, se la possibilità di

<sup>138</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 6-11; I, 228.

<sup>139</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, ms. F q. 5 art. 2, fol. 40v: «Contra istam conclusionem arguo et primo probo quod subiectum est causa entitatis passionis. Secundo quod subiectum mediante sua scientia, cum notitia passionis, continet virtualiter scientiam de tali subiecto»; cf. Scotus, *Reportatio* I-A, Prologus, q. 1 art. 2, par. 1, 4; *Ordinatio* I, Prologus, pars III, n. 4-11; I, 96; *Quodlibet* q. 14 art. 1, n. 10-20; 501-502; q. 7 art. 2, n. 9-12; 254-255; *In Metaphysicam* I q. 1, n. 1-18; I, 16-18.

<sup>140</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 5 art. 1, fol. 41r: «Hic patet quomodo subiectum primo continet passiones, sic quod, omni alio remoto, non passione remota, sed omni alio inferiori et superiori ad illud subiectum, dummodo maneret illud subiectum; sed, remoto illo subiecto, quibuscumque positus, non manet illa passio. Hic patet quomodo subiectum primo continet passionem. Et haec est intentio et Philosophi et Lincolniensis et conclusione 6 et 7 idem volunt, ut dictum est prius. Unde haec est opinio eorum subtiliter elicita ex dictis eorum».

<sup>141</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 5 art. 1, fol. 40v: «Primum patet secundum Lincolniensem I Posteriorum capitulo de per se, ubi dicit sic: Cum actus quod essentialiter et non per actus egreditur a quiditate subiecti, praedicatur de suo subiecto, est secundus modus essendi per se vel dicendi alterum de altero et in hunc modum incidunt omnia illa, quae praedicant oblique causatum per se de causa per se. Omnia enim illa predicata subita sua sumunt, a quibus habent esse in suis definitionibus. Praeterea, confirmo: propositio, in qua praedicatur passio de subiecto suo primo, est per se saltem secundo modo; sed esse per se excludit causam comparticipantem; ergo vel subiectum erit causa predicati vel e contrario; sed passio non est causa subiecti – patet de calore et igne –; ergo e contrario. [...] Ex his patet quod in conclusione, quae est secundo modo dicendi per se, excluditur causa illa, quod subiectum est sufficiens causa praedicati vel e contrario, non excludendo primam causam. Sed patet quod passio non est causa subiecti; ergo e contrario. [...] Et quando dicitur «aliter propositio talis non esset necessaria», negatur, quia causa, quae causat subiectum, potest causare necessario praedicatum illius subiecti et sic illud praedicatum inheret necessario tali



essere eclissata non appartenesse alla natura della Luna, quest'ultima non sarebbe eclissabile e quindi non potrebbe essere mai eclissata, a prescindere che talvolta sia effettivamente eclissata o no. Parimenti, una volta che si chiude la finestra, la casa si oscura; ma la possibilità di essere oscurata appartiene alla natura della casa; altrimenti la chiusura della finestra non causerebbe l'oscuramento della casa. In definitiva Reading include tra le proprietà del soggetto anche quelle passive, che rimontano ad un agente diverso dal soggetto. Perciò, dato un certo soggetto X ed una proprietà Y causata da Z, il fatto che Z possa causare Y é permesso dal fatto che X contiene Y o almeno la sua possibilità come proprietà essenziale<sup>142</sup>.

Hoc etiam patet, quia numquam per interpositionem corporis opaci inter solem et lunam possit scire sine experientia lunam posse eclipsare, sed per hoc quod cognosceret lunam esse tale corpus receptivum luminis et non receptivum luminis in absentia corporis luminosi possit cognoscere lunam posse eclipsari per quodcumque medium impeditivum multiplicationis

---

subiecto posito. Et ideo, licet subiectum sit causa effectiva passionis, argumentum tamen non probat illud. Contra istam responsionem conclusio demonstrationis est simpliciter necessaria ex ratione sui. Sed, si causa totalis, causans passionem, esset extrinseca, subiectum ex ratione sui esset indifferens respectu passionis et oppositi; ergo non esset propositio necessario de se»; cf. Lincolniensis, *In Analytica Posteriora*, I, 4, n. 41-76, 110-112. Radingia, *In Sent. I*, Prologus, q. 5 art. 2, fol. 46r: «Ad aliud, cum dicitur 'si subiectum continet passionem, habita cognitione passionis et subiecti, statim essent propositiones evidenter notae, dico: quando cognitur subiectum definitione et etiam passio et fit applicatio principii ad conclusiones, sunt conclusiones notae, quia hoc est demonstrare. Et licet, loquendo de passione, quae sic potest demonstrari naturaliter, si autem non sit talis passio vel non fiat applicatio, non oporteret evidenter cognosci».

<sup>142</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 5 art. 1, fol. 40v-41r: «Secundum probo, scilicet quod notitia subiecti et passionis sit causa notitiae conclusionis, quia notitia subiecti et passionis sunt causa notitiae principii conclusionis, quia principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus – I Posteriorum –; termini autem illi in demonstratione potissima sunt definitio subiecti et passionis; sed in notitia principii continetur virtualiter notitia conclusionis; ergo subiectum, quod <cum> passione est causa principii, est causa conclusionis. Praeterea, secundum Philosophum scire est causam cognoscere et quoniam ipsius est causa etc. Sed demonstratio potissime faciens scire est per definitionem, videlicet descriptionem subiecti vel passionis vel utrumque; ergo notitia definitionis subiecti vel passionis vel utriusque est sufficiens causa conclusionis. [...] Cum ergo ex his pateat quod in demonstratione, ubi quaeritur propter quid et scitur aliquid a priori, illud propter quid est definitio et hoc subiecti vel passionis vel utriusque, ut manifestum est, sequitur quod ista extrema sive saltem definitiones eorum sunt necessaria causa conclusionis, quia sufficiens medium respectu conclusionis»; cf. Lincolniensis, *In Analytica Posteriora* I, 2, n. 19-22, 99; n. 49-53, 101; II, 1, n. 25-39, 288-289; n. 166-170, 295; n. 215-232, 297-298. Radingia, *In Sent. I*, Prologus, q. 5 art. 2, fol. 45r: «Ad secundum principale, cum accipitur quod continentia virtualis conclusionis magis debet attribui medio quam subiecto, dico quod istud argumentum potest distingui ad oppositum, quia de ratione medii demonstrationis facientis proprie scire est quod sit definitio subiecti, ut patet prius».

luminis, sive opacum sive aliud, immo per scientiam absentiam solis vel corruptionem vel adnihilationem sine corpore opaco medio; ergo interpositio medii corporis opaci non est praecisa causa eclipsis lunae; sed ratio corporis lunaris praedicta est causa et praecisa talis eclipsis vel passivitatibus eclipsis<sup>143</sup>.

Questo brano spiega chiaramente che la vera causa dell'eclisse non è l'interposizione, ma la possibilità che la Luna ha di ricevere o meno la luce. Perciò, mentre tale possibilità in quanto proprietà della Luna può essere dimostrata *a priori*, l'interposizione richiede una dimostrazione *quia per experientiam*.

Reading finisce per neutralizzare le critiche di Ockham, affermando che esse non confutano l'opinione scotiana, se ben interpretate. Ad esempio, la proprietà non va intesa come una *res absoluta*, ma come un'*aptitudo ad aliquid*, ossia come la connessione abituale della proprietà al soggetto, senza implicare necessariamente l'esistenza attuale<sup>144</sup>. Poiché solo un determinato soggetto causa una determinata proprietà, tale connessione è più evidente rispetto a quella che sussiste tra la causa e l'effetto, che può essere causato da molteplici cause<sup>145</sup>. La conclusione readinghiana riconosce la parzialità della *continentia virtualis* della

<sup>143</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 5 art. 2, fol. 45r: «Ad exemplum, quod adducunt quod semper Philosophus I et II Posteriorum dat medium extrinsecum sicut eclipsis, probatur per interpositionem terrae, quae nec est definitio subiecti nec passionis, respondeo: quamvis per interpositionem possit aliquo modo concludi eclipsis; tamen haec non est potissima demonstratio nec ratio, sed quia luna est corpus tale, scilicet receptivum luminis ab extrinseco, sequitur quod potest eclipsari per interpositionem corporis opaci. Unde ista interpositio, ut est aliquo modo causa defectiva eclipsis, respondetur ad rationem corporis lunaris. Nam interpositio numquam fieret lunam eclipsari, nisi esset tale corpus, quod possit recipere lumen ab extrinseco, et impediri per aliquid tale. Unde, si aliquis causat lumen speciale in aliquo angulo distante, interpositio corporis opaci numquam faciet eclipsim specialem in aliquo angulo, quia non est de ratione anguli impediri a lumine per tale corpus; ergo de ratione eclipsis vel luminis recipiendi in luna est quod habet pro causa non tantum interpositionem corporis opaci, sed quod illa ratio reducatur ad rationem corporis lunaris, quod sicut de ratione sui est receptivum luminis, sic de ratione sua est non respectiva propter tale impedimentum, et hoc quia tale corpus est».

<sup>144</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 5 art. 2, fol. 45r: «Aliter possit dici quod eclipsis non est proprie passio lunae plus quam obscuritas respectu domus, fenestra claustra. Tamen possibilitas eclipsandi possit aliquo modo poni passio lunae et certe ratio illius possibilitatis sive aptitudinis est natura talis corporis, quia aliqua natura non eclipsaretur per talem interpositionem, sicut est dictum de angulo. Unde non omnia exempla Philosophi sunt in demonstratione potissima. [...] ergo sola interpositio non est vera ratio, sed quia corpus lunare est receptivum luminis in fieri ab extrinseco, sequitur quod potest eclipsari per impedimentum multiplicationis luminis, sive illud sit corpus opacum, sive quidquid sit sive quidquid aliud; ergo interpositio corporis opaci non est medium faciens scire».

<sup>145</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 5 art. 2, fol. 45r.

proprietà nel soggetto, che presuppone la conoscenza incompleta dell'*obiectum* e la definizione nominale della proprietà<sup>146</sup>.

Nella discussione *ad argumentum contra contradicta motiva*, della prima questione prologale e nella terza questione della terza distinzione dello *Scriptum*, Reading connette la cognizione astrattiva alla specie e quella intuitiva alla cosa presente<sup>147</sup>. Ma dal Prologo alla terza distinzione, la formulazione readinghiana muta, lasciando intravedere il passaggio dalla trattazione della versione scotista a quella ockhamista. Con Scoto<sup>148</sup>, nella prima e nella terza questione prologale, la cognizione intuitiva si riferisce alla cosa esistente, quella astrattiva alla specie a prescindere dall'esistenza<sup>149</sup>. Qui le due cognizioni si riferiscono entrambe all'*incomplexum*; Ockham sembra esserne al corrente e non curarsene<sup>150</sup>.

Con colui che comunemente passa per Ockham<sup>151</sup> e che Reading riconosce in Scoto<sup>152</sup>, nella terza questione della terza distinzione ordinaria la *cognitio intuitiva* permette di giudicare che la cosa è, quando è, e che non è, quando non

<sup>146</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 5 art. 2, fol. 44v: «Ad argumenta alia, quando arguitur primo quod notitia incompleta subiecti non continet notitiam incomplexam passionis et quod istud non est contra opinionem, loquendo praecise de passione absoluta, ut dictum est. Loquendo tamen de passione, quae est aptitudo ad aliquid vel in generali vel in speciali secundum modos praedictos, potest concedi continentia virtualis. Nec hoc improbat ista argumenta, ut patet discurrendo».

<sup>147</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 5 art. 2, fol. 44r.

<sup>148</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 5 art. 2, fol. 47r.

<sup>149</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1 art. 3, fol. 8r: «Sicut se habet species rei ad cognitionem abstractivam, sic se habet res ipsa praesens ad cognitionem intuitivam»; *Ibidem*, d. 3 q. 3 (ed. GAL), n. 192, 125.

<sup>150</sup> In *Reportatione* I-A, cum Scotus probasset scientiam viatoris de Deo mediante aliqua cognitione nobiliori fidei, ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 1453 (=V) interpolabat declarationem de duabus cognitionibus; cf. Scotus, *Reportatio* I-A, Prologus, q. 2, par. 164; 65; ms. V *add.*: «Vel sic intellectus potest intelligere subiectum sub propria ratione subiecti; potest scire veritates per se scibiles de Deo, quia talis intellectus potest intelligere principium complexum talis subiecti, ut sic conclusionem inclusam virtualiter in illo principio. Sed hoc potest intellectus viatoris; ergo etc. ad cuius evidentiam sive a declarationem minoris est sciendum quod duplex est cognitio. Quaedam per speciem, quae non est rei in se praesentis, et haec vocatur cognitio rei abstractiva; alia est cognitio rei, ut habet esse in actuali existentia; haec dicitur intuitiva», *Lectura* II d. 3 q. 6, n. 18-23; XVIII, 274; n. 4-9; XVIII, 278.

<sup>151</sup> Radingia, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 3, fol. 19r: «Ad probationem minoris assumptae in isto pro syllogismo est notandum quod duplex est cognitio alicuius incomplexi in genere: una intuitiva et alia abstractiva. Intuitiva vocatur communiter, quae est rei existentis et praesentis in existentia sua. Abstractiva vero cognitio est, quae potest indifferenter esse rei, sive sit praesens sive sit absens, sive existens sive non existens, et est cognitio, quae habetur per speciem rei apud intellectum».

<sup>152</sup> Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 1 art. 1, n. 4-11; I, 30.

é, mettendo fuori gioco quella astrattiva, che non emette alcun giudizio nè di esistenza nè di non-esistenza<sup>153</sup>. Reading é convinto della dipendenza di Ockham da Scoto con dati alla mano:

Quod autem ponit cognitionem intuitivam intellectivam, hoc etiam a doctore ponitur in IV distinctione [45], quod tamen, qualiter debeat intelligi, alias patebit<sup>154</sup>.

Questo modo di distinguere le due cognizioni rappresenta per Reading una *via*, attribuita a *Ioannes*, ossia a Scoto<sup>155</sup>, con cui si ammette la causazione parziale, ma essenziale della cognizione astrattiva da parte di quella intuitiva. Se la cosa é assente e la cognizione intuitiva si corrompe, l'intelletto non assente alla proposizione affermativa.

Come Reading sottoponga al filtro filologico la teoria ockhamiana é stato già visto<sup>156</sup>. Altrove é stato esaminato come Reading riesca a ritorcere contro Ockham i principali puntelli teoretici della sua teoria, ossia il principio di economia, l'auto-evidenza e l'esperienza. La soluzione di Reading consiste nel restaurare la specie intellegibile e nel porre la sufficienza della sola cognizione astrattiva nell'intelletto e la non-precedenza della cognizione intuitiva sensitiva rispetto a quella astrattiva intellettiva. Ma é lo stesso Reading a denunciarsi incapace di dimostrare la sua teoria sulla specie<sup>157</sup>.

Ecco ora lo schema sinottico, che compara la citazione readinghiana con i corrispondenti originali ockhamiani, presi dall'edizione critica e da quella a stampa, che però non é esibita per ragioni di spazio<sup>158</sup>. Si considerano entrambe le edizioni per lo scarto del numero della questione e per la differenza ecdotica. Infatti, mentre l'edizione critica del secondo libro si basa principalmente sul ms. Oxford, Balliol College, 299, un codice membranaceo, databile prima del 1368, vergato da mano amglica su due colonne, molto contratto con molte frasi riscritte

<sup>153</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 1 art. 1, n. 4-13; I, 31. Ockham cognoscit doctrinam Scoti non tantum sententialiter, sed etiam verbaliter; cf. *Ibidem*, Prologus, q. 1 art. 1, n. 1-3; I, 47.

<sup>154</sup> Radingia, *In Sent.* I d. 3 q. 3, ed. GAL, in *Quaestio Johannis de Reading*, n. 225, 133; cf. Scotus, *In Sent.* IV, d. 45 q. 3, n. 17; XX (ed. Vivès), 348B-349A; *Ordinatio* II d. 3 pars 2 q. 2, n. 5-5; VII (ed. vat.), 546-548.

<sup>155</sup> Radingia, *In Sent.* I d. 3 q. 3, n. 39, 83-84; n. 44, 86.

<sup>156</sup> *Ibidem*, d. 3 q. 3, n. 225, 133; cf. Scotus, *In Sent.* IV, d. 45 q. 3, n. 17-18; XX, 348B-350a.

<sup>157</sup> Radingia, *In Sent.* I d. 3 q. 3, n. 43, 85.

<sup>158</sup> G. GAL, «Quaestio Johannis de Reading de necessitate specierum intellegibilium», *Franciscan Studies*, 29 (1969) 66-76. Cf. F. FIORENTINO, *La circolazione dell'insegnamento di Scoto alla fine degli anni '10 del secolo XIV ad Oxford*, di prossima pubblicazione, par. 2.

in rasura<sup>159</sup>, Agostino di Ratisbona preparò l'*editio princeps* del commento sentenziario di Ockham in base al ms. Giessa, Bibl. Univ., 733, un codice cartaceo, databile al 1453 e scritto da tre mani germaniche ad uso di Gabriel Biel. Questo testimone a sua volta rimonta al ms. Paris, Bibl. Maz., 783, membranaceo, risalente al secolo XIV, vergato da unica mano libraria – probabilmente gallica – su due colonne<sup>160</sup> (Figura 10).

La lunga citazione readinghiana mostra di seguire *passim* in modo fedele e preciso l'originale ockhamiano, che sembra essere stato ripreso *verbatim coram oculos*. Tuttavia, tale originale sovente non corrisponde *verbatim*, ma *ad sensum* con le due edizioni. Infatti, da un lato, la citazione readinghiana concorda con entrambe le edizioni 33 volte (in occasione dei n. 2, 4, 5, 6, 9, 10, 13-18, 23-28, 30-34, 37-44, 48-52; al n. 24 la citazione readinghiana salta un passo presente in entrambe le edizioni); dall'altro, si segnalano 6 casi di discordanza con la sola edizione critica (ai n. 22-23, 29, 36, 45-46) e 5 casi di discordanza con la sola edizione a stampa (ai n. 3, 11-12, 19-20). In almeno 4 casi la citazione readinghiana discorda da entrambe le edizioni (ai n. 1, 7-8, 35, 47); al n. 1 la discordanza può essere spiegata, pensando che sia Reading o il suo segretario a riassumere l'originale, per introdurre l'opinione; gli altri casi inducono a supporre che Reading stia citando Ockham dalla redazione corrispondente a quella edita, ma secondo una famiglia di codici non inclusi in nessuna delle due edizioni. Le discordanze non sono sufficienti a dimostrare che Reading abbia in mano un'altra redazione del commento sentenziario di Ockham.

Gli editori dello *Scriptum* di Ockham hanno segnalato molti spazi bianchi ed interpolazioni, che possono essere discriminati dal testo definitivo<sup>161</sup>, giungendo alla conclusione che Ockham redigesse lo *Scriptum* a partire da un autografo, il *Liber Ockham*.

Scorgendo le molte incongruenze testuali tra il commento sentenziario di Ockham (tramandato nell'edizione St. Bonaventure) e le citazioni di Giovanni di Reading, Gedeon Gal, seguito da Steven J. Livesey<sup>162</sup>, ha ipotizzato che Ockham

<sup>159</sup> GAL, «Quaestio Johannis de Reading de necessitate specierum», art. cit., pp. 66-76. Cfr. F. FIORENTINO, «Species nei secoli XIII-XIV», *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 26 (2007) 81-135; IDEM, «Le cognizioni intuitiva ed astrattiva da Scoto a Wodeham», *Miscellanea Francescana*, 108 (2008), II, 357-389.

<sup>160</sup> Ockham, *In Sent.* II, in *Opera plurima*, ed. Lyon 1494-1498, rist. London 1962 q. 14 ET.

<sup>161</sup> GAL, *Introductio*, in *Guillelmi de Ockham Quaestiones in librum secundum Sententiarum. Reportatio*, 18.

<sup>162</sup> *Ibidem*, 10, 20-21.

citi Reading dalla *Reportatio* piuttosto che dallo *Scriptum*<sup>163</sup>. Stephen F. Brown ha supposto l'esistenza delle *Reportationes* sia di Ockham (anche quanto al primo libro), che di Reading<sup>164</sup>.

Combinando la supposizione di Brown con l'ipotesi di Gal, si ottiene quella che può essere definita come «teoria Gal-Brown». Secondo tale teoria, Ockham e Reading si citerebbero vicendevolmente dalle rispettive *Reportationes*. Perciò, lo scambio dottrinale tra i due teologi inglesi sarebbe avvenuto in una fase primitiva, quando gli *Scripta* dei due non erano stati ancora redatti, ossia quando entrambi erano baccellieri, in definitiva tra il 1316 ed il 1319. Ockham cita Reading dalla *Reportatio* e Reading risponde ad Ockham, letto dalla *Reportatio*, nello *Scriptum* conservato in F.

È evidente che questa teoria per sua stessa natura può assumere una valenza meramente congetturale, che esorbita da quanto può essere solidamente provato in base alle evidenze interne. Mentre esse appaiono attestare una duplice redazione del commento sentenziario di Reading, la questione nel caso di Ockham si fa alquanto nebulosa. Da questa nebbia fuoriesce sicuramente l'intenso dialogo dottrinale tra Reading ed Ockham.

Ad esempio, l'*una opinio*, che ricorre a più riprese nello *Scriptum* di Ockham, s'inserisce in un'atmosfera speculativa di matrice scotista e riflette parecchi elementi del pensiero readinghiano, soprattutto a proposito del *conceptus respectivus* e dell'*actus sciendi, habens esse obiective*. Dunque, è ragionevole considerare Reading come fonte dell'*una opinio*. La teoria readinghiana si pone a metà strada tra il primo Ockham, che accoglie la teoria del *ficium*, e l'ultimo Ockham, che propone quella dell'*actus habens esse subiective*.

Sebbene sia Reading che Ockham si occupino della distinzione formale o reale *ad evidentiam praedictorum*, da un lato, Reading riporta quattro prove dell'opinione di Ockham, seguite dalla ricapitolazione; ma solo le prime due si trovano nello *Scriptum* di Ockham, allorchè quest'ultimo risponde all'opinione di Reading. Dall'altro, Ockham risponde solo alle prime due delle nove argomentazioni contrarie, che si trovano solo in P, eccetto l'ultima che serve da conclusione generale. Tuttavia, le prime otto argomentazioni non fanno altro che difendere di fatto la tesi ockhamiana, ossia l'identità reale tra la proprietà essenziale

<sup>163</sup> G. GAL, «Introductio», in *Guillelmi de ockham Scriptum in librum primum Sententiarum, Prologus et distinctio I*, ed. G. GAL, New York 1967, I, 20-21.

<sup>164</sup> S. J. LIVESEY, *Theology and Science in the Fourteenth Century*. 3-7.

ed il soggetto. Inoltre, Ockham individua nell'intero procedimento argomentativo di Reading solo due argomentazioni, alle quali Risponde. Tuttavia queste ultime non si trovano *verbatim* in Reading, ma in Ockham, allorchè quest'ultimo riporta l'una *opinio*. In definitiva, l'opinione readinghiana, cosiccom'emergera dallo *Scriptum* di Ockham, non è una trascrizione fedele, ma una sorta di *abbreviatio*.

Anche la confutazione ockhamiana della teoria scotiana della *continentia virtualis* non è riportata *verbatim* da Reading. Nel caso delle conoscenze intuitiva ed astrattiva è lo stesso pensiero di Reading a mutare internamente, passando dalle prime questioni prologali alla terza distinzione del primo libro. Mentre nel Prologo Reading sembra essere influenzato soprattutto da Scoto, nella terza distinzione Reading discute estesamente l'opinione di Ockham, del quale riesce a discriminare il debito nei confronti di Scoto e l'originalità. Per difendere la teoria delle specie, Reading ritorce contro Ockham il principio di economia, l'evidenza e l'esperienza; ma, mentre considera la tesi ockhamiana solo sconveniente, dichiara che la propria non può essere provata.

Qui la lunga citazione readinghiana segue in modo fedele e preciso l'originale ockhamiano, che non è affatto riassunto, ma copiato da un testimone; esso appartiene ad una famiglia che non diverge dalla tradizione delle due edizioni, ma che non collima perfettamente con le famiglie stemmaticamente elevate di tali edizioni.

Dunque, è evidente che in molti testi considerati spiccano forti discongruenze; ma quest'ultime scompaiono dalla quinta distinzione del primo libro dello *Scriptum* di Reading. Qui l'originale ockhamiano è citato *verbatim* con eccezionale aderenza anche rispetto ai contemporanei inglesi, come Giovanni di Rodington e Walter Chatton, al punto che la critica di Reading è assunta da Adamo di Wodeham in base a quelle che Wodheam chiama *quaestiones ordinariae*, ossia presumibilmente dallo *Scriptum* readinghiano<sup>165</sup>.

Perciò, la quinta distinzione del primo libro dello *Scriptum* può essere considerata come lo «spartiacque» all'interno della recezione readinghiana del pensiero ockhamiano. Infatti, mentre nel Prologo Reading cita Ockham da un testimone non riconducibile alla redazione dello *Scriptum*, almeno a partire dalla terza distinzione del primo libro tale testimone muta e può essere inserito in tale redazione; invece, almeno a partire dalla quinta distinzione Reading legge Ockham dalla redazione criticamente edita. Con il procedere del commento

---

<sup>165</sup> GAL, *Introductio*, I, 38.

Reading si avvicina sempre maggiormente a quest'ultima redazione, ossia ad un codice familiare con ms. Oxford, Balliol College, 299. Poiché tale testimone non poté essere disponibile prima del 1321, è possibile determinare una successione delle fasi redazionali dello *Scriptum* di Reading, ponendo le distinzioni 5-6 dopo il 1321. Etienne Longpré ha avanzato l'ipotesi che Reading abbia potuto ritrattare il commento sentenziario ad Avignone<sup>166</sup>. Ma quest'ipotesi esorbita da quanto si possa ricavare dai dati disponibili.

A parte le divergenze puramente ecdotiche, Reading ed Ockham stentano a capirsi ed a trovare mediazioni comuni. Ciascuno dei due finisce per sostenere una tesi incommensurabile rispetto a quella dell'altro, configurando una sorta di dialogo tra sordi.

Infatti, da un lato, Reading si avvale dei primi due modi della predicazione per sé, della distinzione tra i concetti quidditativi e denominativi, e della *continentia virtualis*, per innescare – al pari di Scoto – la dimostrazione *a priori* e *propter quid* della proprietà rispetto al relativo soggetto della stessa scienza. Ad esempio, data la proposizione «Socrate è risibile», la risibilità in quanto *conceptus respectivus* può essere dimostrata di Socrate, perché ne rappresenta una proprietà o una connessione abituale di una proprietà al soggetto, senza implicare l'esistenza attuale. Tale connessione è l'attitudine a ridere, che, pur realmente identica con Socrate, è distinta formalmente, perché tale attitudine esiste da sé prima di essere sottoposta alle operazioni di qualsiasi intelletto. Poiché tale connessione può essere causata da un unico soggetto, essa è più evidente rispetto a quella tra la causa e l'effetto, che può essere provocato da molteplici cause. Egualmente, nella dimostrazione dell'eclisse lunare la causa, dalla quale la deduzione sillogistica si avvia, non è l'interposizione della Terra, che è un medio estrinseco, ma la possibilità che la Luna ha di essere eclissata. Questa possibilità è una proprietà della Luna, perché appartiene alla natura della Luna e consente che la Luna possa essere eclissata dall'interposizione della Terra.

Dall'altro, per Ockham, intanto due cose si distinguono razionalmente, in quanto sono distinte realmente; due cose realmente identiche, come il soggetto e la proprietà, sono la stessa cosa e originano un unico concetto reale, in modo tale che la proposizione, che contiene tale soggetto e tale proprietà, si rivela tautologica, perché non fa altro che dire la stessa cosa della stessa cosa. Di conseguenza,

---

<sup>166</sup> S. BROWN, *Introductio*, in *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Dist. 2-3*, ed. S. BROWN, in *Guillelmi de Ockham Opera theologica*, New York 1970, II, 33.



affinché la risibilità possa essere dimostrata di Socrate, occorre che essa significhi qualcosa di realmente diverso da Socrate, ossia l'atto di ridere, che deve verificarsi effettivamente nella realtà extramentale ed essere sottoposto ad una dimostrazione *quia per experientiam*. Poiché la risibilità significa due cose, ossia Socrate come significato primario e l'atto di ridere come significato secondario, essa non è un concetto relativo, ma connotativo. Perciò, la proprietà implica una propria quiddità ed un proprio modo di essere conosciuta e non può essere dedotta dal soggetto in ogni caso. Inoltre, il medio, come l'interposizione della Terra, non essendo incluso nella definizione del soggetto o della proprietà, è estrinseco al principio ed alla conclusione, impedisce la *continentia* della conclusione nel principio e richiede una dimostrazione *quia per experientiam*.

## 7. Conclusione

L'esame di F in sé ed in rapporto a P, della struttura del commento sentenziario di Reading, dei suoi difetti strutturali e delle sue fonti hanno permesso di accumulare una serie di evidenze, che convergono nell'introdurre un elemento diacronico all'interno del commento, che a prima vista potrebbe sembrare un'opera unitaria e sincronica. Naturalmente l'inizio della redazione del commento non ha potuto aver inizio prima del 1316, se si pone la derivazione di tale commento dalla *lectura* del 1316-1317.

Vi sono vari argomenti *ex silentio* in grado di datare il termine dello stadio più tardo del commento.

- 1) Reading cita frequentemente Pietro Aureolo<sup>167</sup>, lettore sentenziario a Tolosa nel 1314-1315<sup>168</sup> ed a Parigi nel 1316-1318<sup>169</sup>, maestro in Teologia dal 14 luglio 1318<sup>170</sup>. Mentre i *Reportata* derivano dalla *lectura* parigina, lo *Scriptum*, edito da Aeligius M. Buytaert, proviene da quella tolosiana e fu ultimato nel 1317<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> BROWN, «Introductio», in *Guillelmi de Ockham Opera theologica*, II, 10-25.

<sup>168</sup> LONGPRÉ, «Jean de Reading et le B. Jean Duns Scot, art. cit., p. 104.

<sup>169</sup> ETZKORN, «John of Reading», cit., p. 120; K. H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*, Leiden 1988, pp. 88-89, nota 11.

<sup>170</sup> A. MAIER, «Diskussionen uber das aktuell 'Unendliche' in der ersten Halfe des 14. Jarunderts», *Divus Thomas*, 25 (1947) 320; E. M. BUYTAERT, «Introduction to Peter Aureol, *Scriptum super primum Sententiarum*», ed. E. M. BUYTAERT, New York 1953-1956, I, XVII-XXV.

2) Reading mostra di non essere a conoscenza della canonizzazione dell'Aquinate che avviene l'8 giugno 1323.

3) Reading mostra di non conoscere Chatton che termina il suo commento sentenziario poco dopo la *Nova Constitutio Ad conditorem*, emanata da Papa Giovanni XXII l'8 dicembre 1322; ad essa Chatton fa cenno nell'unica questione della diciottesima distinzione del terzo libro della sua *Lectura*<sup>172</sup>.

4) Reading rimanda alle *opiniones* di Thornton e Drayton<sup>173</sup>, che sono suoi successori ad Oxford.

Quindi é ragionevole porre la fine del commento sentenziario nel 1322, a cavallo tra il termine della reggenza oxoniense e l'inizio del periodo avignonese. Di conseguenza la composizione dell'intero commento è collocabile in un lustro tra il 1316 ed il 1322.

In questo lustro si squadernano due redazioni, di cui F tramanda la seconda. Essa doveva essere decisamente più lunga rispetto a quanto F realmente conservi, ma probabilmente non fu terminata. La seconda redazione doveva contenere questioni attinte dalla prima redazione; ma F non sembra tenere in considerazione P. Se F avesse generato una famiglia di testimoni, probabilmente si sarebbe collocato ad un livello stemmaticamente elevato; ma, essendo privo dell'ultima mano, non rappresenta l'archetipo o l'originale del commento sentenziario readinghiano, bensì l'immediato avantesto del *Liber Radingiae*, ossia il testimone personale di Reading, che avrebbe dato origine al processo di copia e di *pecia*. La natura avantestuale del commento impedisce di utilizzare entrambi i sensi, che Du Cange ha assegnato ad «originale», ossia «archetipo, scritto o esemplare» o «opera integrale<sup>174</sup>». De Gelinck ha ristretto il campo semantico di «originale» al secondo senso in antitesi alle glosse<sup>175</sup>. Invece,

<sup>171</sup> *Ibidem*, I, 15.

<sup>172</sup> Il 14 luglio 1318 Papa Giovanni XXII chiese al cancelliere dell'Università di Parigi di conferire ad Aureolo, con il quale ebbe sempre ottimi rapporti, la licenza in teologia. Fu Giovanni XXII a consacrare arcivescovo Aureolo nel giugno del 1321, a dargli il pallium e a fargli pervenire una somma per l'insediamento il mese successivo; morì l'anno seguente nel gennaio del 1312 probabilmente ad Avignone *apud Sedem Apostolicam*; cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. DENIFLE - A. CHATELAIN, Paris 1891, II, p. 718.

<sup>173</sup> L'edizione di E. M. Buytaert si basa sul ms. Vaticano, Biblioteca Apostolica, Borgh. lat. 329, autenticato da Pietro Aureolo e dedicato a Papa Giovanni XXII; cf. BUYTAERT, *Introduction*, I, 23\*.

<sup>174</sup> LONGPRÉ, «Jean de Reading e il B. Duns Scoto», art. cit., p. 5.

<sup>175</sup> BROWN, *Introduction*, II, pp. 18\*-34\*.

il senso, che i teologi coevi assegnavano ad «originale», ossia come opera autentica, può essere applicato al commentario readinghiano. Con questo senso Enrico di Gand cita Agostino<sup>176</sup>.

Il desiderio di fissare precisamente più redazioni potrebbe indurre a considerare il commento sentenziario readinghiano come la maldestra giustapposizione di parti derivanti da diverse redazioni; Invece, la natura avantestuale del commento, lasciando scoperto il processo di redazione (non ancora armonizzato con l'ultima mano in vista di una redazione omogenea) invita a parlare di un'opera ancora *in fieri*, soggetta ad una redazione fluida. Nel primo quarto del secolo XIV non è solo Reading a presentare una varietà di redazioni del commento sentenziario; ma si possono addurre molti altri esempi. Oltre quelli di Scoto<sup>177</sup> ed Ockham (già visto), si ricordano i casi di Guglielmo di Ware<sup>178</sup> e Roberto di Cowton<sup>179</sup> tra i minori ad Oxford, Alessandro di Alessandria<sup>180</sup>, Ugo di Novocastro<sup>181</sup>, Pietro

<sup>176</sup> C. DU CANGE, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, Niort 1886, VI, col. 66a.

<sup>177</sup> J. DE GHELLINCK, «Originale et originalia», *Archivium Latinitatis Medii Aevi*, 14 (1939) 99.

<sup>178</sup> Henricus Gandavensis, *Quodlibet* IV, ed. Venetiis 1613, q. 19, fol. 193rb, 142H: «Unde super illud Psalmi 30 'Diligit misericordiam et iudicium' dicit Augustinus in originali: 'Ne putetis' [...] Ut dicit Augustinus super hunc locum in originali».

<sup>179</sup> Ch. BALIC, «Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto», in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano 1946; VI, p. 295: «Considerando la forma delle opere scotiane, particolarmente del primo e secondo libro dell'Ordinatio, risaltano innumerevoli indizi i quali ci obbligano ad ammettere che l'editio princeps fu fatta dopo la morte di Scoto, benchè forse nello stesso anno e che questa edizione o meglio questa prima presentazione del manoscritto dell'autore al pubblico consisteva nel solo esemplare scritto e corretto da un dotto frate minore oppure da una commissione di dotti e corredato qua e la di segni e note critiche che volevano determinare la relazione di questo esemplare con il manoscritto dell'autore. Di fatti nessun autore presenterebbe al pubblico un'opera con tante proposizioni cominciate e non finite, con tanti spazi lasciati in bianco e mai riempiti, con tanti cambiamenti segnati nei margini e mai realizzati, con tante correzioni indicate e non fatte. [...] Tutto questo ci mostra un autore che, non avendo bisogno di pubblicare subito, perchè la sua dottrina era già diffusa nelle tante riportazioni dei discepoli, preparava pian piano le sue opere, ma che lasciava questo mondo prima di averle terminate»; cf. «De Ordinatione historice considerata», in *Opera omnia* (editio vaticana), I, pp. 173\*-174\*.

<sup>180</sup> J. LECHNER, «Die Mehrfachen Fassungen des Sentenzenkommentars des Willelm von Ware. Allgemeine Handschriftlichen Beobachtungen», *Franziskanische Studien*, 31 (1949) 14-31; L. HODL, «Litterar und problemageschichtliche Untersuchungen zum Sentenzenkommentar des Willelm von Ware, Nach 1305», *Recherches de théologie et philosophie médiévale*, 57 (1990) 97-141.

<sup>181</sup> C. MICHALSKI, «Die Vielccen Redaktionen einiger Kommentare<zur Petrus Lombarduss>, in *Miscellanea F. EHRLE*, Romae 1924, I, p. 259.

Aureolo<sup>182</sup>, Francesco di Meyronnes<sup>183</sup> e Francesco d'Ascoli<sup>184</sup> a Parigi, Erveo di Nedellec<sup>185</sup>, Giacomo di Metz<sup>186</sup> e Durando di S. Porciano<sup>187</sup> tra i domenicani a Parigi e Giovanni Bacontorpe<sup>188</sup> tra i carmelitani.

In altri termini, é possibile paragonare lo *Scriptum* di Reading ad un *film* dinamico, che l'autore non finisce di girare, piuttosto che ad una sequenza di fotogrammi statici. In tale *film* é possibile isolare alcune scene o fasi che mostrano lo stato dell'arte. In particolare, tre fasi possono essere individuate. La prima comprende le prime tre questioni prologali, che sono caratterizzate da molti difetti strutturali, dall'aggiunta di questioni e da una vaga conoscenza delle fonti. L'ultima fase comprende le ultime tre distinzioni ed é la piú tarda perchè cita fedelmente Ockham dallo *Scriptum*, cosiccom'esso si trova nell'edizione St. Bonaventure. Tra queste due fasi s'inserisce una terza che é intermedia e dinamica e nella quale Reading sembra divenire sempre piú preciso nella strutturazione del commento e nella conoscenza delle fonti, che vanno gradualmente arricchendosi fino a comprendere il *corpus* scotiano con i suoi insegnamenti orali e le cedule di revisione dell'*Ordinatio*, *nonché* molti teologi parigini e oxoniensi, immediatamente coevi a Reading.

Tuttavia, l'impiego di vari assistenti, l'incostanza della grafia, della puntegiatura, della fascicolazione ed il sistema della pecia creano una distanza incol-

<sup>182</sup> R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentaries 1250-1320*, in *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. EVANS, Leiden 2002, I, 75.

<sup>183</sup> W. HEYNCK, «Der Skotist Hugo de Novocastro», *Franziskanische Studien*, 43 (1961) 244-270; E. RANDI, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia absoluta tra XIII e XIV secolo*, Firenze 1987, p. 129.

<sup>184</sup> BUYTAERT, *Introduction*, I, pp. 1-54.

<sup>185</sup> B. ROTH, *Franz von Mayronis. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl 1936, pp. 5-48; H. ROSSMANN, «Die Sentenzenkommentare des Franz von Mayronis», *Franziskanische Studien*, 53 (1971) 129-227. Mi sia permesso di rinviare ad F. Fiorentino, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Roma 2006, 5-89.

<sup>186</sup> Ch. SCHABEL, «Il determinismo di Francesco di Marchia», *Picenum Seraphicum* n.s., 18 (1999) 57-95, 19 (2000), 15-67; IDEM, «Notes on a Recent Edition of Parts of Francis of Marchia's *In Primum Librum Sententiarum*», *Picenum Seraphicum* n.s., 19 (2000) 277-282; IDEM, «La dottrina di Francesco di Marchia sulla predestinazione», *Picenum seraphicum*, n.s., 20 (2001) 9-46; R. L. FRIEDMAN – Ch. SCHABEL, «Francis of Marchia's commentary on the Sentences: question list and state of research», *Mediaeval Studies*, 63 (2001) 31-106; W. DUBA, «Francesco di Marchia sulla conoscenza intuitiva mediata e immediata (III Sent. Q. 13)», *Picenum Seraphicum*, n.s., 22-23 (2003-2004) 121-157.

<sup>187</sup> A. de GUIMARAES, «Èvè Noel. Etude biographique», *Archivium Fratrum Praedicatorum*, 8 (1938) 5-81.

<sup>188</sup> FRIEDMAN, *The Sentences Commentaries*, I, 70.

mabile, malgrado la perizia dei filologi, tra il testo voluto dall'autore, quello che circolò al suo tempo, e quello che si conosce. Anche a prescindere dai complessi meccanismi della sua trasmissione, la letteratura medievale è diversa da quella moderna e contemporanea, perché diversissima era l'idea di testo ed in particolare il modo di concepire la sua paternità, la sua autenticità, la sua unità e coerenza, modo più vicino ai rapporti tra capo-mastro ed apprendista che all'editoria moderna<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del commento alle Sentenze*, Firenze 1969.

## Appendix I

Ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. D IV 95 (= F)<sup>190</sup>

**a. Descrizione esterna**

IDENTIFICAZIONE. Ms. Firenze, Biblioteca Nazionale, Fondo Conventi Soppressi, D IV 95

COMPOSIZIONE. Omogeneo

DATAZIONE. Primo quarto del secolo XIV

PROVENIENZA. Il codice proviene dalla Biblioteca del Convento di S. Croce, dove giunse alla morte di Giovanni di Reading o in seguito alla requisizione del tesoro avignonese<sup>191</sup>. Al fol. 45 di guardia si legge l'iscrizione di altra mano: «Iste liber est conventus Sanctae Crucis Florentiae Ordinis Minorum. Primus fratris Ioannis de Arriga super Sententias n. 401» (**Figura 1**).

Al fol. 1r nel margine superiore compare: «Primus fratris Ioannis de Radingia scientiae theologiae doctor Ordinis Minorum», 'Radingia' é eraso (**Figura 2**).

MATERIA. Membranaceo.

CARTE. IV cartacee + I pergamenee + cc. 314 + I pergamenee + II cartacee; le carte cartacee sono state aggiunte durante il restauro nei primi del secolo scorso; effettive cc. 307 per mancato utilizzo delle cc. 280-281 e 310-314, che rimangono bianche.

DIMENSIONI. mm 268x201 (c. 34)

FASCICOLAZIONE. 1<sup>12</sup>, 2<sup>10</sup> (1 foglio dopo 20), 3-9<sup>12</sup>, 10<sup>14</sup>, 11-21<sup>12</sup>, 22<sup>10</sup>, 23<sup>12</sup>, 24<sup>8</sup>, 25<sup>12</sup>, 26<sup>6</sup> (3 fogli dopo 296), 27<sup>6</sup>, 28<sup>1</sup> (piegato), 29<sup>12</sup> (foglio finale tagliato, un altro incollato).

RIGATURA. Rigatura a mina di piombo con punzecchiature sui quattro margini.

SPECCHIO DI SCRITTURA, RIGHE, DISPOSIZIONE DEL TESTO. Testo disposto in *scriptio continua* su 42 linee (c. 34) variabili; mm. 196x123 (c. 34). La variabilità delle righe per foglio è alta. Si passa dalle 54 (fol. 22r), 60 (fol. 23r-25v) alle 35 righe (fol. 106r-107v). Mentre a fol. 30r il testo oltrepassa ampiamente la linea superiore della rigatura, i fol. 114rv, 179r, 302r, 303v sono parzialmente utilizzati.

<sup>190</sup> B. XIBERTA, *De Scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine carmelitarum*, Louvain 1931, pp. 177-183; J. ETZWILLER, «John Bacontorpe, Prince of the Averroists», *Franciscan Studies*, 36 (1976) 148-176.

<sup>191</sup> L. BIANCHI, Le università e «il decollo scientifico» dell'Occidente, in *La filosofia nelle università secoli XIII-XIV*, ed. L. BIANCHI, Firenze 1997, pp. 48-52.

RICHIAMI E PAGINAZIONE. I quaderni 1-24 richiamano l'ultima parola del quaderno precedente sul retto del primo foglio. I quaderni 25-29 non contengono il richiamo.

La paginazione medievale compare nel margine superiore del foglio, tranne che in due casi. I fol. 1r-7v sono enumerati con le lettere latine "a", "h", "j", "l", "p". I fol. 118r-120r sono paginati come fogli 221 da "a" ad "e". Sul margine inferiore sinistro si scorge una fogliatura moderna a mina.

Mentre la paginazione per lettera procede per lato, quella per numero avanza per foglio. Dal fol. 11 al fol. 12 la numerazione salta improvvisamente da 7 a 10. Considerato che da qui in poi tale numerazione retrograda di un punto il numero effettivo del foglio, il fol. 19r, che salta a 23 e dove inizia la terza questione, fa eccezione.

SCRITTURA E MANI. Testo vergato in inchiostro nero in una gotica corsiva di modulo piccolo da almeno due mani o in due stili d'origine inglese. La seconda mano o il secondo stile verga i fol. 22r-29r, 106v-107r, 204r-309v. Al fol. 22r la prima mano più regolare muta improvvisamente in un'altra più rapida, angolosa e compressa, che gradualmente ritorna alla prima fino a fol. 29v. Ciò può essere messo in relazione con il sistema della *pecia*.

La mano o lo stile del testo suole mutare con il mutare di quello delle annotazioni marginali; ma, anche qualora si riconduca la diversità delle mani all'identità di un'unica persona, che scrive in modi diversi, non vi sono sufficienti evidenze, che spingano a pensare ad un autografo.

DECORAZIONE. Il testo è spoglio di miniature, segni di paragrafo, iniziali decorate, tranne che in rarissimi casi. A fol. 94r compare un piede di mosca in rosso. A fol. 117r l'iniziale "C" rubricata segnala l'inizio del primo libro.

LEGATURA. La moderna legatura ad assicelle con targa dell'originale misura mm. 292x218; il dorso moderno di restauro è in cuoio nero; alla coperta anteriore è applicato il cartellino coevo con il titolo; alla controguardia anteriore sono applicati il titolo e la collocazione dorsale, che appaiono tarde del secolo XVI.

STATO DI CONSERVAZIONE. Parecchie carte sono in cattivo stato di conservazione. Le cc. 2v-5v sono seriamente danneggiate<sup>192</sup>. La pergamena è di media qualità con marcata differenza tra lato pelo e lato carne; lo spessore e il colore delle carte risultano variabili. Il restauro rimonta ai primi del Novecento.

<sup>192</sup> Questo ms. è stato brevemente descritto da LONGPRÉ, «Jean de Reading e il B. Duns Scotto», art. cit., p. 7, e soprattutto da LIVESEY, *Theology and Science*, op. cit., pp. 7-8, nota 18. Ho completato la descrizione, consultando l'intero codice sia in biblioteca, sia dalle riproduzioni fotografiche integrali che dalle scansioni alla macchina multispettrale.

REVISIONI ED ANNOTAZIONI. L'annotazione alla seconda carta di guardia (**Figura 1**) registra probabilmente lo stato precedente del primo blocco del Prologo, omettendo la seconda questione prologale aggiunta:

1. Utrum de ultimo fine humanorum actuum tamquam de subiecto primo possit haberi aliqua scientia proprie dicta.
2. Posito quod sit, quaeritur utrum talis cognitio proprie scientifica possit haberi ab intellectu viatoris.
3. Utrum Sacra Scriptura, ut tradita et habita a viatore, sit proprie scientia viatoris.
4. Utrum viator possit acquirere scientiam omnem possibilem de ultimo fine tamquam de proprio subiecto ex suis naturalibus.»

Soprattutto nel Prologo parecchie annotazioni sono richiamate nel testo, che esse completano, interpolando una parola o il nome del sostenitore di un'opinione.

Sui margini superiori di molti fogli sono vergate delle preghiere esortative, tra le quali una è frequentemente ripetuta. Tale preghiera è raffigurata con un triangolo equilatero, rivolto verso l'alto, ai cui vertici si trovano "Iesus" (in alto), "Ioseph" (a destra), "Maria" (a sinistra).

Si trovano lunghe aggiunte al testo, ad esempio al fol. 23r nella terza questione prologale a proposito della distinzione tra cognizione intuitiva ed astrattiva<sup>193</sup>, ai fol. 79v-80r alla fine della nona questione prologale (per interpolare le risposte alle argomentazioni principali nello scarso spazio rimasto<sup>194</sup>) e all'inizio della questione unica della quinta distinzione con la seconda mano frettolosa.

ANTICHE SEGNATURE. Al fol. 45 di guardia l'antica segnatura n° 31, probabilmente risalente alla Biblioteca del Convento di S. Croce, è stata cancellata.

## **b. Descrizione interna**

AUTORE. Ioannes de Radingia

TITOLO. Super Sententias et Quaestiones quodlibetales

<sup>193</sup> C. MAZZI, «L'inventario quattrocentistico della Biblioteca S. Croce di Firenze», *Rivista delle biblioteche e degli archivi*, 8 (1897) 16-31, 99-113, 129-147; P. M. BIHL, «Ordinationes fr. Bernardi de Gauachuonibus Ministri Provincialis Thusciae pro Bibliotheca Conventus s. Crucis Florentiae an. 1356-1367», *Archivium Franciscanum Historicum*, 26 (1933) 158-159 (pp. 141-164); P. PANSIER, *Histoire du Livre et de l'Imprimerie: Avignon du XIII<sup>me</sup> siècle au XIV<sup>me</sup> siècle*, Avignon 1922, I, p. 4.

<sup>194</sup> Il cattivo stato di conservazione di queste carte ha richiesto l'uso massiccio della lampada di Wood e della macchina multispettrale per la lettura.



- ff. 1r-279r: Super Sententias. *Incipit Prologi* Quia secundum Augustinum 6 Confessionum c. 5: Ad inveniendam liquidam veritatem opus erit nobis auctoritas sacrarum scripturarum in quibus tractatur specialiter de cognitione ultimi finis ... *Explicit Prologi* [...] illa est de Deo, non de igne. Ideo est consequens in argumento et non causa ut causa in argumento. *Incipit* primi libri in fol. 117r: Circa distinctionem primam quaero utrum solum sit utendum omnibus aliis a Deo. Quod non. Uti est assumere aliquid in facultate operationis secundum Augustinum. *Explicit* primi libri in fol. 279r: [...] dicit quod verbum est amor et notitia.
- ff. 279v-281v : bianchi.
- ff. 282r-309v: Quaestiones quodlibetales. *Incipit* in fol. 282r: Tertio quaeritur specialiter de actu beatifico, utrum scilicet manente eodem actu beatifico, cognitio posset variari circa obiecta secundaria. Quod non. *Explicit* in fol. 302r: [...] sed secundo modo non. Sed tantum persona est sic individuum.
- f. 302v: bianco.
- f. 303r-v. *Incipit* Est actio de genere actionis, sed quantitas absoluta ... *Explicit* [...] quia hoc esset contra eum, cum super ipsum erigatur demonstratio.
- ff. 304r-309v. *Incipit* Postquam dictum est de ente in sua comunitate ut commune est omnibus rebus, nunc videndum est in rebus in speciali secundum ordinem naturalem ... *Explicit* [...] non sit ex alia parte. Ad argumentum principale patet.
- ff. 310r-314: bianchi.

Dunque, l'irregolarità delle righe del testo e la variabilità delle mani o degli stili di scrittura sembrano indicare l'esigenza di dilatare o di restringere il testo a seconda dello spazio disponibile. L'esigenza di dilatare e restringere sembra denotare che alcune parti dovettero essere scritte in una seconda fase, ossia quando molte questioni erano state già scritte ed alcuni spazi vuoti erano stati lasciati per l'inserzione di altre o di nuove questioni.

Seppure non autografo, il codice sembra rappresentare una bozza di lavoro dell'autore, il *liber Ioannis*, che avrebbe costituito l'avantesto più immediato all'apografo di una eventuale *ordinatio* o di una *summa* delle opere readinghiane, che sarebbe circolata ad Avignone.

## Appendix II

Ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 1580 (= P)

### a. Descrizione esterna

IDENTIFICAZIONE. Ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 1580.

COMPOSIZIONE. Composito.

DATAZIONE. Secolo XIV.

PROVENIENZA. Il codice proviene dalla Biblioteca del Convento eremitano di S. Salvatore a Venezia<sup>195</sup>.

MATERIA. Membranaceo.

CARTE. I, 232, I. Ai fol. 231-232 parti di pergamena sono asportate.

DIMENSIONI. mm. 228×165 (c. 24)

FASCICOLAZIONE. Sesterni: 1-19<sup>12</sup>

RIGATURA. Rigatura a mina di piombo.

SPECCHIO DI SCRITTURA, RIGHE, DISPOSIZIONE DEL TESTO. Testo disposto su due colonne in gotica minuscola d'ambito italiano. Solitamente sono vergate 41 linee per foglio, ma vergate 40. Fol. 21r: 228 × 165 = 22 [158] 48 × 15 [53 (10) 53] 34 (altezza × base = margine superiore, altezza specchio di scrittura, margine inferiore × margine interno, larghezza colonna sinistra, intercolumnio, larghezza colonna destra, margine esterno).

A fol. 231v vi sono scritture di mani diverse probabilmente del sec. XV contenenti ricordi di fatti e date riguardanti il sec. XV.

---

<sup>195</sup> RADINGIA, *In Sent.*, Prologus, q. 3, fol. 23r, in *mg.* «Istud potest confirmari per Alacem I Perspectivae cap. 1, qui dicit sic: Quando inspiciens inspexit corpus multum album, quod maculatur lux aeris et formaliter lux illa forma, quamvis non formatur lux solis et manetur in aspectu [...] demonstratum [...] visum suum ad locum obscurum inveniet formam cuius lucis in loco illo obscuro et inveniet cum hoc formam eius, demonstratur, si clauserit visum et fuerit intuens secundum horam, invenit in oculo suo formam illius lucis. Et isto experimento patet quod visus formaliter videt rem ad tempus in abscondita re et per consequens posset videre illam rem per tantum tempus, si illa res tunc esset ad nihilata a Deo. Unde, sicut dicit quidam doctor, scilicet Ioannes Peckham, causa illius experimenti est quod formaliter et corporis manent in visum prius absconditam [...] quae tunc in loco obscuro est comprehensibilis per tempus aliquantulum. Haec ille. Sed, si ad tempus manet visio in absentia visibilis, potest semper manere in eius absentia per potentiam Dei et quam expansione potest manere, non existente illa re visibili. Patet in duabus quaestionibus sequentibus ibidem; specie sensibilis est in sensu et illa visio, quae est illa perfecta entitas».

**RICHIAMI E PAGINAZIONE.** Compaiono richiami all'inizio del fascicolo sul lato carne. La numerazione coeva va da 1 a 228; quella moderna da 3 a 230 della numerazione recente.

**DECORAZIONE.** Iniziale grande a colori con motivi fogliacei. Iniziali medie rosse e azzurre filigranate alternate; titoli e segni di paragrafo in rosso; ai fol. 227v-230v spazi riservati (assenza di decorazione).

**LEGATURA.** Legatura moderna in cartoni.

**STATO DI CONSERVAZIONE.** Buono.

**REVISIONI ED ANNOTAZIONI.** Compaiono tre ordini di annotazioni. Sul margine interno la stessa mano, che verga il testo, riporta i nomi degli autori citati e passi da interpolare nel testo. Sul margine esterno altre mani introducono solitamente con 'nota bene' i nomi degli autori ed i numeri delle partizioni interne. Altre annotazioni compaiono nel margine inferiore.

A fol. 2v é aggiunto l'incipit dell'ultima questione da mano diversa forse del sec. XVIII.

A fol. 232r v' é l'elenco delle opere contenute nel presente codice, di mano diversa forse del sec. XVII: sono citate questioni di Antonio Andrea, due questioni edite da un frate (di cui non viene ricordato il nome), questioni di Pietro Aureoli.

## **b. Descrizione interna**

**AUTORE:** Vari.

ff. 1r-2v: Tavola degli incipit delle questioni.

ff. 3r-112v: Antonii Andreae Quaestiones in Metaphysicam<sup>196</sup>. Incipit: *Incipiunt*

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 9, fol. 79v-80r: «Ad illius opinionem de ente infinito. Ad primum dico quod Deus est subiectum theologiae, sicut modo loquitur sub ratione contracta, quia sub ratione deitatis, quae est singularis, et sicut contracta haec est declarata ex se ad significantem. Nisi autem est illa ratio, ratio contracta volita sive finita, sed infinita intentione contracta, tamen hoc est singularis, non ratio communis Deo etc., sicut ratio entis saltem in conceptu. Et quando dicitur quod ratio entis infiniti est huius ratio contracta, dico quod ratio entis infiniti potest intelligi dupliciter: vel in ratione alia in re et illa ratio est ratio deitatis, loquendo de ente infinito; vel radicaliter et fundamentaliter infinito, non tamen sicut attributum dicitur formaliter infinitum nec infinitas deitatis distinguitur aliquo modo in re ab ipsa deitate, sed tam entitas deitatis, quam infinitas deitatis est idem regulariter et formaliter cum ipsa deitate. Et ideo accipiendo ens infinitum a parte rei esse subiectum theologiae, est idem quod dicere deitatem esse subiectum theologiae. Et hoc concedo et hoc concedunt isti; quod vellent improbare. Alio modo potest

*questiones super librum methaphysice et super librum physicorum edite a fratre Thoma de chatalonia qui quantum ad hoc secutus est scotum doctorem subtilem. In dei nomine Amen, inc. Quia secundum doctrinam Aristotelis primo posteriorum notitia subiecti [...]. Explicit: [...] quia omne movens*

---

accipi ratio entis infiniti pro conceptu, quem habemus comparando ens infinitum, et sic ens infinitum non est subiectum theologiae in se secundum doctorem nostrum; alioquin possemus acquirere scientiam de aliquibus saltem meritoriis, quae possent probari virtute talis conceptus, quem nos habemus; quod videtur multis inconveniens. Est tamen ratio entis infiniti, isto modo accipiendo, scilicet pro conceptu, quem non habemus, est subiectum theologiae nostrae, ut dicit doctor noster, et hoc est verum secundum modum, qui ipse dicit, quia scilicet est aliquo modo conceptus perfectissimus et etiam simplicissimus, quem habemus de Deo, quia non conceptum ita simplicem et ita perfectum habemus, per quem possumus tot perfectius de Deo probari subiectum. Non tamen idem conceptus entis infiniti, quem habemus, est subiectum theologiae secundum eum, quia tunc de contingentibus virtualiter scientiam theologiae, etiam ut habetur ab intellectu nostro; quod non est verum secundum eum. Ad secundum, cum dicitur Deum sub illa ratione est subiectum theologiae, quod cognoscitur a viatore, dico: haec propositio potest distingui, quia vel intelligo, quia sub illa ratione est subiectum theologiae, ut in se est scientia et a priori, ut subiectum theologiae ut nostrae. Secundo modo concedendo eam, non est contra doctorem nostrum. Primo modo intelligendo illam, ad hoc potest dici, quia, sub qua intelligo Deus a viatore, nihil potest accipi pro ratione altera in re, quae intelligo, et hoc sive in se, scilicet sub conceptu particulari et distincto, sive in conceptu comuni, sicut intelligo deitas a nobis, etiam non est scibilis; potest materia illa concedi, scilicet quod Deus est subiectum theologiae etiam in se sub illa ratione in re, sub qua intelligo a viatore, quia illa ratio est ratio deitatis, licet viator non intelligat Deum secundum conceptum particularem et distinctum, sicut bene intelligunt illum vel sicut angelus intelligit scientifice aliam rem distincto conceptu, tamen, quando intelligit viator Deum maxime secundum conceptum proprium Deo, ut in quantum ens infinitum, vel aliquid tale, tunc vere intelligit aliquid in re, cuius est talis intellectio similitudo et non tantum intelligit conceptum, sicut alii dicunt, tamen quia, cum conceptus ille vel sit actus intelligendi vel aliquid ens diminutum, non intelligeret nisi actum meum intelligendi vel ens diminutum, quando intelligeret ens infinitum, quia ens infinitum, quod intelligo, sive vere attribuitur alicui in re sive non attribuitur, nec intellectio mea nec ens diminutum, quia hoc est vere ens infinitum et Deus et e converso. Non autem intellectio mea, quia ens diminutum est Deus nec e converso. Sic ergo concedo maiorem, quod Deus sub illa ratione in re, sub qua intelligo a viatore, est subiectum theologiae in se. Et quando dicitur in minore quod illa est ratio entis infiniti, concedo, loquendo de ratione entis infiniti, quae est in re, et illa est ratio deitatis. Non autem concedo hoc de ratione entis infiniti, scilicet de conceptu, quem habemus de ente infinito. Alio modo potest accipi ratio, sub qua Deus intelligo a viatore, non pro ratione autem in re, sed pro ratione et pro conceptu de Deo, sive ille conceptus sit intellectio sive ens, sub quo intelligo a viatore, est subiectum theologiae, loquendo de theologia in se, non est scientia. Ad aliud, quando dicitur ‘sub illa ratione non est Deus subiectum theologiae, sub qua habemus in via perfectissimum conceptum, de illo patet per dicta, quia haec maior est vera, accipiendo rationem a parte rei, non autem pro conceptu reali etiam perfectissimo, quem habemus, et hoc, loquendo de subiecto theologiae in se, ut dictum est. Per idem patet ad sequens. Quando enim dicitur quod sub ratione illa est subiectum theologiae, sub qua possumus eum maxime quidditative cognoscere, verum est, accipiendo rationem in re, non autem rationem pro conceptu».

*ut sic est plus et dignius ipso moto. Expliciunt questiones super librum methaphysice. Deo gratias Amen. 87 questiones. Qui scripsit scribat semper cum domino vivat. Adest finis operis posco mercedem laboris.*

- ff. 113r-149v: Antonii Andreae Quaestiones de tribus principiis. Incipit: *Incipiunt questiones super librum physicorum, inc. Quoniam secundum sententiam commentatoris 9no methaphysice distinctio est...* Explicit: *Ad tertium et quartum patet per dicta in questione. Expliciunt questiones super librum physicorum edite a fratre Thoma de Cathalonia ordinis Minorum fratrum qui secutus fuit Scotum doctorem subtilem et ideo dicit ipse in fine questionum Attende lector qui legis si quid benedictum est in supradictis questionibus ab arte doctrine scotice processit cuius vestigia quantum potui et rescriptum ipsum capio sum secutus deo gratias. Amen.*
- ff. 150ra-169rb: Guillelmus Alnevicanus, Determinationes, quaestiones 5-6. Incipit: *Incipiunt due questiones edite a fratre Ordinis Minorum lectore bononiensi qui etiam secutus est doctorem subtilem, inc. Utrum ratione naturali possit evidententer ostendi quod anima...* Explicit: [...] *anima usum rationis dum est actu corporis corruptibilis forma.*
- ff. 169rB-230v: Petrus Aureoli, Quaestiones in Metaphysicam. Incipit: *Questiones petri Aureoly, inc. Queritur utrum ens dicat unum conceptum unius rationis ...* Explicit: [...] *expl. addebitam quantitatem corporis istius suppebit unde.*
- ff. 210ra-218va: Iohannes de Reading, Secunda quaestio ad prologum. Incipit: *Queritur utrum scibile proprie de aliquo subiecto scientie distinguatur realiter...* Explicit: [...] *secundum tres modos superius expositos et sic patet veritas questionis.*

Dunque, la seconda questione prologale di Reading é inserita alla fine del codice, interamente dedicato alle opere metafisiche e fisiche dei seguaci di Scoto, dopo le questioni aureoliane *in Metaphysicam* sull'univocità del concetto di ente.

Appendix III

Figure

**Figura 1:** Scansione digitale fotoritoccata della riproduzione fotografica del verso della seconda carta di guardia del ms. F.

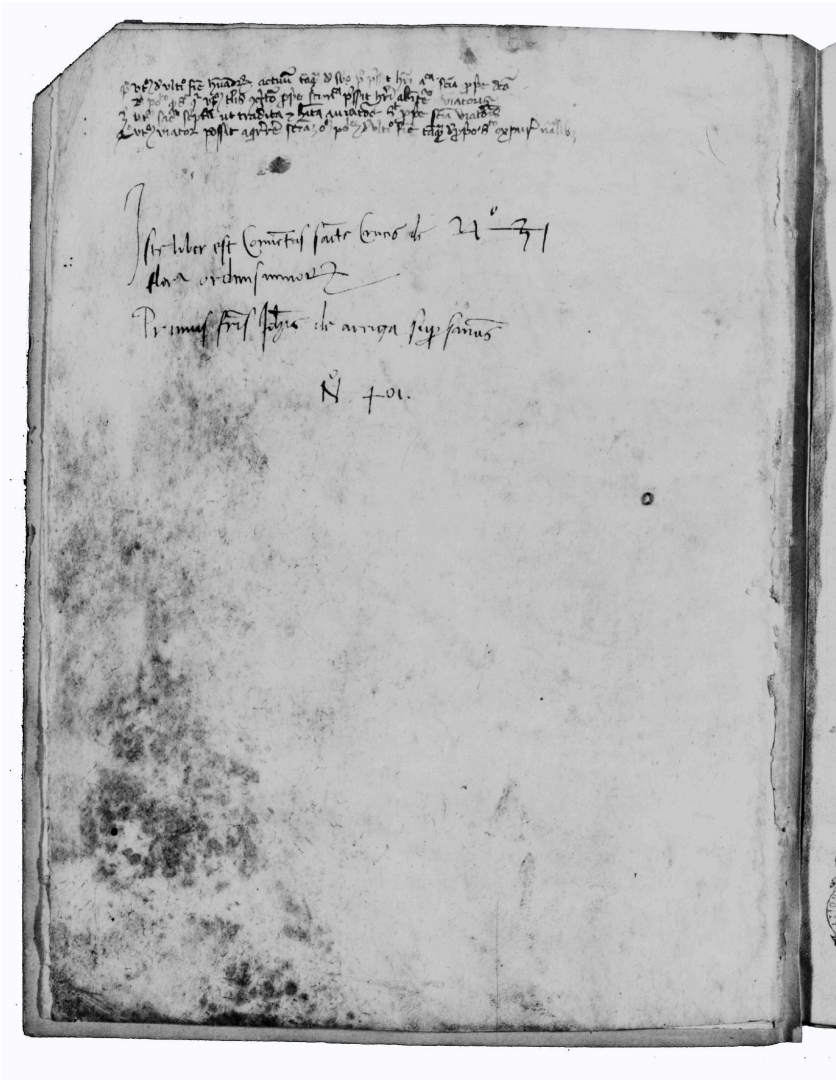
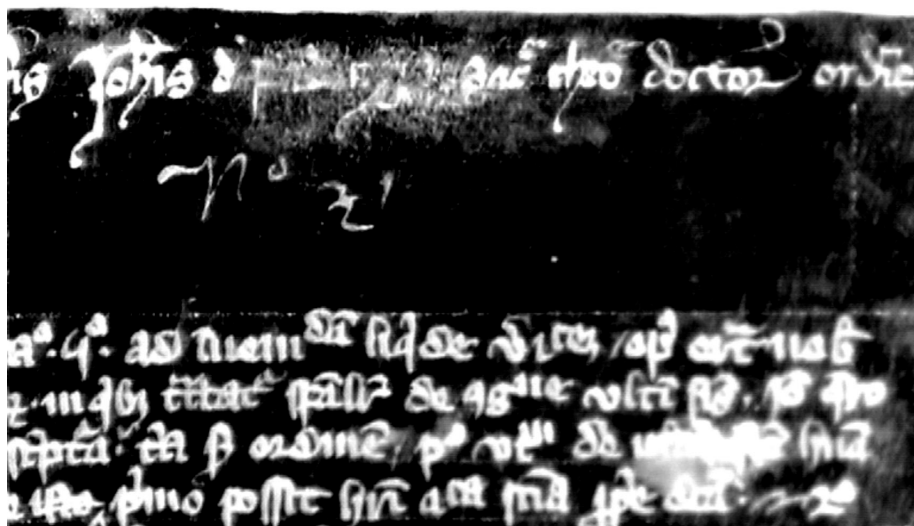
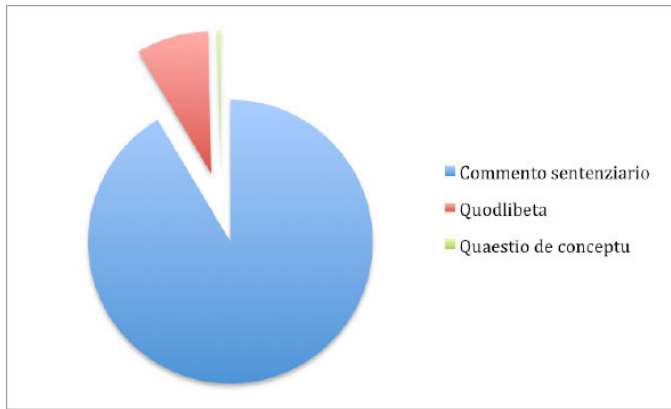
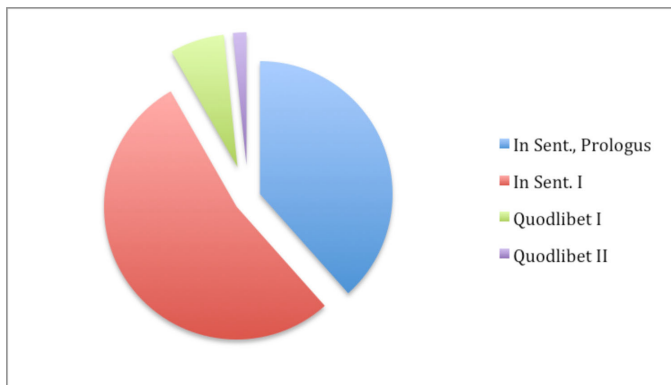


Figura 2: Ingrandimento digitale fotoritoccato della riproduzione fotografica al negativo del retto della prima carta di guardia del ms. F.



**Figura 3:** Rappresentazione grafica della consistenza delle tre opere readinghiane conservate in F.

Commento sentenziario	277
Quodlibeta	25
<i>Quaestio de conceptu</i>	1

**Figura 4:** Rappresentazione grafica della consistenza delle maggiori sezioni del commento sentenziario e dei *Quodlibeta* di Reading.

<i>In Sent., Prologus</i>	116
<i>In Sent. I</i>	161
<i>Quodlibet I</i>	20
<i>Quodlibet II</i>	5



Figura 5

P	<i>Lectio varia</i>	F
[...] scilicet posterius non potest esse sine priori, a quo essentialiter dependet	1	Hoc etiam probatur multipliciter libro secundo distinctione I quaestione de relatione creaturae ad Deum.
<i>om.</i>	2	[...] ut patet de octava quaestione.
[...] ut patebit in quaestione sequenti	3	[...] ut patebit in quaestione sequenti, loquendo de veritate conclusionis.
[...] sicut patebit alibi secunda prima quaestione 'An Deum esse sit per se notum' <sup>197</sup> .	4	[...] sicut patebit alibi secunda prima quaestione 'An Deum esse sit per se notum'.
De distinctione tamen naturalis a metaphysico, dicitur infra questione de unitate scientiae.	5	De distinctione causae definitionis naturalis a metaphysica dicitur infra in quaestione de unitate scientiae circa finem.
Hoc probo secundum illos. Dicit enim primo quaestione 9 quod materia potest esse sine omni forma.	6	Hoc probo secundum illos. Dicit enim primo quaestione 9 quod materia potest esse sine omni forma.
[...] ut alias patebit.	7	[...] ut alias patebit libro secundo.
[...] sicut patebit in quaestione de individuo.	8	[...] sicut patebit libro secundo in materia de indistinctione.
Et quando dicitur quod non deberet allegare Philosophum ad istud patet quaestione de relatione creaturae ad Deum.	9	Et quando dicitur quod non deberet allegare Philosophum, ad istud patet libro secundo distinctione I quaestione de relatione creaturae ad Deum.
Iste modus ponendi patet libro primo questione 1 in ultima opinione.	10	Iste modus ponendi patet libro secundo distinctione secunda questione 1 in ultima opinione.
<i>om.</i>	11	[...] sicut patet quaestione praecedenti in solutione ultimi argumenti.
[...] sicut patet quaestione 'Utrum Deus sit ingeneratus'.	12	[...] sicut patet distinctione VIII quaestione 'Utrum Deus sit ingeneratus'.

<sup>197</sup> G. DAINESI, *Catalogo generale, ossia riunione di tutti gli elenchi dei libri scelti dalle biblioteche delle corporazioni religiose regolari concentrate nel già convento di S. Anna in Padova*, ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 2250.

Figura 6

<p>- Item, si de Deo...</p> <p>- Probatio istius minoris, quia...</p>	<p>- Contra secundum motivum opinionis praecedente...</p> <p>- Item, quando subiectum...</p> <p>- Arguo et probo quod passio...</p> <p>- Sed hoc non requiritur a subiecto primo scientiae, quod...</p> <p>- Maior patet secundum a l i o s ; patet etiam secundum veritatem, quia...</p> <p>- Probatio minoris multipliciter. Primo, quia...</p> <p>- Si dicas ad istam probationem quod...</p> <p>- Exemplo probatur ad minorem sic: risibilitas...</p> <p>- Probo assumptum: non distinguitur...</p>	<p>- Ad secundum argumentum, quando dicitur quod subiectum scientiae est compositum et totum, nego istam...</p> <p>- Dico ergo quod...</p> <p>- Alio modo non oportet...</p> <p>- Istud etiam patet per Phylosophum...</p> <p>- Alio modo potest accipi...</p> <p>- Hoc intelligo sic...</p> <p>- Exemplum, si argueretur...</p> <p>- Maior istius syllogismi non est causa deitatis...</p> <p>- Aliquando dicitur de definitione scientiae quod...</p>
<p>- Item, in omni scientia proprie c o n c l u d i t u r passio de subiecto....</p>	<p>- Contra tertium motivum arguo et probo quod non sit de ratione subiecti scientiae, quod sit causatum vel compositum...</p> <p>- Maior patet, quia...</p> <p>- Sicut totum fiunt...</p> <p>- Minor patet, quia...</p> <p>- Per hoc etiam patet quod...</p> <p>- Dicit forte quod ens...</p> <p>- Contra hoc est Phylosophus..</p> <p>- Aliae autem scientiae...</p> <p>- Item, omnis quidditas, de qua...</p> <p>- Maior patet, quia talis passio...</p> <p>- Ex ista auctoritate arguo primo sic...</p> <p>- Item, quod loquatur ibi...</p> <p>- Dicamus ergo quod...</p> <p>- Item, aut loquitur...</p> <p>- Item, ad idem, si...</p> <p>- Item, aut subiectum metaphysicae...</p> <p>- Item, quod ens...</p> <p>- Item, Commentator...</p>	<p>- Ad tertium motivum nego assumptum, scilicet quod passio distinguitur realiter a subiecto; quod patet, quia...</p> <p>- Exemplum: conceptus quidditativus...</p>
	<p>- Contra quartum motivum, scilicet quod subiectum scientiae sit causatum efficaciter ab extrinseco, potest argui...</p> <p>- Item arguo sic...</p> <p>- Probatio minoris, quia...</p> <p>- Et minor patet secundum Commentatorem...</p> <p>- Item, quod de ratione subiecti...</p> <p>- Probatio assumpti: Commentator...</p> <p>- Unde additur in littera...</p>	

<p>- <i>Item, omne scibile, de quo est scientia proprie dicta, est limitatum...</i></p>	<p>- <i>Contra quintum motivum de definitione arguo sic et probo quod...</i>  - <i>Et si dicatur quod ens...</i>  - <i>Respondeo quod non requiritur...</i>  - <i>Ex praedictis ergo arguo ad conclusionem sic: quandocumque...</i>  - <i>Ergo patet quantum ad alteram partem, primo ad primam, scilicet quod...</i></p>	<p>- <i>Ad quartum motivum, cum dicitur quod omne subiectum scientiae est limitatum, nego istam...</i>  - <i>Alio modo potest accipi definitio...</i>  - <i>Alio modo, quod...</i>  - <i>Item, dico quod...</i>  - <i>Praeterea, si ens...</i>  - <i>Probo: ergo...</i>  - <i>Ad primum istorum respondeo quod...</i>  - <i>Exemplum de prima descriptione, si dicatur...</i>  - <i>Exemplum de secunda descriptione, si arguatur...</i>  - <i>Dico quod descriptio potest...</i>  - <i>Ad secundum dico quod, quando...</i>  - <i>Exemplum primi, si dicatur...</i>  - <i>Exemplum secundi, si arguitur...</i>  - <i>Sic ergo patet ad quartum motivum.</i></p>
---	---	--

Figura 7

Prologus				
<i>Fol.</i>	<i>q.</i>	<i>Titulus</i>	<i>Auctoritates vel opiniones</i>	<i>n.</i>
1r-13r	1	Utrum de ultimo fine humanorum actuum tamquam de subiecto primo possit haberi aliqua scientia proprie dicta.	Avicenna Boethius	1 1
13r-19r	2	Utrum scibile proprie de aliquo subiecto scientiae distinguatur realiter a subiecto. <sup>198</sup>	Boethius Lincolniensis	1 2
19r-29r	3	Utrum de ultimo fine extrinseco humanorum actuum possit viator habere scientiam proprie dictam.		
29r-37v	4	Utrum cognitio theologica quam habent communiter theologi de veritatibus mere theologicis sit proprie scientifica vel possit dici proprie scientia.	Aureoli Scotus	5 1

<sup>198</sup> Il codice attribuisce erroneamente l'opera a Tommaso di Catalogna; cf. V. DOUCET, «L'oeuvre scholastique de Richard Conington O.F.M.», *Archivum Franciscanum Historicum*, 29 (1936) 415, nota 1.

37v-49r	5	Utrum omne proprie scibile de Deo tamquam de subiecto primae scientiae possit intellectus hominis ex puris naturalibus scientifice cognosci et scientiam de tali adquirere.	Augustinus Aureoli Averroes Avicenna Lincolniensis Ockham Scotus	1 3 1 4 6 5 3
49r-53v	6	An theologia habet habitudinem subalternationis passive respectu alicuius scientiae. <sup>199</sup>	Augustinus Aquinas Averroes Aureoli Lincolniensis	1 1 1 2 3
53v-57r	7	Utrum theologia habet habitudinem subalternationis active ad alias scientias. <sup>200</sup>	Augustinus Conington Lincolniensis	1 2 2
57r-65r	8	Utrum subiectum theologiae sit ultimus finis actuum humanorum	Alaces Aquinas Aureoli Cowton Lincolniensis Lombardus Scotus	1 2 2 1 1 3 1
65r-80r	9	Utrum Deus sit subiectum primum theologiae sub ratione sua absoluta aut sub ratione aliqua speciali.	Aegidius Aureoli Averroes Avicenna Lincolniensis Ockham Scotus	1 7 1 2 3 12 2
80r-81r	10	Utrum theologia sit scientia una. <sup>201</sup>	Aureoli Scotus	1 1
81r-100r	11	Utrum praxis sit actus cuiuslibet potentiae. <sup>202</sup>	Alnwick Avicenna Aureoli Boethius Cowton Franciscus P. Sutton Ockham Reading Scotus	8 3 1 1 2 1 2 2 6 8

<sup>199</sup> RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 6, ed. S. J. LIVESEY, n. 29-32; p. 116.

<sup>200</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 2, ed. S. BROWN, in *Sources for Ockham*, pp. 40-51.

<sup>201</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 6, ed. S. J. LIVESEY, in *Theology and Science in the Fourteenth Century. Tree Questions*, 91-117.

<sup>202</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 7, ed. S. J. LIVESEY, in *Theology and Science in the Fourteenth Century. Tree Questions*, 118-139.

100r-116v	12	Utrum sit possibilis aliqua scientia practica. <sup>203</sup>	Alnwick P. Apoc. Aristoteles Aureoli Averroes Cowton Gandavensis Mathias Nottingham OckhAM Reading Scotus	3 2 1 7 2 2 2 1 2 2 3 9
-----------	----	---	--	--

<i>Fol.</i>	<i>dist.</i>	<i>q.</i>			
117r-122r	1	1	Utrum solum sit utendum omnibus aliis a Deo.	Aquinas	1
122r-129r	1	2	Utrum frui sit actus voluntatis.	Aureoli Lincolniensis Reading Scotus Thornton	8 1 1 1 2
129r-140r	1	3	Utrum natura intellectualis possit frui proprie solo fine ultimo immediate.	Aureoli Aquinas Alnwick Augustinus Avicenna Durandus Thornton	2 4 2 2 1 1 2
140r-150v	1	4	Utrum cuiuslibet fruitionis creatae sit necessarium solum unum et idem obiectum praecise.	Alnwick Aquinas Aureoli Gandavensis Lutterell Scotus	1 1 1 5 5 3
150v-162r	1	5	Utrum essentia divina habeat aliquam conceptibilitatem vel unitatem non omnino eadem cum unitate vel conceptibilitate personae.	Aureoli	7
162r-176v	1	6	Utrum ultimo fine apprehenso ab intellectu creato voluntas necessario velit illum finem. <sup>204</sup>	Augustinus Aureoli Cowton Drayton Gandavensis Lincolniensis Scotus Sutton	2 8 8 5 1 1 6 3

<sup>203</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 10, ed. S. J. LIVESSEY, in *Theology and Science in the Fourteenth Century. Tree Questions*, 140-205.

<sup>204</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 11, ed. J. PERCAN, in *Teologia come scienza pratica*, 3-102.

176v-185v	2	1	Utrum Deum esse sit per se notum.	Anselmus Aquinas Aureoli Danielis Ockham Scotus	2 4 10 1 3 1
185v-193r	2	2	Utrum Deum esse vel aliquod primum ens possit certitudinaliter cognosci vel demonstrari a viatore et hoc naturaliter. <sup>205</sup>	Averroes Ockham Scotus Sutton Wylton	1 3 2 1 1
193r-206r	2	3	Utrum in ordine entium sit dare unum primum ens. <sup>206</sup> [et non plura]	Aureoli Cowton Ockham Scotus	9 1 4 4
209r-216r	2	4	Utrum cum unitate universali divinitatis possit stare trinitas personarum divinarum.	Aquinas Aureoli Drayton Hervaeus Gandavensis	2 4 2 5 1
219r-226r	3	1	Utrum in omni creatura sit vestigium trinitatis personarum divinarum.	Aquinas Aureoli Cowton Gandavensis Ockham	3 6 1 1 3
226r-234v	3	2	Utrum Deus sit primum cognitum a nobis in via.	Aureoli Gandavensis Ockham Scotus	8 2 4 6
234v-249v	3	3	Utrum memoria sit in intellectu habens in actu primo sive in habitu obiecta intellegibilia sibi praesentia per species, sibi formaliter inherentes, ante actum intelligendi. <sup>207</sup>	Alaces Augustinus Drayton Gandavensis Ockham Scotus	1 1 11 1 11 6
249v-257r	4	1	Utrum haec sit concedenda: Deus generat Deum.	Aureoli Harclay	2 4
257r-267r	4	2	Utrum ista sit concedenda: Deus vel essentia divina sit trinitas sive tres personae, sive Pater, Filius et Spiritus Sanctus.	Aureoli	1

<sup>205</sup> *Ibidem*, Prologus, q. 12, ed. J. PERCAN, in *Teologia come scienza pratica*, 103-246.

<sup>206</sup> *Ibidem*, dist. 1, q. 6, ed. G. ALLINEY, in *Fra Scoto e Ockham*, 292-368.

<sup>207</sup> *Ibidem*, dist. 2, q. 2, ed. G. J. ETZKORN, in *John Reading on the existence and unicity of God*, 125-161.

262r-272v	5	1	Utrum essentia generet vel generetur.	Ockham Scotus	2 1
272v-281v	6	1	Utrum Pater generavit Filium voluntate.	Aquinas Aureoli Lombardus	2 1 1

Figura 8

RADINGIA, <i>In Sent.</i> I, Prologus, q. 2, art. 2, fol. 17v	OCKHAM, <i>In Sent.</i> I, Prologus, q. 3, n. 12-19; I, 130-131
Quantum ad secundum articulum ex cuius determinatione patebit ad argumenta opinionis praedictae, dico quod aliud esse proprie scibile de aliquo tamquam de subiecto scientiae et per consequens se habere sicut passio respectu eius, a quo tamen non distinguitur realiter potest intelligi tripliciter.	Ideo dicitur quod aliquid esse proprie scibile de aliquo subiecto potest intelligi tripliciter.
Uno modo, quod distinguatur ab illo formaliter a parte rei, sic quod non sit de intellectu eius. Et sic ponitur quod unitas, quae est passio entis, est scibilis de ente tamquam de subiecto, et tamen unitas non est alia res ab ente - patet IV <i>Metaphysicae</i> <sup>208</sup> . Distinguitur tamen formaliter ab ente, sic quod est extra intellectum eius; quod addo: quamvis coloreitas distinguatur formaliter ab albedine, cui tamen est idem realiter et tamen non est ipse scibilis de albedine, nec sit passio respectu eius, quia est per se intellectu albedinis. Isto etiam modo relatio in divinis, quamvis sit eadem essentiae realiter quia tamen non est eadem formaliter ei nec de intellectu est proprie scibilis de essentia. Et eodem modo diceretur de attributis, si distinguantur formaliter ab essentia.	Primo, quia 'distinguitur formaliter a parte rei, ita tamen quod non sit de intellectu eius quidditativo, et ideo dicatur passio eius, sicut est de unitate respectu entis.

<sup>208</sup> *Ibidem*, dist. 2, q. 3, ed. G. J. ETZKORN, *John Reading on the existence and unicity of God*, 162-221.

<p>Secundo modo potest intelligi aliquid proprie scibile de aliquo, a quo non distinguitur realiter nec etiam formaliter in re, sed tantum per intellectum. Et isto modo posset poni quod creativum vel creans vel Dominus vel omnipotens et generaliter omnia, quae dicunt respectum Dei ad creaturam sint proprie scibilia de Deo, et tamen tales respectus, cum non sint reales, videntur quod sint respectus rationis factae per intellectum. Quod autem ista sint scibilia de Deo, posset probabiliter argui, quia esse creatum et esse omnipotens necessario dicuntur de Deo, licet non actu creans vel actu Dominus. Et cum illa non sint de per se intellecta, dicuntur de Deo secundo modo per se et per consequens sunt proprie scibilia de Deo. Hoc etiam videtur, quia probari potest a priori quod Deus est creativus et causa prima vel primum creativum. Sed ista probatio pertinet praecipue ad theologum vel saltem ad aliquam scientiam realem, non intentionalem. Ergo, cum sint praedicata non per se primo modo dicta, sed secundo modo, sunt proprie scibilia de Deo tamquam passiones conclusae in aliqua scientia reali; et habetur propositum.</p>	<p>Secundo, quod non distinguatur nec realiter nec formaliter, sed tantum per intellectum, sicut creativum et talia respectu Dei, quae important respectus rationis, ‘quae praedicantur de Deo secundo modo dicendi per se, et per consequens sunt proprie scibilia’.</p>
<p>Tertio modo possit poni aliquid proprie scibile de aliquo subiecto, a quo non distingueretur realiter nec formaliter nec etiam per intellectum, facientem sicut facit relationes rationis et rationes intentionales, sicut dictum est in secundo libro.</p>	<p>Tertio, quod non distinguatur nec realiter nec formaliter nec per intellectum facientem, sicut intellectus facit relationes rationis’ Sed potest essentia divina causare in intellectu sibi proportionato conceptum suum quidditativum et similiter conceptum denominativum et respectivum, sicut ‘creativum’, qui ‘non dicit aliud a deitate nec realiter nec formaliter’. ‘Nec dicit respectum rationis, quia ex quo est respectus realis, expressus ab obiecto naturaliter, non est aliquid factum per intellectum comparantem et negotiantem.</p>



Licet posset sic imaginari essentia divina vel aliqua alia res, quantum est ex se nata esse causare in intellectu proportionato conceptum suum quidditativum, utpote conceptum deitatis, eadem in essentia nata est causare in intellectu conceptum alium denominativum et respectivum ad creaturam ut conceptum primitatis seu primi entis et conceptum creativum, quia conceptus non sunt quidditativi nec per se primo modo dicendi de Deo, cum sint respectivi ad extra creativum. Ergo vel primum vel omnipotens dictum de Deo non dicitur per se primo modo et ita non est praedicatum essentiale, sed secundo modo per se, quia necessario inest et natum est praedicari et ita est proprie praedicatum creativum. Tame net omnipotens non dicit aliud realiter in Deo, scilicet deitatem nec etiam formaliter, quia non est aliquis respectus in re Dei ad creaturam, nec dicit respectum rationis, quia, ex quo est conceptus realis, expressus ab obiecto naturaliter, non est aliquid factum per intellectum, comparantem vel negotiantem, sicut sunt relationes secundae intentionis et rationis. Sic ergo potest poni quod de eadem formalitate potest haberi conceptus realis, denominativus et respectivus, non quidditativus, quia tamen sibi necessario convenit et virtute eius nata exprimi illa eadem res et formalitas eadem secundum conceptum quidditativum habet rationem subiecti et eadem omnino in re secundum conceptum denominativum et respectivum habet rationem passionis respectu Dei. Sic ideo omnino in re secundum alium conceptum et alium habet rationem obiecti et passionis. Unde, dicendo quod Deus est creativus, idem omnino significatum per subiectum et praedicatum secundum istam viam, licet creativum se habeat in ratione passionis respectu Dei. Unde posset si argui: quod est infinite virtute intensivae, est creativum vel potest facere aliquid de nihilo. Hic concluditur creativum de Deo mediante virtute infinita tamquam medio. Iste modus ponendi patet libro secundo distinctione II questione 1 in ultima opinione.

Et ita de eadem formalitate potest haberi conceptus realis quidditativus et alius conceptus realis denominativus, scilicet respectivus, non quidditativus 'et idem in re secundum alium et alium conceptum habet rationem subiecti et passionis.

<p>Iste tertius modus persuaderi potest sic: risibilitas, ut dicit aptitudinem ad ridendum, necessario inest homini tamquam passio et non distinguitur realiter ab homine, ut patet prius nec etiam est aliquid in re aliud ab homine, quia non est nisi respectus actualis in re; quod non est verum, cum terminus non sit aliquid existens in actu; ergo risibilitas non est aliquid distinctum in actu ab homine nec realiter nec formaliter. Ergo nec est respectus rationis vel erit in re omnino homini sub alio tamen respectu a conceptu hominis quidditativo. Sed non videtur quod oporteat risibilitatem esse respectum rationis, tum quia homo, exprimens conceptum distinctum suum quidditativum in aliquo intellectu natus est, ut videtur exprimere conceptum risibilitatis consequenter in eodem intellectu, antequam intellectus negotietur, comparando hominem cognitum ad actum ridendi, tum quia relatio rationis, facta per intellectum, non videtur esse passio realis, cuius ponitur risibilitas. Immo acceptus habitus de tali relatione, non est conceptus realis tamquam conceptus obiecti realis. Ergo videtur quod risibilitas, ut est passio realis, non distinguitur realiter ut nec aliquo modo ab homine sicut conceptus eius denominativus a conceptu eius quidditativo ipsius.</p>	<p>Hoc patet, quia ‘risibilitas ut dicit aptitudinem ad ridendum necessario inest homini ut subiecto’, et non dicit aliam rem absolutam, nec respectum accidentalem, nec respectum rationis, ‘quia homo exprimens conceptum suum in intellectu potest exprimere conceptum risibilitatis, antequam negotietur’. Similiter, relatio rationis non est passio realis.</p>
<p>Sic ergo patet quod scibile proprie de aliquo tamquam de subiecto non distinguitur semper realiter ab eo et tamen potest sciri de eo et de hoc aliquo trium modorum dictorum. Quidquid sit de duobus modis ultimis, de quibus posset esse dubium. Tamen primus modus communiter conceditur a multis.</p>	

Figura 9

RADINGIA, <i>In Sent.</i> I, Prologus, q. 5, art. 1, fol. 39rv	OCKHAM, <i>In Sent.</i> I, Prologus, q. 9, n. 2-8; I, 229-232
Aliter arguitur contra istam continentiam virtualem subiecti scientiae et ostenditur quod notitia incomplexi subiecti non contineat notitiam incomplexam passionis, et etiam quod notitia incomplexa subiecti et passionis non contineat notitiam complexam propositionis.	Contra istam opinionem, quod non sit de ratione subiecti continere virtualiter notitiam passionis; secundo, quod nec de ratione subiecti est continere virtualiter passionem.
Primo probatur sic: non minus virtualiter nec imperfectius continet ut causa suum effectum quam subiectum suam passionem, quia maior dependentia vel non minor est inter causam et effectum quam inter subiectum et passionem; sed notitia causae non continet virtualiter et primo notitiam effectus; ergo etc.	Primum probo sic: non minus virtualiter nec minus perfecte continet causa efficiens effectum suum quam subiectum suam passionem; sed, non obstante tali continentia, notitia causae non continet virtualiter notitiam sui effectus; ergo, non obstante quod subiectum contineret suam passionem, notitia subiecti non contineret notitiam passionis suae. Maior est manifesta, quia inter omnes continentias, quando res contenta totaliter et realiter distinguitur a continere, illa est perfectior, quae est causae efficientis respectu effectus, vel continentia causae finalis, quia illa, quae est materialis, est imperfectior; similiter illa sola competit Deo.
Probo minorem secundum doctorem istum: distinctae quidditates cognoscuntur diversis rationibus cognoscendi. Patet secundum e u m libro secundo distinctione 3; sed effectus et causae habent diversas quidditates; ergo ad illas cognoscendas sequuntur distinctae rationes cognoscendi; ergo unum illorum non est causa cognoscendi aliud.	Minor est manifesta, quia, secundum istum, ad distinctas quidditates cognoscendas requiruntur distinctae rationes cognoscendi; ergo notitia distincta unius quidditatis sive ratione cognoscendi propria respectu alterius quidditatis non sufficit ad cognoscendum aliam quidditatem <sup>209</sup> .

<sup>209</sup> *Ibidem*, dist. 3, q. 3, ed. G. GAL, in *Quaestio Johannis de Reading de necessitate specierum intelligibilium*, 77-156.

<p>Confirmatur secundum Philosophum II <i>Posteriorum</i><sup>210</sup> de finitate: sensus definit determinate scientiam secundum illum scriptum; sed possum scire causam alicuius rei sensibilis, si definiat sensus illius effectus sensibilis. Namque propter cognitionem causae habeo cognitionem illius effectus. Unde, cum aliquando obiectum unius sensus sit causa obiecti alterius sensus, si non requirentur distinctae rationes cognoscendi, non requiretetur ille alius sensus respectu illius obiecti; sed sufficeret aliquis sensus ad cognoscendum primum obiectum, quod est causa, et mediante illo ad obiectum, quod est effectus. Istud patet in exemplo: quantitates tangibiles, ut calor et frigidas, sunt causae aliarum quantitatum visibilium, ut albedinis et nigredinis, et cum si aliquis per tantum possit cognoscere illas quantitates tangibiles definite ei sensu visus, non poterit cognoscere quantitates illas visibiles. Confirmatur, quia quantitas est subiectum immediatum colorum et illa est sensibile per sensum sicut aliud visibile. Et si est subiectum, ergo respectu istorum habet rationem causae et tamen ex eius notitia non cognoscitur passio.</p>	<p>Confirmatur, quia quod est motivum sensus, habet virtutem movendi intellectum, qui est in potentia ad intellectionem; sed accidens est motivum virtute propria ipsius sensus; igitur etc. Similiter, illa res absoluta posset fieri sine subiecto, et per consequens posset intuitive videri, et tamen tunc non haberetur notitia subiecti; ergo illa passio est per se motiva intellectus, et per consequens notitia unius non continet notitiam alterius. Ista ratio confirmatur per Philosophum I <i>Posteriorum</i>, quod ‘deficiente sensu, deficit scientia secundum illum sensum’. Sed aliquando obiectum unius sensus est causa obiecti alterius sensus; sicut secundum multos, et videtur intentio Philosophi, qualitates tangibiles, quae sunt obiecta sensus tactus, sunt causae colorum et saporum. Ergo, quantumcumque haberetur perfecta notitia de tangibilibus, si dederet sensus visus, non posset haberi notitia de coloribus. Ergo notitia causae non continet primo virtualiter notitiam sui effectus. Et eodem modo, quamvis istae qualitates tangibiles essent subiecta aliarum qualitatum, et illae essent passionem earum, adhuc, deficiente sensu visus, non cognoscerentur. Ergo notitia subiecti non est sufficiens ad cognoscendum passionem.</p>
<p>Similiter dicit Philosophus I <i>Posteriorum</i> <sup>211</sup> quod de passione oportet praecognoscere quid dicitur per naturam, sicut de subiecto. Et sicut aliquando unum cognoscitur per aliud, sic e contrario.</p>	<p>Secundo arguo sic secundum principia istius: quod continet perfectam notitiam alicuius, continet eius notitiam imperfectam. Sed notitia subiecti non continet notitiam imperfectissimam ipsius passionis, quia non continet quid nominis ipsius, quia tunc non esset praecognitio. Ergo nullam notitiam passionis continet subiectum virtualiter.</p>

<sup>210</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, rec. trans. a Guillelmo de Moerbeke, ed. G. VUILLEMIN-DIEM, Leiden 1995, IV, 2, 1003 b 5 - 35.

<sup>211</sup> Ockham, *In Sent.* I d. 3 q. 3, n. 18-21; I, 419-420.

<p>Item, continentia virtualis respectu conclusionis magis convenit medio quam subiecto vel alicui alio, quia medium est magis causa respectu conclusionis, quia medium et causa – secundum I <i>Posteriorum</i> et etiam II<sup>212</sup> -; sed subiectum non habet rationem medii; ergo nec continentiam virtuales. Praeterea, si medium magis continet virtualiter conclusionem quam subiectum, cum medium non contineat notitiam passionis vel conclusionis; ergo nec subiectum. Probatio minoris, quia medium in demonstratione est extrinsecum; ergo non continet. Dices ‘medium est definitio subiecti. Et ideo, si definitio vel medium continet virtualiter notitiam passionis, ergo et subiectum continet, quia sunt idem’. Contra hoc est P h i l o s o p h u s I et II <i>Posteriorum</i><sup>213</sup>, qui semper dat medium aliquid extrinsecum, sicut eclipsis probatur per interpositionem terrae, quae nec est definitio subiecti nec passionis. Hoc etiam patet per P h i l o s o p h u m<sup>214</sup>, qui dicit II <i>Posteriorum</i> quod quaedam est definitio, quae est conclusio; quaedam definitio medium, quaedam, quae est tota demonstratio positione differens definitio. Ex his ergo patet, cum possit haberi cognitio incomplexa de subiecto et passione, non cognita conclusione propter defectum causae extrinsecae, medium, quod est extrinsecum, magis continebit virtualiter conclusionem quam subiectum. Confirmatur totum istud: ideo enim est medium ad demonstrandum passionem, quia est causa inhaerentiae passionis; sed causa inhaerentiae est causa extrinseca, ut patet de eclipsi et in exemplis Philosophi, ubi docet demonstrare per causas et quod causa extrinseca</p>	<p>OCKHAM, <i>In Sent.</i> I, Prologus, q. 9, n. 9-8; I, 232-233.</p>
---	---

<sup>212</sup> Aristoteles Latinus, *Analythica Posteriora. Translationes Iacobi, anonymi sive 'Ioannis' Gerardi et recensio Guillelmi de Morbeke*, ed. L. MINIO-PALUELLO - B. G. DOD, Bruges-Paris, 1968, II, 11, 94 a 20-36; n. 1-17; 85.

<sup>213</sup> *Ibidem*, II, 4, 91 a 27-29; n. 17-19; 74; 91 a 35-36; n. 5-10; 75.

<sup>214</sup> *Ibidem*, I, 6, 74 b 30-31; n. 21-22; 17; 75 a 9-10; n. 14-15; 18; I, 19, 81 b 14-19; n. 20-24; 40; II, 2, 90 a 7; n. 9; 70.

sit medium in demonstratione ponatur per duplicem definitionem, quam dat P h i l o s o p h u s II *Posteriorum*<sup>215</sup> de eclipsi lunae. Una est quod eclipsis est privatio luminis. Alia, quod est interpositio terrae etc. Et per istam concludit lunam eclipsari, sed ista est causa extrinseca, puta efficiens. Si dicatur quod istae propositiones sunt de praesenti ‘luna eclipsatur’ etc., dicitur quod propositiones de possibili formaliter vel aequivalenter non possunt determinari per causas extrinsecas, puta ‘homo est risibilis’, quae aequivalet huic ‘homo potest ridere’, [fol. 39v] et ‘luna est eclipsabilis’, quia propositio, in qua ponitur natura universalis, aequivalet illi possibili et tales communiter non demonstrantur per causas extrinsecas. Item, notandum quod propositiones de possibili formaliter vel aequivalenter non possunt demonstrari per causam extrinsecam, sed tantum propositiones de inesse, ut nunc sicut quod luna eclipsatur etc. et universaliter, quando passio alia inest subiecto suo actu per causam extrinsecam tamquam per medium, a quo effective causat. Et causam extrinsecam voco, quae non est subiectum nec pars subiecti talis, in quantum passio potest demonstrari de subiecto per causam extrinsecam tamquam per medium. Exemplum eclipsis per interpositionem terrae, sic arguendo ‘quandocumque luna eclipsatur etc.’; sed, si alia passio habet subiectum pro causa efficiente, quod quidem subiectum est primum huius passionis, propositio nec de possibili formaliter vel aequivalenter non potest demonstrari per definitionem medii. Nam impossibile est quod alia passio absoluta demonstratur de aliquo subiecto nec per propositionem de possibili formaliter nec aequivalenter, nisi passio demonstrata primo et immediate insit medio et veritate medii in subiecto quod quoddam medium sit distinctum realiter a subiecto. Unde, si homo

<sup>215</sup> *Ibidem*, 8, 75 b 33-36; n. 9-12; 21; II, 2, 90 a 2; n. 5; 70; II, 8, 93 a 29 – b 6; n. 21-15; 81-82.

<p>sit causa efficiens risibilitatis, tunc nec ista 'homo est risibilis' vel 'potens ridere' nec ista 'homo ridet', nec per intrinsecam causam potest demonstrari nec per extrinsecam, quia extrinseca est ipsum subiectum; ergo etc.</p>	
<p>Item, secundum i s t u m d o c t o r e m nihil ducit in notitiam alterius, nisi illud contineatur virtualiter et essentialiter in illo; sed multae sunt passiones entis et aliorum, quae nec sic continent; ergo etc.</p>	<p><i>Ibidem</i>, Prologus, q. 9, n. 9-9; I, 233-235.</p>

**Figura 10**

	RADINGIA, <i>In Sent. I</i> , dist. 3, q. 3 (ed. Gal), par. 38, 83	OCKHAM, <i>In Sent. II</i> , ed. St. Bonaventure q. 13 n. 4-11; V, 256-276
1	Alii sunt, qui negant speciem, sed alio modo dicunt quam praecedentes, sic, quod non potest evidenter probari species in intellectu per rationes naturales, immo ‘opposita opinio est probabilior, et hoc quia non est ponenda pluralitas sine necessitate; sed omnia possunt salvari sine specie, quae salvantur cum specie; igitur’ etc.	Sed secundam conclusionem non tenet. Ista opinio quantum ad primam partem non potest evidenter improbari per rationes naturales; tamen videtur mihi quod pars opposita est probabilior, et hoc quia non est ponendo pluralitas sine necessitate. Sed omnia possunt salvari sine specie, quae salvantur cum specie; igitur non est necessitas ponendi eam.
2	‘Ideo circa istas quaestiones primo praemitto distinctiones quasdam. Una est quod quaedam est cognitio intuitiva et quaedam abstractiva. Intuitiva est illa, mediante qua cognoscitur res esse, quando est, et non esse, quando non est, quia, quando perfecte apprehendo aliqua extrema intuitive, statim possum formare complexum, quod ipsa extrema uniuntur vel non uniuntur, et assentire vel dissentire.’	Ideo circa istam quaestionem primo praemitto quasdam distinctiones. Una est quod quaedam est cognitio intuitiva, et quaedam abstractiva. Intuitiva est illa, mediante qua cognoscitur res esse, quando est, et non esse, quando non est. Quia, quando perfecte apprehendo aliqua extrema intuitive, statim possum formare complexum, quod ipsa extrema uniuntur vel non uniuntur; et assentire vel dissentire.
3	‘Putas, si videam intuitive corpus et albedinem, statim intellectus potest formare hoc complexum ‘corpus est album’ vel ‘corpus non est album’ et formatis istis complexis, intellectus statim assentit, et hoc virtute cognitionis intuitivae, quam habet de extremis, sicut intellectus, apprehensis terminis alicuius principii, puta huius ‘omne totum etc.’ et formato complexo per intellectum apprehensivum, statim intellectus assentit virtute apprehensionis terminorum.’	Putas si videam intuitive corpus et albedinem, statim intellectus potest formare hoc complexum ‘corpus est’, ‘album est’ vel ‘corpus est album’, et formatis istis complexis, intellectus statim assentit. Et hoc virtute cognitionis intuitivae, quam habet de extremis. Sicut intellectus, apprehensis terminis alicuius principii – puta huius ‘omne totum’ etc. – et formato complexo per intellectum apprehensivum statim intellectus assentit virtute apprehensionis terminorum.
4	‘Sciendum tamen quod, licet, stante cognitione intuitiva, tam sensus quam intellectus respectu aliquorum incomplexorum, possit intellectus complexum ex illis incomplexis intuitive cognitis formare, modo praedicto, et tali complexo assentire, tamen nec formatio complexi nec actus consentiendi complexo est cognitio intuitiva, quia utraque cognitio est cognitio complexa, et cognitio intuitiva est cognitio incomplexa.	Sciendum tamen quod, licet, stante cognitione intuitiva tam sensus quam intellectus respectu aliquorum incomplexorum, possit intellectus complexum ex illis incomplexis intuitive cognitis formare modo praedicto et tali complexo assentire, tamen nec formatio complexi nec actus assentiendi complexa est cognitio intuitiva. Quia utraque cognitio est cognitio complexa, et cognitio intuitiva est cognitio incomplexa.



5	<p>Et tunc, si ista duo ‘abstractivum’ et ‘intuitivum’ dividant omnem cognitionem, tam complexam quam incomplexam, tunc istae cognitiones dicuntur cognitiones abstractivae, et omnis cognitio complexa abstractiva, sive sit in praesentia rei, stante cognitione intuitiva extremorum, sive in absentia rei, et non stante cognitio intuitiva.’ Et tunc secundum istam viam, potest concedi quod cognitio intuitiva tam sensus quam intellectus sit causa partialis cognitionis abstractivae, quae praedicto modo habetur, et hoc quia omnis effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus, quibus positus, potest effectus poni et, ipsis non positus, non potest poni naturaliter, sicut frequenter dictum est. Sed cognitio, qua evidenter assentio huic complexo ‘hoc corpus est album’, cuius extrema cognosco intuitive, non potest esse naturaliter, nisi stante utraque cognitione, quia, si res sit absens et cognitio intuitiva corrumpatur, intellectus non assentit evidenter, quod illud corpus, quod prius vidit album, quia ignorat utrum sit vel non. Sed respectu cognitionis apprehensivae, per quam formo complexum, non est cognitio intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, causa partialis, quia sine ipsis potest formari omne complexum, quod potest formari cum ipsis, quia ita in absentia sicut in praesentia.</p>	<p>Et tunc si ista duo, abstractivum et intuitivum, dividant omnem cognitionem tam complexam quam incomplexam, tunc istae cognitiones dicerentur cognitiones abstractivae; et omnis cognitio complexa abstractiva, sive sit in praesentia rei, stante cognitione intuitiva extremorum, sive in absentia rei et non stante cognitione intuitiva. Et tunc secundum istam viam potest concedi quod cognitio intuitiva tam intellectus quam sensus sit causa partialis cognitionis abstractivae, quae praedicto modo habetur. Et hoc quia omnis effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus, quibus positus, potest effectus poni, et ipsis non positus, non potest poni naturaliter, et a nullo alio dependet, sicut frequenter dictum est. Sed illa cognitio, qua evidenter assentio huic complexo ‘hoc corpus est album’, cuius extrema cognosco intuitive, non potest esse naturaliter nisi stante utraque cognitione. Quia, si res sit absens et cognitio intuitiva corrumpatur, intellectus non assentit evidenter quod illud corpus, quod prius vidit, sit album, quia ignorat utrum sit vel non. Sed respectu cognitionis apprehensivae, per quam formo complexum, non est cognitio intuitiva – nec sensitiva nec intellectiva – causa partialis, quia sine ipsis potest formari omne complexum, quod potest formari cum ipsis, quia ita in absentia sicut in praesentia.</p>
6	<p>‘Sic igitur patet quod per cognitionem intuitivam iudicamus rem esse, quando est, et hoc generaliter, sive intuitiva cognitio naturaliter sive supernaturaliter a solo Deo. Nam, si naturaliter causetur, tunc non potest esse, nisi obiectum existat praesens in debita proximatione, quia tanta potest esse distantia inter obiectum et potentiam, quod naturaliter non potest potentia tale obiectum intueri. Et quando obiectum est sic praesens tali modo approximatum, potest intellectus per actum assentiendi iudicare rem esse, modo praedicto. Si autem sit supernaturalis, puta si Deus causaret in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto existente Romae, statim habita cognitione eius intuitiva, possum iudicare quod illud, quod intueor et video, est, ita bene sicut si illa cognitio haberetur naturaliter’.</p>	<p>Sic igitur patet quod per cognitionem intuitivam iudicamus rem esse, quando est, et hoc generaliter sive intuitiva cognitio naturaliter causetur sive supernaturaliter a solo Deo. Nam, si naturaliter causetur, tunc non potest esse nisi obiectum existant praesens in debita approximatione, quia tanta potest esse distantia inter obiectum et potentiam, quod naturaliter non potest potentia tale obiectum intueri. Et quando obiectum est sic praesens tali modo approximatum, potest intellectus per actum assentiendi iudicare rem esse modo praedicto. Si autem sit supernaturalis, puta si Deus causaret in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto existente Romae, statim habita cognitione eius intuitiva, possum iudicare quod illud, quod intueor et video, est, ita bene, sicut si illa cognitio haberetur naturaliter.</p>

7	Si dicatur quod obiectum non est hoc praesens nec in debito approximatum, respondeo: Licet cognitio intuitiva non possit naturaliter haberi, nisi quando obiectum est praesens in determinata distantia, tamen supernaturaliter potest.	Si dicas quod obiectum non est hic praesens, nec debito modo approximatum, respondeo: licet cognitio intuitiva non possit naturaliter causari, nisi quando obiectum est praesens in determinata distantia, tamen supernaturaliter potest.
8	Et ideo differentiae, quas dat Ioannes inter cognitionem intuitivam et abstractivam, quod cognitio intuitiva est praesentis et existentis ut praesens et existens est', intelligitur de cognitione intuitiva, naturaliter intuitiva, causata naturaliter, non quando supernaturaliter causatur.	Et ideo differentiae, quas dat Ioannes inter cognitionem intuitivam et abstractivam, quod cognitio intuitiva est praesentis et existentis, ut praesens et existens est, intelligitur de cognitione intuitiva naturaliter causata, non autem quando supernaturaliter.
9	Unde, absolute loquendo, non requiritur necessario ad cognitionem intuitivam alia praesentia, nisi quod possit in actum intuitivum, et cum hoc stat quod obiectum sit nihil, vel quod sit distans per maximam distantiam; et quantumcumque distet obiectum cognitione intuitive, statim virtute eius possum iudicare illud esse sic, modo praedicto. Sed tamen, quia cognitio intuitiva naturaliter non causatur nec conservatur, nisi obiectum sit debito modo approximatum, in certa distantia existens, ideo non possum iudicare illud, quod cognoscitur naturaliter intuitive, nisi obiectum sit praesens.	Unde, absolute loquendo, non requiritur necessario ad cognitionem intuitivam alia praesentia, nisi quod possit actum intuitivum terminare. Et cum hoc stat quod obiectum sit nihil, vel quod sit distans per maximam distantiam. Et quantumcumque distet obiectum cognitum intuitive, statim virtute eius possum iudicare illud esse, si sit, modo praedicto. Sed tamen, quia cognitio intuitiva naturaliter non causatur nec conservatur, nisi obiectum sit debito modo approximatum in certa distantia existens, ideo non possum iudicare illud, quod cognitur naturaliter intuitive, nisi obiectum sit praesens.
10	Eodem modo per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse, quando non est, sed ista cognitio non potest esse naturalis, quia talis cognitio numquam est, nec conservatur naturaliter, nisi obiecto praesente et existente, et ideo ista cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti.	Eodem modo per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse, quando non est. Sed ista cognitio non potest esse naturalis. Quia talis cognitio numquam est, nec conservatur naturaliter, nisi obiecto praesente et existente. Ideo ista cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti.

11	<p>Et posito quod maneat post corruptionem obiecti, ideo non oportet quod cognitio intuitiva, qua cognosco rem non esse, quando non est, sit naturalis, sed supernaturalis, quantum ad causationem vel conservationem vel quantum ad utramque; puta, si Deus causet in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto existente et conservaret illam cognitionem in me, possum ego mediante illa cognitione iudicare rem non esse, quia, videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo 'hoc obiectum non est', statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito, ita quod illa cognitio intuitiva est causa partialis illius assensus, sicut prius dictum est de intuitionem naturali, et sic, per consequens intellectus assentit quod illud, quod intueor, est purum nihil quantum ad conservationem supernaturalem et non causationem.</p>	<p>Et posito quod maneat post corruptionem obiecti, tunc est supernaturalis quantum ad conservationem, licet non quantum ad causationem. Ideo oportet quod cognitio intuitiva, qua cognosco rem non esse, quando non est, sit supernaturalis quantum ad causationem vel conservationem vel quantum ad utramque. Puta, si Deus causet in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto, non existentem, et conservet illam cognitionem in me, possum ego mediante illa cognitione iudicare rem non esse, quia, videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo 'hoc obiectum non est', statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito, ita quod illa cognitio intuitiva est causa partialis illius assensus, sicut prius dictum est de intuitionem naturali. Et sic per consequens intellectus assentit quod illud, quod intueor, est purum nihil.</p>
12	<p>Exemplum: Si primo de aliquo obiecto causetur cognitio intuitiva naturaliter, post quod, ipso obiecto destructo, Deus conservet cognitionem intuitivam prius causatam, tunc est cognitio naturalis quantum ad causationem et supernaturalis quantum ad conservationem.</p>	<p>Quantum ad conservationem supernaturalem et non causationem exemplum est: si primo de aliquo obiecto causetur cognitio intuitiva naturaliter, et post ipso obiecto destructo, Deus conservet cognitionem intuitivam prius causatam, tunc est cognitio naturalis quantum ad causationem et supernaturalis quantum ad conservationem.</p>
13	<p>Tunc est idem dicendum hic per omnia, sicut illa cognitio esset supernaturaliter causata, quia per istam possum iudicare rem esse, quando est, quantumcumque distet obiectum cognitum, et non esse, quando non est, posito quod obiectum corrumpatur.</p>	<p>Tunc est idem dicendum per omnia, sicut illa cognitio esset supernaturaliter causata. Quia per illam possum iudicare rem esse, quando est, quantumcumque distet obiectum cognitum, et non esse, quando non est, posito quod obiectum corrumpatur.</p>
14	<p>Et sic potest aliquo modo concedi quod per cognitionem naturalem intuitivam iudico rem non esse, quando non est, quia per cognitionem naturaliter causatam, licet supernaturaliter conservatam.</p>	<p>Et sic potest concedi aliquo modo quod per cognitionem naturalem intuitivam iudico rem non esse, quando non est, quia per cognitionem naturaliter causatam, licet supernaturaliter conservatam.</p>
15	<p>Sic igitur patet quod cognitio intuitiva est illa, per quam rem esse cognosco, quando est, et non esse, quando non est. Sed cognitio abstractiva est illa, per quam non iudicamus rem, quando est esse, et hoc sive sit naturalis sive sit supernaturalis.</p>	<p>Sic igitur patet quod cognitio intuitiva est illa, per quam cognosco rem esse, quando est, et non esse, quando non est. Sed cognitio abstractiva est illa, per quam iudicamus rem, quando est, esse et, quando non est, non esse, et hoc sive sit naturalis sive supernaturalis.</p>

16	<p>Sed intuitiva subdividitur, quia quaedam est perfecta, quaedam imperfecta. Perfecta cognitio intuitiva est illa, de qua dictum est, quod est cognitio experimentalis, qua cognosco rem esse etc. Ista cognitio est causa propositionis universalis, quae est principium artis et scientiae, I Metaphysicae et II Posteriorum<sup>216</sup>, id est est causa assensus propositioni universali, formatae, stante cognitione intuitiva perfecta. Cognitio autem intuitiva imperfecta est illa, per quam iudicamus rem aliquando fuisse vel non fuisse; et haec dicitur cognitio recordativa, ut quando video aliquam rem intuitive, generatur habitus inclinativus ad cognitionem abstractivam, mediante qua iudico et assentio quod talis res aliquando fuit, quia aliquando vidi eam’.</p>	<p>Sed intuitiva subdividitur, quia quaedam est perfecta, quaedam imperfecta. Perfecta cognitio intuitiva est illa, de qua dictum est quod est cognitio experimentalis, qua cognosco rem esse etc. Et illa cognitio est causa propositionis universalis, quae est principium artis et scientiae I Metaphysicae et II Posteriorum<sup>217</sup>, id est est causa assensus propositionis universalis formatae, stante cognitione intuitiva perfecta. Cognitio autem intuitiva imperfecta est illa, per quam iudicamus rem aliquando fuisse vel non fuisse. Et haec dicitur cognitio recordativa, ut quando video aliquam rem intuitive, generatur habitus inclinans ad cognitionem abstractivam, mediante qua iudico et assentio quod talis res aliquando fuit, quia aliquando vidi eam.</p>
17	<p>Et est hic notandum quod, stante cognitione intuitiva alicuius rei et habita simul et semel cognitione abstractivam eiusdem rei, et illa cognitio abstractiva est causa partialis, concurrens cum intellectu ad generandum habitum inclinantem ad cognitionem, intuitivam imperfecta, per quam iudico rem aliquando fuisse. Cuius ratio est, quia habitus semper generatur ex actibus inclinantibus ad actus consimiles eiusdem speciei. Sed huiusmodi non est cognitio intuitiva perfecta, quia intuitiva perfecta et imperfecta sunt cognitiones alterius rationis, quia cognitio intuitiva imperfecta est simpliciter cognitio abstractiva, non autem intuitiva perfecta. Et [intuitiva perfecta et] abstractiva sunt alterius rationis; igitur etc.</p>	<p>Et est hic notandum quod, stante cognitione intuitiva alicuius rei, habeo simul et semel cognitionem abstractivam eiusdem rei. Et illa cognitio abstractiva est causa partialis, concurrens cum intellectu ad generandum habitum inclinantem ad cognitionem intuitivam imperfectam, per quam iudico rem aliquando fuisse. Cuius ratio est quia habitus semper generatur ex actibus inclinantibus ad consimiles actus eiusdem speciei. Sed huiusmodi non est cognitio intuitiva, quia intuitiva perfecta et imperfecta sunt cognitiones alterius rationis, quia cognitio intuitiva imperfecta est simpliciter cognitio abstractiva. Nunc autem intuitiva perfecta et abstractiva sunt alterius rationis; igitur etc.</p>

<sup>216</sup> *Ibidem*, II, 3, 90 a 35-36; n. 15-16; 71; 90 b 24-28; n. 20-2; 72; 90 b 34-36; n. 9-11; 73.

<sup>217</sup> *Ibidem*, I, 89 b 27-31; n. 7-11; 69; II, 2, 90 a 16-18; n. 18-20; 70.

18	<p>Si igitur ex cognitione intuitiva perfecta generatur habitus aliquis, ille solum inclinabit ad cognitionem intuitivam perfectam et non ad imperfectam, quia sunt alterius rationis. Igitur, si habitus inclinans cognitionem intuitivam imperfectam generatur ex aliquo actu cognitivo, illa cognitio erit abstractiva, et illa erit simul cum cognitione intuitiva perfecta, et statim post cognitionem intuitivam perfectam, sive obiectum destruat sive fiat absens, potest intellectus eandem rem, quam prius vidi intuitive, considerare et formare hoc complexum ‘haec res aliquando fuit’ et assentire evidenter, sicut quilibet experitur in se ipsis.</p>	<p>Si igitur ex cognitione intuitiva perfecta generatur habitus aliquis, ille solum inclinabit ad cognitionem intuitivam perfectam et non ad imperfectam, quia sunt alterius rationis. Igitur, si habitus inclinans ad cognitionem intuitivam imperfectam, generatur ex aliquo actu cognitivo, illa cognitio erit abstractiva, et illa erit simul cum cognitione intuitiva perfecta, quia statim post cognitionem intuitivam perfectam, sive obiectum destruat sive fiat absens, potest intellectus eandem rem, quam prius vidit intuitive, considerare et formare hoc complexum ‘haec res aliquando fuit’, et assentire evidenter, sicut quilibet experitur in se ipso.</p>
19	<p>Igitur oportet ponere aliquem habitum inclinantem ad istum actum, quia, ex quo intellectus potest modo prompte elicere istum actum post cognitionem intuitivam et ante non potuit, igitur nunc aliquid inclinans intellectum ad illum actum, quod prius non fuit. Illud autem vocamus habitum. Sed iste habitus sic inclinans intellectum non potest causari a cognitione intuitiva perfecta, sicut ostensum est, nec ab aliqua cognitione abstractiva sequente cognitionem intuitivam, quia ista est prima, per positum, quae habetur post cognitionem intuitivam. Igitur oportet necessario ponere aliquam cognitionem abstractivam simul cum cognitione intuitiva existente, quae est causa partialis cum intellectu ad generandum istum habitum sic inclinantem intellectum.</p>	<p>Igitur oportet ponere aliquem habitum inclinantem ad istum actum, quia ex quo intellectus potest modo prompte elicere istum actum post cognitionem intuitivam et ante non potuit, igitur nunc est aliquid inclinans intellectum ad istum actum, quem prius non fuit. Illud autem vocamus habitum. Sed iste habitus, sic inclinans intellectum, non potest causari a cognitione intuitiva perfecta, sicut ostensum est; nec ab aliqua cognitione abstractiva, sequente cognitionem intuitivam, quia illa est prima per positum, quae habetur post cognitionem intuitivam. Igitur oportet necessario ponere aliquam cognitionem abstractivam simul cum cognitione intuitiva perfecta existente, quae est causa partialis cum intellectu ad generandum istum habitum, sic intellectum inclinantem. Ponendo cognitionem intuitivam habere secum [procedit inferius]</p>
<p>[hic prosequitur] necessario cognitionem abstractivam incomplexam, tunc cognitio intuitiva erit causa partialis illius cognitionis abstractivae, et illa abstractiva erit causa partialis respectu habitus inclinantis ad aliam cognitionem abstractivam incomplexam consimilem illi cognitione, ex qua generatur habitus sic inclinans. Et tunc intellectus, formato hoc complexo ‘haec res – cuius est haec cognitio abstractiva incomplexa – fuit’, potest virtute illius cognitionis incomplexae evidenter assentire quod haec res fuit, et sic debet intelligi.</p>		

20	<p>Si dicatur quod ex cognitione intuitiva perfecta frequenter elicitata potest habitus generari sicut ex cognitione abstractiva frequenter elicitata, igitur non oportet ponere cognitionem abstractivam cum intuitiva; respondeo quod ex nulla cognitione intuitiva sensitiva vel intuitiva intellectiva potest generari habitus, quia, si sic, aut ille habitus inclinatur ad cognitionem abstractivam aut intuitivam. Non ad abstractivam propter causam iam dictam, quia sunt alterius speciei, nec intuitivam, quia non experimur quod magis inclinatur ad cognitionem intuitivam post talem cognitionem frequenter habitam quam ante omnem cognitionem intuitivam, quia, sicut prima cognitio intuitiva non potest naturaliter causari sine existentia obiecti et praesentia ita nec quaecunque alia, nec plus inclinatur ex tali cognitione frequenti quam in principio.</p>	<p>Si dicas quod, apprehensis terminis primi principii, et formato complexo, statim intellectus assentit sibi. Nec plus inclinatur intellectus ad assentiendum post multos assensus quam ante omnem assensum, tamen ex illis actibus assentiendi generatur habitus in intellectu, igitur eodem modo potest esse de cognitione intuitiva. Respondeo : licet ille habitus non ponatur propter inclinationem nec propter experientiam, tamen ponitur propter rationem evidenter inducentem ad hoc. Sed in cognitione intuitiva nec includit experimentum nec ratio evidens ad ponendum ibi habitum, igitur etc. Vel potest dici quod oportet ponere habitum generatum ex illis actibus propter experientiam, scilicet quia quilibet experitur quod magis et firmiter inclinatur ad assentiendum post habitum quam ante.</p> <p>Si dicas quod ex cognitione intuitiva perfecta frequenter elicitata potest generari habitus sicut ex cognitione abstractiva frequenter [procedit inferius]</p>
	<p>[hic prosequitur] elicitata, igitur non oportet ponere cognitionem abstractivam cum intuitiva, respondeo quod ex nulla cognitione intuitiva sensitiva vel intellectiva generari potest habitus. Quia, si sic, aut ille habitus inclinatur ad cognitionem abstractivam aut intuitivam. Non abstractivam propter causam iam dictam, quia sunt alterius speciei. Nec intuitivam, quia nullus experitur quod magis inclinatur ad cognitionem intuitivam post talem cognitionem frequenter habitam quam ante omnem cognitionem intuitiva. Quia, sicut prima cognitio intuitiva non potest naturaliter causari sine existentia obiecti et praesentia, ita nec quaecumque alia, nec plus inclinatur ex tali cognitione frequenti quam in principio.</p>	
21	<p>Sed de cognitione abstractiva aliter est, quia post primam cognitionem intuitivam contractam experitur quis quod magis inclinatur ad intelligendum illam rem, quam prius vidit, quam ante omnem cognitionem intuitivam. Sed hoc non potest esse per habitum generatum ex cognitione intuitiva, ut probatum est, ideo generatur ex cognitione abstractiva simul existente cum cognitione intuitiva, et respectu illius cognitionis est cognitio intuitiva causa partialis, sed non respectu habitus non generati per talem cognitionem abstractivam.</p>	<p>Sed de cognitione abstractiva aliud est, quia post primam cognitionem intuitivam habitam experitur quis quod magis inclinatur ad intelligendum illam rem quam prius vidit quam ante omnem cognitionem intuitivam. Sed hoc non potest esse per habitum generatum ex cognitione intuitiva, ut probatum est, igitur generatur ex cognitione abstractiva simul existente cum cognitione intuitiva et respectu illius cognitionis est cognitio intuitiva causa partialis, licet non respectu habitus generati per talem cognitionem abstractivam.</p>

22	<p>Aliter potest dici quod habitus generatur ex cognitione intuitiva, sicut ex causa partiali, et negari illa cognitio abstractiva, quae simul ponitur cum intellectiva, tum quia nullus experitur quod simul et semel cognoscat eandem rem intuitive et abstractivae, et hoc loquendo de cognitione abstractiva rei in se, immo potius experitur homo oppositum, maxime cum istae cognitiones habeant aliquas condiciones oppositas, tum quia omnis cognitio abstractiva potest manere, destructa intuitiva, ista autem, quae ponitur, non potest manere, quia tunc per eam iudicaret intellectus quod illa res, cuius est illa cognitio, aliquando fuit, et sic ipsa esset cognitio intuitiva imperfecta, ad quam ponitur habitus generatus ex cognitione abstractiva, manente cum intuitiva perfecta, inclinans. Igitur, ut videtur, cum cognitione intuitiva perfecta non manet cognitio abstractiva eiusdem rei, sed ex cognitione intuitiva frequentata generatur habitus inclinans ad cognitionem abstractivam sive intuitivam imperfectam.</p>	<p>Aliter potest dici quod habitus generatur ex cognitione intuitiva sicut ex causa partiali et negari illa cognitio abstractiva, quae simul ponitur cum intuitiva. Tum quia nullus experitur quod simul et semel cognoscat eandem rem intuitive et abstractivae, et hoc loquendo de cognitione abstractiva rei in se, immo potius experitur homo oppositum, maxime cum illae cognitiones habeant aliquas condiciones oppositas. Tum quia omnis cognitio abstractiva potest manere, destructa intuitiva; ista autem, quae ponitur, non potest manere, quia tunc per eam iudicaret intellectus quod illa res, cuius est illa cognitio, aliquando fuit. Et sic ipsa esset cognitio intuitiva imperfecta, ad quam ponitur habitus generatus ex cognitione abstractiva manente cum intuitiva perfecta inclinans. Igitur, ut videtur, cum cognitione intuitiva perfecta non manet cognitio abstractiva eiusdem rei, sed ex cognitione intuitiva frequentata generatur habitus inclinans ad cognitionem abstractivam sive intuitivam imperfectam.</p>
23	<p>Si dicas quod habitus, secundum Philosophum, II Ethicorum, inclinatur ad actus consimiles, ex quibus generatur, et non ad actus alterius rationis, sicut est in proposito de cognitione intuitiva et abstractiva, respondeo: verum est generaliter, quando habitus non generatur ex cognitione intuitiva tamquam ex causa partiali; sed quando cognitio intuitiva est causa partialis, sicut est in proposito, tunc non est verum.</p>	<p>Si dicas quod habitus, secundum Philosophum II Ethicorum, inclinatur ad actum consimiles, ex quibus generatur, et non ad actus alterius rationis, sicut est in proposito de cognitione intuitiva et abstractiva, respondeo: verum est generaliter, quando habitus non generatur ex cognitione intuitiva tamquam ex causa partiali. Sed quando cognitio intuitiva est causa partialis, sicut est in proposito, tunc non est verum<sup>218</sup>.</p>
24	<p>Minus enim inconveniens apparet quod inclinans ad cognitionem abstractivam generetur ex cognitione intuitiva tamquam ex causa partiali quam quod cum intuitiva maneat semper cognitio abstractiva generativa habitus, cum tamen experientia non ducat ad hoc, sed potius ad oppositum.</p>	<p>Minus enim inconveniens apparet quod habitus inclinans ad cognitionem abstractivam generetur ex cognitione intuitiva tamquam ex causa partiali quam quod cum intuitiva maneat semper cognitio abstractiva generativa habitus, cum tamen experientia non sit ad hoc, sed potius ad oppositum.[...]</p>

<sup>218</sup> Aristoteles, *Metaphysica* I, 1, 980 a 27 - 981 a 16; *Analytica Posteriora* II, 19, 100 a 4-9.

25	His visis, probo aliquas conclusiones. Prima est quod ad cognitionem [intuitivam] habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus. Hoc probatur, quia frustra fit per plura quod potest aequaliter fieri per pauciora. Sed per intellectum et rem visam, sine omni specie, potest fieri cognitio intuitiva, igitur etc.	His visis, probo aliquas conclusiones. Prima est quod ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus. Hoc probatur, quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora. Sed per intellectum et rem visam, sine omni specie, potest fieri cognitio intuitiva; igitur etc.
26	Assumptum probatur, quia, posito activo sufficienti et passivo sufficienti et ipsis approximatis, potest poni effectus sine omni alio. Intellectus autem agens cum obiecto sunt agentia sufficientia respectu illius cognitionis, et possibilis est passivus sufficiens, igitur etc.	Assumptum probatur : quia, posito activo sufficienti et passivo et ipsis approximatis, potest poni effectus sine omni alio. Intellectus autem agens cum obiecto sunt agentia sufficientia respectu illius cognitionis, possibilis est patiens sufficiens; igitur etc.
27	Item, nihil est ponendum necessario requiri ad aliquem effectum, nisi ad illud inducat ratio certa, procedens ex per se notis, vel experientia certa; sed neutrum istorum inducit ad ponendum speciem; igitur etc.	Item, nihil est ponendum necessario requiri naturaliter ad aliquem effectum, nisi ad illud inducat ratio certa procedens ex per se notis vel experientia certa; sed neutrum istorum inducit ad ponendum speciem; Igitur etc.
28	Assumptum probatur, quia experientia non inducit ad hoc, quia illa includit notitiam intuitivam, sicut si aliquis experitur aliquid esse album, videt albedinem sibi inesse, sed nullus videt speciem intuitive; igitur experientia non inducit ad hoc.	Assumptum probatur: quia experientia non inducit ad hoc, quia illa includit notitiam intuitivam. Sicut si aliquis experitur aliquid esse album, videt albedinem sibi inesse; sed nullus videt speciem intuitive; igitur experientia non inducit ad hoc.-
29	Si dicas quod in aliis potentiis sensitivis a visu, tam interioribus quam exterioribus, est cognitio experimentalis, non tamen intuitiva, respondeo quod in quolibet sensu, qui habet aliquam cognitionem, virtute cuius potest cognoscere rem esse, quando est, et non esse, quando non est, cognitio intuitiva et experimentalis, quia illa est cognitio intuitiva, per quam sic cognosco rem esse vel non esse, et ideo concedo quod in omni sensu, tam interiori quam exteriori, est cognitio intuitiva, hoc est talis cognitio, virtute cuius potest praedicto modo cognoscere rem esse vel non esse, licet non sit cognitio intuitiva ocularis.	Si dicas quod in aliis potentiis sensitivis a visu, tam interioribus quam exterioribus, est cognitio experimentalis, non tamen intuitiva, respondeo quod in quolibet sensu, qui habet aliquam cognitionem, virtute cuius potest cognoscere rem esse, quando est, et non esse, quando non est, est cognitio intuitiva et experimentalis. Quia illa est cognitio intuitiva, per quam sic cognosco rem esse vel non esse. Et ideo concedo quod in omni sensu tam interiori quam exteriori est cognitio intuitiva, hoc est talis cognitio, virtute cuius potest praedicto modo cognoscere rem esse vel non esse, licet non sit cognitio intuitiva ocularis.
30	Et in hoc decipiuntur multi, credunt enim quod non sit aliqua cognitio intuitiva, nisi ocularis, quod falsum est.	Et in hoc decipiuntur multi: credunt enim quod nulla sit cognitio intuitiva nisi ocularis, quod falsum est.



31	<p>Nec est ratio procedens ex per se notis, quae inducit ad hoc, quia nulla ratio potest probare quod requiritur [alius], nisi quod habeat efficaciam, quia omnis effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus secundis et Deo. Sed quod aliquid creatum sit efficiens, non potest demonstrative probari, sed solum secundum experientiam, per hoc scilicet quod ad eius praesentiam sequitur effectus et ad eius absentiam non. Nunc autem sine specie ad praesentiam obiecti cum intellectu sequitur actus intelligendi, ita bene sicut cum illa specie. Item, si species ponatur necessario requiri ad cognitionem intuitivam sicut causa eius efficiens, cum illa species possit conservari in absentia illius obiecti, posset naturaliter causare cognitionem intuitivam in absentia rei, quod est falsum et contra experientiam.</p>	<p>Nec etiam ratio procedens ex per se notis inducit ad hoc. Quia nulla ratio potest probare quod requiratur nisi quod habeat efficaciam. Quia omnis effectus sufficienter dependet ex causis suis essentialibus secundum Ioannem; sed quod aliquid creatum sit causa efficiens non potest demonstrative probari, sed solum per experientiam, per hoc scilicet quod ad eius praesentiam sequitur effectus et ad eius absentiam non. Nunc autem sine omni specie ad praesentiam obiecti cum intellectu sequitur actus intelligendi ita bene sicut cum illa specie; igitur etc. Item, si species ponatur necessario requiratur ad cognitionem intuitivam sicut eius efficiens, cum illa species possit conservari in absentia obiecti, posset causare naturaliter cognitionem intuitivam in absentia rei; quod falsum est et contra experientiam.</p>
32	<p>Secunda conclusio est quod ad habendum cognitionem abstractivam oportet necessario ponere aliquid praevium praeter obiectum et intellectum. Quod probatur, quia omnis potentia, quae potest in aliquem actum, in quem prius non potuit, manente obiecto et potentia aequaliter nunc ut prius, habet nunc aliquid, quod prius non habuit. Sed intellectus habens cognitionem intuitivam potest in abstractivam, et non habens eam non potest, manente obiecto aequaliter in se post notitiam intuitivam et ante. Igitur, habita cognitione intuitiva, aliquid relinquitur in intellectu, ratione cuius potest in cognitionem abstractivam et prius non potuit; igitur praeter obiectum et potentiam necesse est ponere aliquid aliud ad habendum cognitionem abstractivam.</p>	<p>Secunda conclusio est quod ad habendum cognitionem abstractivam oportet necessario ponere aliquid praevium praeter obiectum et intellectum. Hoc probatur, quia omnis potentia, quae tunc potest in aliquem actum, in quem prius non potuit, manente obiecto et potentia aequaliter nunc ut prius, habet nunc aliquid, quod prius non habuit. Sed intellectus habens notitiam intuitivam potest in cognitionem abstractivam et non habens non potest, manente obiecto aequaliter in se post notitiam intuitivam et ante. Igitur, habita cognitione intuitiva, aliquid relinquitur in intellectu, ratione cuius potest in cognitionem abstractivam et prius non potuit. Igitur praeter obiectum et potentiam necesse est ponere aliquid aliud ad habendum cognitionem abstractivam.</p>

33	<p>Item, secundum Phylosophum, II De anima<sup>219</sup>, quando aliquid est in potentia essentiali et accidentali, aliquid habet, quando est in potentia accidentali, quod non habuit, quando fuit in potentia essentiali. Hoc enim est verum etiam in potentia sensitiva, nam phantasia post cognitionem intuitivam sensus particularis potest in illud sensatum in absentia sensibilis, in quod non potuit ante cognitionem intuitivam sensus particularis, et per consequens in virtute phantastica aliquid relinquitur mediante cognitione intuitiva sensus particularis, quod prius ibi non fuit, quia aliter in absentia rei sensibilis non posset phantasia habere actum circa illud. Igitur eodem modo est de intellectu, qui ante cognitionem intuitivam est in potentia essentiali ad cognitionem abstractivam, sed, ipsa habita, est in potentia accidentali, ita quod potest in cognitionem abstractivam et prius non potuit; ergo etc. Hoc etiam patet de anima separata, quae post cognitionem intuitivam potest in aliquam cognitionem abstractivam, in quam prius non potuit, et per hoc aliquid derelinquitur. Igitur eodem modo est de intellectu nostro.</p>	<p>Item, secundum Philosophum II De anima, quando aliquid est in potentia essentiali et accidentali, aliquid habet, quando est in potentia accidentali quod non habuit, quando fuit in potentia essentiali. Hoc enim est verum etiam in potentia sensitiva. Nam phantasia post cognitionem intuitivam sensus particularis potest in illud sensatum in absentia rei sensibilis, in quod non potuit ante cognitionem intuitivam sensus particularis. Et per consequens in virtute phantastica aliquid relinquitur mediante cognitione intuitiva sensus particularis, quod prius ibi non fuit, quia aliter in absentia rei sensibilis non posset phantasia habere actum circa illud. Igitur eodem modo est de intellectu, qui ante cognitionem intuitivam est in potentia essentielle ad cognitionem abstractiva; sed ipsa habita, est in potentia accidentali, ita quod potest in cognitionem abstractiva et prius non potuit; igitur etc. Hoc etiam patet de anima separata, quae post cognitionem intuitivam potest in aliquam cognitionem abstractivam, in quam prius non potuit, et hoc propter aliquid derelictum, igitur eodem modo est de intellectu nostro.</p>
34	<p>Tertia conclusio est quod illud derelictum non est species, sed habitus. Sic probatur, quia illud, quod derelinquitur ex actibus, sequitur actus, species autem non sequitur, sed praecedit; igitur etc.</p>	<p>Tertia conclusio est quod illud derelictum non est species, sed habitus. Hoc probatur, quia illud, quod derelinquitur ex actibus, sequitur actus ; species autem non sequitur, sed praecedit; igitur etc.;</p>

<sup>219</sup> Idem, *Metaphysica* I, 1, 980 b 25 – 981 a 16; *Analytica Posteriora* II, 19, 100 a 3-9.

35	<p>Item, quando aliquid est in potentia accidentali respectu cognitionis, non oportet aliud ponere quam illud, quod est in potentia accidentali ad elicendum actum. Sed, posito ab habitu in intellectu inclinante ad aliquam cognitionem, est intellectus in potentia accidentali; igitur praeter habitum non oportet aliud ponere in intellectu. Assumptum patet secundum Philosophum, III De anima<sup>220</sup>, ubi dicit quod aliter est intellectus in potentia ad (ante) addiscere vel invenire quam post, quia ante est in potentia essentiali, et postquam per actum aliquem aliquis habitus derelinquitur, tunc est in potentia accidentali ad actum consimilem; igitur intellectus per habitum generatum ex actu est in potentia accidentali. Unde numquam experitur aliquis se esse in potentia accidentali respectu cognitionis, nisi post intellectionem. Si enim ponantur multae species praeviae actui intelligendi, si nullum actum habeat intellectus, non plus est nec experitur se esse in potentia accidentali respectu alterius cognitionis; et hoc non potest nisi per habitum derelictum in intellectu ex primo actu.</p>	<p>Item, quando aliquid est in potentia accidentali respectu cognitionis, non oportet aliud ponere quam illud, per quod est in potentia accidentali ad elicendum actum. [...]</p>
36	<p>Item, omnia illa, quae possunt salvari per speciem, possunt salvari per habitum; igitur habitus requiritur et species superfluit. Quod autem necessario requiratur ad intelligendum aliquod obiectum, patet, quia, si non, sed sufficit tantum species, si species corrumpatur post multas intellectiones, non aliter possem intelligere illud obiectum, cuius est illa species quam ante omnem intellectionem, quia habitus non ponitur et species corrumpitur. Haec conclusio videtur absurda.</p>	<p>Item, omnia illa, quae possunt salvari per speciem, possunt salvari per habitum; igitur habitus requiritur et species superfluit. Quod autem habitus requiratur necessario ad intelligendum aliquod obiectum patet, quia, si non, sed sufficit tantum species, igitur, si species corrumpatur post multas intellectiones, non aliter possem intelligere illud obiectum, cuius est illa species, quam ante omnem intellectionem, quia habitus non ponitur et species corrumpitur. Haec conclusio videtur absurda.</p>

<sup>220</sup> Idem, *Ethica Nicomachea*, translatio Roberti Grossetestae Lincolnensis sive *Liber Ethicorum*, Recensio pura, ed. R.-A. GAUTHIER, Leiden-Bruxelles 1972-1974, II, 1, 1103 a 14 – b 25.

37	Si dicas quod per multas cognitiones augetur species, contra: tunc per talem augmentationem speciei semper inclinatur intellectus plus ad intelligendum, et per consequens totaliter superflueret habitus, qui ab omnibus ponitur, et sic superflue ponitur species vel habitus. Cum igitur habitus ponatur ab omnibus et non species, videtur quod species superfluit.	Si dicas quod per multas cognitiones augetur species, contra: tunc per talem argumentationem speciei semper inclinatur intellectus plus ad intelligendum, et per consequens totaliter superflueret habitus, qui ab omnibus ponitur. Et sic vel superflue ponitur species vel habitus. Cum igitur habitus ponatur ab omnibus et non species, videtur quod species superfluit.
38	Item, species non ponitur nisi propter assimilationem vel causationem intellectionis, vel propter repraesentationem obiecti, vel propter determinationem potentiae, vel propter unionem moventis et moti. Propter ista maxime ponitur species. Sed propter nullam istorum oportet ponere; igitur non est ponenda. Non propter assimilationem, quia illa assimilatio aut est in essentia et natura intellectuali, per quam assimilatur obiecto cognito, aut est assimilatio effectus ad causam. Non primo modo, quia, si intellectus intelligat substantiam, tunc magis assimilatur in natura sua propria obiecto, quod est substantia quam per species, quae est accidens, quia minus assimilatur accidens substantiae quam substantia substantiae. Nec secundo modo, quia sic est illa assimilatio passi ad agens, per hoc quod recipit aliquem effectum causatum ab agente. Sed isto modo assimilatur intellectus sufficienter per intellectionem causatum ab obiecto et receptam in intellectu, igitur species non requiritur.	Item, species non ponitur nisi propter assimilationem vel propter causationem intellectionis, vel propter repraesentationem obiecti, vel propter determinationem potentiae, vel propter unionem moventis et moti. Propter ista maxime ponuntur species. Sed propter nullum istorum oportet ponere, igitur non est ponenda. Non propter assimilationem, quia illa assimilatio aut est in essentia et natura intellectuali, per quam assimilatur obiecto cognito, aut est assimilatio effectus ad causam. Non primo modo, quia, si intellectus intelligat substantiam, tunc magis assimilatur in natura sua propria obiecto, quod est substantia, quam per speciem, quae est accidens, quia minus assimilatur accidens substantiae, quam substantia substantiae. Nec secundo modo, quia sic est illa assimilatio passi ad agens per hoc, quod recipit aliquem effectum causatum ab agente. Sed isto modo assimilatur intellectus sufficienter per intellectionem causatam ab obiecto et receptam in intellectu, igitur non requiritur species.
39	Si dicas quod requiritur species praevia ad assimilandum ipsum actum, agens intellectionem ipsi passo, ad hoc quod recipiat intellectionem, contra: eodem modo dicam ego quod illa species recepta requirit illam speciem praeviam ad assimilandum intellectui agenti, ad hoc quod recipiat istam speciem, quam tu ponis, et illa adhuc requirit aliam speciem, et sic in infinitum.	Si dicas quod requiritur species praevia ad assimilandum ipsum obiectum agens intellectionem ipsi passo ad hoc, quod recipiat intellectionem, contra: eodem modo dicam ego quod illa species recepta requirit aliam speciem praeviam ad assimilandum intellectum agendi ad hoc, quod recipiat istam speciem, quam tu ponis, et illa species adhuc requirit aliam et sic in infinitum.

40	Item, tanta assimilatio requiritur in notitia intuitiva quanta in abstractiva; sed in intuitiva non requiritur aliquid praeivum cognitioni assimilans; igitur nec in abstractiva.	Item, tanta assimilatio requiritur in notitia intuitiva quanta in abstractiva, sed in intuitiva non requiritur aliquid praeivum cognitioni assimilans; igitur nec in abstractiva.
41	Item, in sensu tactus non oportet ponere aliquam speciem praeivam ipsi sensationi caloris propter assimilationem; igitur nec in intellectu. Consequentia patet per illud III De anima <sup>221</sup> : ‘Sicut anima per sensum est omnia sensibilia, ita per intellectum est omnia intelligibilia.	Item, in sensu tactus non oportet ponere aliquam speciem praeivam ipsi sensationi caloris propter assimilationem, igitur nec in intellectu. Consequentia patet per illud III De anima: sicut anima per sensum est omnia sensibilia, ita per intellectum est omnia intelligibilia <sup>222</sup> .
42	Si dicas quod in visu ponitur species, dico quod non, sicut patebit postea.	Si dicas quod in visu ponitur species, dico quod non, sicut post patebit.
43	Nec debet poni species propter repraesentationem, quia in notitia intuitiva non requiritur aliquid repraesentans aliud ab obiecto et actu, ut similiter patet; igitur nec in abstractiva, quae immediate sequitur intuitivam, requiritur aliud praeter obiectum et actum. Consequentia patet, quia, sicut obiectum sufficienter repraesentat se in una cognitione ita in alia, quae immediate sequitur intuitivam.	Nec debet species poni propter repraesentationem,, quia in notitia intuitiva non requiritur aliquid repraesentans, aliud ab obiecto et actu, ut supra patet. Igitur nec in abstractiva, quae immediate sequitur intuitivam, requiritur aliud praeter obiectum et actum.
44	Item, repraesentatum debet esse prius cognitum, aliter repraesentans nunquam ducet in cognitionem repraesentati tamquam in simile.	Item, repraesentatum debet esse prius cognitum; aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentati tamquam in simile.
45	Exemplum: statua Herculis nunquam me duceret in cognitionem Herculis, nisi prius vidissem Herculem, nec aliter possum scire, utrum statua sit sibi similis aut non.	Exemplum: statua Herculis nunquam duceret me in cognitionem Herculis, nisi vidissem Herculem, nec aliter possum scire utrum statua sit sibi similis aut non.
46	Sed secundum ponentes speciem, species est aliquid praeivum omni actu intelligendi obiectum, igitur non potest poni propter repraesentationem obiecti.	Sed secundum ponentes speciem, species est aliquid praeivum omni actu intelligendi obiectum, igitur non potest poni representationem obiecti.

<sup>221</sup> Idem, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1984, III, 46, 439 b 27-29, II, 5, 417 a 21 - b 2.

<sup>222</sup> *Ibidem*, 5, 417 a 21 - b 2.

47	Item, si ponitur propter repraesentationem, hoc non, nisi quia distans non potest in distans. Sed hoc est falsum. Nam, si obiectum distans non posset agere in intellectum, causando in [procedit inferius]	Item, si ponatur propter repraesentationem, hoc non est nisi quia distans non potest agere in distans. Sed hoc est falsum, sicut post patebit. [...]
	[hic proseguitur] eo intellectionem, nisi prius causet speciem, quia oportet agens esse praesens passo in se vel in alio, igitur eodem modo obiectum distans non potest causare speciem in intellectu, nisi ponendo aliquid praeivium in intellectu speciei, per quod obiectum est praesens intellectui ad causandum illam speciem, et similiter ante illam oportet ponere alium, et sic in infinitum. Igitur, si obiectum distans potest causare speciem in intellectu sine aliquo praeivio, per quod fit praesens, igitur eodem modo potest immediate causare intellectionem sine aliqua specie praevia repraesentante.	
48	Nec debet poni species propter causationem intellectionis, quia secundum eos corporale et materiale non potest agere in spirituali. Et ideo oportet ponere talem speciem in intellectu. Sed contra: sicut corporale et materiale non potest esse causa partialis immediata respectu intellectionis, quae recipitur in spirituali, quia in intellectu possibili, et est spiritualis qualitas, ita nec materiale potest esse causa partialis cum intellectu agente, concurrens ad producendum speciem, quae est spiritualis, in intellectu possibili, qui est etiam spiritualis. Et sicut tu ponis quod corporale potest esse causa partialis ad causandum speciem in spirituali, ita ponatur quod potest esse causa partialia ad causandum intellectionem in spirituali.	Nec debet poni species propter causationem intellectionis, quia secundum eos corporale et materiale non potest agere in spirituali, et ideo oportet ponere talem speciem in intellectu. Sed contra: sicut corporale et materiale non potest esse causa partialis immediata respectu intellectionis, quae accipitur in spirituali, quia in intellectu possibili – et est spiritualis qualitas – ita nec materiale potest esse causa partialis cum intellectu agente concurrens ad producendum speciem, quae est spiritualis, in intellectu possibili, qui est etiam spiritualis. Vel sicut tu ponis quod corporale potest esse causa partialis ad causandum speciem in spirituali, ita ego pono quod corporale est causa partialis ad causandum intellectionem in spirituali.
49	Si dicas quod natura intellectualis requirit materiale ad producendum speciem, ita dicam de intellectione.	Si dicas quod natura intellectualis requirit materiale ad producendum speciem, ita dicam ego de intellectione.
50	Nec debet poni species propter determinationem potentiae, quia omnis potentia passiva sufficienter determinatur per agens sufficiens, maxime quando ipsamet potentia est activa; sed agens sufficiens est obiectum et intellectus, ut probatum est; igitur etc.	Nec debet poni species propter determinationem potentiae, quia omnis potentia passiva sufficienter determinatur per agens sufficiens, maxime quando ipsamet potentia est activa. Sed agens sufficiens est obiectum et intellectus, ut probatum est, igitur etc.

<sup>223</sup> *Ibidem*, III, 8, 431 20-23.

<sup>224</sup> *Ibidem*, 8, 413 b 21-23; Averroes, *In De anima*, 203.

51	Nec debet poni propter unionem obiecti cum potentia tamquam moventis et moti, quia tunc eodem modo arguerem quod ante illam speciem oportet ponere aliam, quia, ad hoc quod obiectum possit causare primam speciem in intellectu, requiritur quod uniatur, sicut requiritur modo, ad hoc quod causet intellectionem, et hoc erit per aliam speciem, et sic in infinitum.	Nec debet poni propter unionem obiecti cum potentia tamquam moventis et moti. Quia tunc eodem modo arguerem quod ante illam speciem oportet ponere aliam, quia ad hoc quod obiectum possit causare primam speciem in intellectu, requiritur quod uniatur sibi, sicut requiritur unio ad hoc quod causet intellectionem, et hoc erit per aliam speciem, et sic in infinitum.
52	Sic igitur patet quod habitus sit ponendus propter experientiam, non species.	Sic igitur patet quod habitus sit ponendus, propter experientiam, et non species.





## **RECENSÕES**



Matthias LUTZ-BACHMANN – Alexander FIDORA, *Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert* – Action and Science. The Epistemology of the practical Sciences in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries. (Wissenskultur und Gesellschaftlicher Wandel, Bd. 29) Akademie Verlag, Berlin 2008; 176 pp.; ISBN: 978-3-05-004519-1.

Esta obra publicada por Matthias Lutz-Bachmann e Alexander Fidora é dedicada ao estudo da ação e da ciência nos séculos XIII e XIV. É composta de 11 estudos distribuídos por 4 secções: Jurisprudência e Medicina como prática científica; o conceito de prática científica em Alberto Magno; a razão prática e a ciência em Tomás de Aquino, e por último, os problemas práticos da ciência, após 1300.

O prefácio deste volume explica os motivos que levaram a esta publicação. De facto, as presentes investigações são o resultado de uma Conferência Internacional subordinada ao tema: *Ação e Ciência: a epistemologia da ciência prática no século XIII e XIV*, tida em fevereiro de 2007, no Johann Wolfgang Goethe-Universität, em Frankfurt. Este Congresso consolida o projeto de investigação mantido pela equipa de investigação, cujo tema central é: *Ciências especulativas, naturais e políticas: a diferenciação das ciências e das formas de vida intelectual os séculos XIII e XIV* e que é desenvolvido pelo DFG-Forschungskolleg: *Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel (Cultura do saber e transformação social)* do Johann Wolfgang Goethe-Universität, mas agora, com uma nova inflexão: As investigações sobre o estatuto epistémico das práticas científicas e o papel das ciências práticas na Idade Média (prefácio, p. 7).

O ponto central destas investigações, partem da divisão e da constituição das ciências na Idade Média e a sua distinção nas diferentes artes (*artes*), disciplinas (*disciplinae*) e ciências (*scientiae*) teóricas, como forma privilegiada de mostrar o contributo da cultura científica medieval, no desenvolvimento e transformação da sociedade e na formação das Universidades. Os resultados destas anteriores

investigações levaram ao aparecimento de uma série diversificada de monografias consideradas no âmbito das publicações do “Forschungskolleg 435”, dando seqüência a uma série de estudos publicados entre 2003 e 2007.

Neste sentido, a publicação das quatro partes da Conferência contou ainda com a edição de trabalhos anteriores, de que damos aqui alguns exemplos: A. Fidora *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus* (Berlin 2003); *Scientia und Disciplina: Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. Und 13. Jahrhundert* (Berlin 2002), editado por R. Berndt e *Metaphysics in the Twelfth Century. On the relationship among Philosophy, Science and Theology* (Turnhout 2004) de M. Lutz-Bachmann. Paralelamente a este projeto de investigação, fizeram-se ainda a publicação de monografias e recolha de textos, bem como edições das fontes dos textos filosóficos medievais, em torno da compreensão das ciências, da teoria do conhecimento e da doutrina da praxis. Publicaram-se, igualmente, várias traduções comentadas (prefácio, p. 7-8).

Registe-se por último, e para completar este ciclo de investigações sobre a filosofia prática na Idade Média, a receção da filosofia política de Aristóteles e a importância deste debate durante todo o período Medieval, que transitará para os alvares dos Tempos Modernos. Por conseguinte, os estudos incluídos neste volume apresentam os resultados desta investigação. Na primeira seção encontramos o estudo de Kenneth Pennington que efetua um autêntico traçado do renascimento do Direito Romano, em Itália, durante o século XII. No século XIII Odofredus de Denariis, no seu ensino, em Bolonha, justificava as origens do ensino do Direito Romano, na escola de Direito da Universidade de Bolonha, salientando o célebre grupo de juristas “Quatro Doutores”, Bulgarus, Martinus, Hugo e Jacobus (p. 11). Para isso, Kenneth Pennington descreve o ressurgimento da jurisprudência romana, com uma exatidão de cronologia histórica, acompanhada de uma exegese comparativa com os textos do Direito Romano antigo e a sua influência na jurisprudência e na legislação do rei Jorge II da Sicília, em 1140. O estudo pretende mostrar como as leis compiladas pelos juristas deste rei, anteciparam as leis de Frederico II nas suas *Constituições* e como a jurisprudência medieval está em dívida, para com o *Digesto* de Justiniano e para com o *Decretum* de Gratiano. Por último, o autor pretende revelar a relação entre o papel desempenhado pela jurisprudência do mestre jurista Bulgarus e o trabalho da chancelaria papal (p. 22). Por isso, a conclusão deste estudo é o de considerar que o ensino da Lei Romana em Bolonha exerceu uma grande influência no Direito Civil e no Direito Canónico, nas instituições medievais, na primeira metade do século XII (p. 31).

O estudo de Danielle Jacquart centra-se no exercício da medicina enquanto

saber teórico-prático. Segundo a autora, entre os séculos XII e XIV, os médicos olham para a sua prática médica, quer como fundamentação científica, quer como finalidade prática (p. 33). Esta ambivalência deve-se a dois fatores essenciais: a) as classificações das ciências atribuíam à medicina uma posição ‘instável’, a qual era reforçada ainda mais, pela diversidade de correntes que, desde a Antiguidade chegaram até Galeno; b) a distinção no *De sectis* entre as escolas dogmática, metódica e empírica, concomitante com a diversidade sociológica que a atividade médica concreta desempenhava. É somente a partir do momento em que se introduz o ensino médico nas universidades ocidentais que o modelo médico é aceite de forma unânime (p. 33). Para isso, a autora explora a insuficiência dada por Aristóteles ao estatuto epistemológico da medicina e o conseqüente «embaraço» manifestado pelos medievais (p. 31). Retomando a distinção aristotélica entre *techné* e *epistémê*, a medicina não tinha lugar, nem nas ciências teóricas, nem nas ciências práticas, nem nas *poiéticas* (p. 33). Esta constatação aplica-se também aos autores medievais como, por exemplo, em Hugo de S. Vítor, que no seu *Didascalicon* inclui a medicina no seio das artes mecânicas, ao passo que Barthélemy de Salerne, no seu comentário aos *Aforismos* de Hipócrates, já a coloca do lado da *physica* ou da *physiologia* e dos *metheora* (p. 36). Todavia, a bipartição da medicina em teórica e prática parece ter sido aquela que mais se fizera sentir até ao século XIII. Será com a leitura do *Colliget* de Averróis que a articulação entre teoria e prática será repensada na medicina. A sua bipartição conhecerá, desde logo, uma certa dissipação quando o filósofo árabe lhe adscrive uma arte operatória (*operativa*), permitindo, assim a recuperação desta ciência, “com múltiplas facetas e encruzilhadas”, a que se assistirá nos autores nos finais do século XIII e inícios do século XIV.

Na segunda seção encontramos dois estudos, um de Francisco Bertelloni que se debruça sobre a filosofia moral em Alberto Magno, e a sua relação com a teoria política, e um outro, de Walter Senner, sobre a Teologia como *scientia affectiva* ou como *scientia secundum pietatem*, também em Alberto Magno.

O estudo de Francisco Bertelloni avalia a receção dos tratados aristotélicos sobre a *Ética* e a *Política* nos escritos de Alberto Magno e que foram comentados entre 1248 e 1265. Por um lado, trata-se de perceber o estatuto da filosofia moral enquanto ciência prática e as suas divisões na filosofia. Por outro, o autor esboça uma tipologia da *philosophia practica* a partir do *Comentário* de Alberto Magno à *Ethica* relativamente à tradição antico-medieval da divisão disciplinar da filosofia prática (p. 47). Todavia, a intenção de Francisco Bertelloni é de mostrar também, os traços de uma tipologia similar nos mestres da Faculdade das Artes em Paris,

na primeira metade do século XIII. De seguida, expõe a unidade da *philosophia moralis* nos escritos de Alberto Magno *Super Ethica*, como forma de resolução da divisão da filosofia moral, efetuada pela tradição filosófica anterior, apoiando-se sobretudo, no Comentário do *doctor universalis* à *Política* de Aristóteles (p. 59).

Já o estudo de Walter Senner desenvolve e discute o estatuto da Teologia, pelo *magister theologiae* da Universidade de Paris. Aqui é analisado e reconsiderado pelo autor, o estatuto e o valor da Teologia na obra de Alberto Magno. A pertinência desta discussão é de avaliar a importância da reflexão teológica de Alberto Magno na maior parte das suas obras, começando pelo seu *Comentário às Sentenças*, mas explorando esta questão, nas obras especificamente filosóficas. Segundo ainda o autor, este tema não tem sido objeto de muitos estudos, apesar do *doctor universalis* ter produzido um número considerável de obras teológicas (p. 61). O que é próprio do conceito teológico de Alberto Magno no seu *Comentários às Sentenças* é a conceção de uma *scientia affectiva* (p. 63), dando-lhe uma determinação que assenta nos conceitos fundamentais, quer da ciência (*scientia*), quer da *sapientia*. Há uma utilização do conceito antigo da *pietas*, quer no seu *de natura boni*, quer no seu *Comentário ao Corpus Dionysiacum*. Na verdade, é a ambivalência desta Teologia enquanto *scientia* que permite entender que ela é a) um ‘Saber’ como modo de orientação do conhecimento, b) um dom conforme o Espírito Santo, e finalmente, c) uma ciência para os princípios aristotélicos da teoria do conhecimento.

A terceira seção contém 4 estudos. O primeiro é consagrado à análise da razão prática e da ciência em Tomás de Aquino, a partir dos atos singulares, da autoria de Klaus Jacobi. Partindo do contexto aristotélico da *Ética* a Nicómaco sobre a diferença entre a *epistémê théôrêtikê* e *praktikê*, o autor avalia esta distinção no pensamento de Tomás de Aquino, em particular, quer no seu *Comentário à Ética*, quer na Ia-IIae da *Summa Theologiae*, enquanto dois modos de ‘ciência’: o primeiro a partir do caráter necessário, o segundo, a partir da contingência (pp. 76-77). Tendo em conta esta diferenciação, o autor discute alguns problemas fundamentais, relativamente ao modo de ser dos *singularia* e do seu modo de conhecimento concreto, pela inteligência prática (p. 85). O segundo estudo, de Matthias Lutz-Bachmann, analisa o conceito de saber prático e de ciência prática a partir de uma abordagem epistemológica da filosofia moral de Tomás de Aquino. Partindo de Aristóteles, o autor discute a posição de São Tomás relativamente ao significado da *praxis* e da *poiesis* como formas de diferenciação entre os modos de produção e de relação de fins, sob a determinação decorrente da própria função da razão prática (p. 94). O terceiro texto, de Alexander Fidora, investiga o estatuto

epistemológico da medicina na *Summa Avicennae* e em Tomás de Aquino. Para efetuar esta análise o autor apresenta alguns aspetos da medicina enquanto *species* da ‘filosofia da natureza’ em Dominicus Gundissalinus e Avicena. Como é afirmado pelo autor, Gundissalino não só tem uma fonte de inspiração na filosofia aviceniana, na sua generalidade, como também na medicina dos Persas (p. 97). Alexandre Fidora procura justificar a filiação do pensamento de Gundissalino no *Canon medicinae* de Avicena como forma de mediação para com outras formas de pensamento e compara esta conceção com a perspetiva de Tomás de Aquino (p. 101-102). Por último, o quarto estudo, de Collen McCluskey, tem como tema principal a epistemologia moral sobre a prática do mal em Tomás de Aquino. O autor delinea as ideias centrais da perspetiva tomasiana, em particular nas *Quaestiones disputatae de malo* e na *Summa Theologiae* Ia-IIae, acerca da ação, e a posição do intelecto face à prática do mal moral, no seu conflito e interação com a vontade. O autor tenta mostrar que na prática da ação moral, o papel do intelecto e do conhecimento associado à deliberação, assim como à inclinação de uma má vontade, são responsáveis pela prática do mal (p. 122).

A quarta seção aborda os problemas práticos da ciência depois de 1300. O primeiro estudo, de Hannes Möhle, é dedicado à noção de liberdade e à condição essencial da sua aplicação pela ciência prática, nos séculos XIII e XIV. O autor avalia o conflito da liberdade nos debates filosóficos e teológicos, partindo do contexto da Condenação de 1277, e no seguimento, com autores como Henrique de Gand, Godofredo de Fontaines e Duns Escoto. O segundo estudo de Josep-Ignasi Saranyana expõe e discute o estatuto da Teologia enquanto ciência prática no século XIV. Tomando como mote uma expressão de Lutero sobre a natureza da Teologia enquanto ciência prática, Josep-Ignasi Saranyana determina a noção de uma *cognitio practica* no contexto do debate escotista. O último texto, de Gerhard Krieger, tem como tema central o direito natural, em Guilherme de Ockam e em Nicolau de Cusa e as razões que justificam a supremacia da política. O autor traça o problema da relação do direito natural com o direito positivo estabelecido no interior da esfera política, em Ockam, e depois, em Nicolau de Cusa.

Em resumo, pode-se verificar, em todos estes estudos, a existência de um mesmo denominador comum: a avaliação do estatuto epistemológico da ciência e das ciências práticas enquanto modo específico de saber e de ação, que se concretiza em diversas áreas da praxis humana. Avalia-se e aprofunda-se as origens de uma razão prática que se vai alicerçando no seio da reflexão dos autores da Idade Média. Os estudos são bem documentados, quer ao nível das fontes, quer ao nível de literatura secundária. Para além disso, revelam um

domínio específico e técnico, no âmbito dos estudos da filosofia prática na Idade Média, que determina epistemologicamente áreas científicas e técnicas, como a medicina, a jurisprudência, a política e a ética.

Maria Manuela Brito Martins  
UCP – Porto

Benoît Patar (ed.), *Alberti de Saxonia Quaestiones in Aristotelis De caelo. Édition critique*, (Philosophes Médiévaux, 51) Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, 50\* - 555 pp.; ISBN: 978-90-429-2104-7.

Este volume apresenta a edição crítica das *Quaestiones in De caelo* de Alberto de Saxónia. Autor do século XIV, nascido provavelmente em 1320 e morto em 1390, com uma passagem marcante pela Universidade de Paris (nem tendo sido muito longa), onde ensinou e foi Reitor, e ligado ainda à fundação da Universidade de Viena, Alberto de Saxónia exerceu uma grande influência na história da filosofia. Esta obra do mestre alemão conheceu uma grande difusão na Alemanha, Itália e na Europa de Leste. Constituindo a primeira obra escrita pelo mestre na Universidade de Paris, com a qual iniciou o seu ensino na Faculdade de Artes, as *Quaestiones* sobre o *De caelo* de Aristóteles (obra composta de um prólogo e quatro livros) exibem fortemente a presença do pensamento de Buridano. Só do *De caelo* de Alberto de Saxónia chegaram até nós quarenta manuscritos e oito edições impressas do Renascimento. O elevado número de manuscritos do texto bem como das edições antigas testemunham a importância dada a este autor (tanto no seu tempo como durante os séculos XV e XVI), semelhante à conferida aos seus mestres João Buridano e Nicolau Oresme.

Para a edição crítica, o autor utilizou treze manuscritos (sendo quatro deles os mais significativos e, por isso, consultados sistematicamente, e servindo o ms. 1045 do Vaticano de texto de base) e confrontou ainda com as edições do Renascimento. O texto da edição latina faz-se acompanhar por dois aparatos: um aparato crítico e um aparato bibliográfico.

Por meio do lançamento da edição crítica desta obra cosmológica de tão notável mestre medieval, os estudiosos da filosofia têm agora ao seu dispor uma importante ferramenta de trabalho que permitirá aprofundar o nosso conhecimento sobre as posições do autor, podendo ainda mais facilmente e com maior objectividade confrontar estas mesmas com as de outros pensadores. Esta



## RECENSÕES

é uma obra de grande interesse para a história da filosofia e da ciência, pois nela discutem-se questões que os séculos posteriores elevarão a um grau máximo – como a questão do heliocentrismo.

ÍNDICE: Introduction (pp. 9\*-50\*); *Alberti de Saxonia Quaestiones in Aristotelis De caelo et mundo* (pp. 5-541); Table des Sources des *Quaestiones in De caelo* d'Albert de Saxe (pp. 545-550); Table des Matières des *Quaestiones in De caelo* d'Albert de Saxe (pp. 551-555).

Lídia Queiroz  
Gabinete de Filosofia Medieval



# Índices



### Índice de manuscritos

- Bruxelles, Bibliothèque Royale, 11578: 100  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. lat. 329: 138  
Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Conventi Soppressi, D IV 95: 95, 97, 99, 142  
Gießen, Universitätsbibliothek, 733: 133  
Oxford, Balliol College, 299: 132, 136  
Padova, Biblioteca Universitaria, 1580: 98, 146 — 2250: 153  
Paris, Bibliothèque Mazarine, 783: 133  
Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346: 12  
Roma, Biblioteca Universitaria Alessandrina, 79: 96, 97  
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Lat. 1453: 131



## Índice de autores antigos, medievais e renascentistas

- Abaelardus Petrus, 31, 32, 34  
 ‘Abd al-Jalíl Sa‘d, 14  
 ‘Abd Allâh an-Naqîd, 12  
 ‘Abd al-Qâhir al-Jurjânî, 11, 12  
 Âbî al-Khattâbî, 10  
 Abû al-Ma‘âlî Imâm al-Ḥaramaîn al-Juwainî,  
     15, 16, 17  
 Abu al-Qasim Mahmud Ibn Umar al-  
     Zamakhsharî, 10  
 Abû Bishr Mattà Ibn Yûnis, 12  
 Abû Ḥâtîm as-Sijistânî, 10  
 Abû Tammâm, 25  
 Adam de Wodeham, 66, 70, 75, 86, 93, 96,  
     105, 107, 116, 133, 135  
 al-Baqillânî, 10, 11  
 Albertus de Saxonia, **192-193**  
 Albertus Magnus, **27-43**, 187, 189, 190, 193  
 Alexander Aphrodisiensis, 29  
 Algazelus, 15, 18  
 ‘Alî Ibn Rabbân al-Ṭabarî, 10  
 al-Jahiz, 10  
 al-Mutanabbî, 25  
 Alfarabius, 12, 15, 18, 29, 30  
 al-Rummânî, 10  
 Ammonius Hermiae, 13  
 Ammonius Saccas, 36  
 ‘Amr Ibn Kulthûm, 19  
 Anselmus Cantuariensis, 107  
 Antonius Andreae, 147, 149  
 Aristoteles, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21,  
     22, 23, 25, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36,  
     37, 40, 41, 47, 65, 119, 127, 157, 164,  
     165, 175, 188, 189, 190, 192  
 Augustinus Hipponensis, 39, 51, 110, 139,  
     145, 156, 157, 158  
 Averroes, **9-25**, 30, 117, 156, 157, 158,  
     182, 189  
 Avicenna, 12, 15, 18, 28, 29, 30, 34, 35, 36,  
     37, 42, 155, 156, 157, 191  
 Bartholomaeus Salernitanus, 189  
 Bernardus Aretinus, 70  
 Bertrandus de Monte Faventino, 96  
 Bertrandus de Turre, 96  
 Boethius, 34, 155, 156  
 Bonagratia de Bergamo, 97  
 Bonaventura de Balneoregio, 32, 38, 76, 89,  
     91, 116, 127, 133, 140, 168  
 Dionysius pseudo Areopagita, 32, 53  
 Dominicus Gundissalinus, 188, 191  
 Durandus de Sancto Porciano, 96, 140  
 Echardus Magister, 30, 31, 39  
 Eustratius Nicaenus metropolita, 36, 37  
 Fakhr al-Dîn al-Râzî, 12  
 Franciscus de Marchia, 97, 140  
 Franciscus de Mayronis, 140  
 Galenus, 15, 189  
 Galterius Burlaeus, 96  
 Galterius de Chatton, 66, 69, 70, 71, 75, 76,  
     77, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89,  
     90, 91, 92, 93, 96, 105, 106, 135, 138  
 Gaufridus de Fontibus, 191  
 Gratianus, 188  
 Gregorius de Sora, 96  
 Guillelmus Crathorn, 105  
 Guillelmus de Alnwick, 95, 101, 114, 116,  
     149, 156, 157  
 Guillelmus de Moerbeke, 125, 164, 165  
 Guillelmus de Nottingham, 101, 114, 157  
 Guillelmus de Ockham, 39, **65-94**, 95, 96,  
     97, 98, 105, 106, 114, 115, 116, 117,  
     118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,  
     126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134,  
     135, 136, 137, 139, 140, 156, 157, 158,  
     159, 163, 164, 165, 168, 191  
 Guillelmus Varro, 139  
 Hârîth Ibn Hilliza, 19  
 Henricus de Gandavo, 139, 157, 158, 191  
 Henricus de Harclay, 95, 107, 108, 116, 158  
 Heraclitus, 36  
 Hervaeus Natalis, 140  
 Hippocrates, 189  
 Hugo de Sancto Victore, 189  
 Iacobus Metensis, 140  
 Ibn al-Mu‘tazz, 10, 11

Ibn as-Samḥ, 12, 18  
 Ibn Khaldūn, 9, 10, 12  
 Innocentius V, papa, 107  
 Iohannes Baconthorpe, 140  
 Iohannes Buridanus, 70, 192  
 Iohannes de Radingia, 15, **97-183**  
 Iohannes de Regina (Neapolitanus), 96  
 Iohannes de Rodington, 100, 105, 106  
 Iohannes de Thornton, 95, 99, 114, 138, 157  
 Iohannes Duns Scotus, 66, 67, 68, 69, 70,  
     95, 96, 98, 99, 101, 114, 115, 116, 118,  
     127, 128, 131, 132, 133, 135, 136, 137,  
     138, 139, 143, 149, 155, 156, 157, 158,  
     159, 191  
 Iohannes Lutterell, 83, 95, 96, 157  
 Iohannes XXII, papa, 96, 138  
 Ishāq Ibn Ḥunain, 12  
 Iustiniano I, 188  
 Marsilius de Padua, 97  
 Martinus de Alnwick, 114  
 Nicolaus Cusanus, 191  
 Nicolaus de Ultricuria, 70  
 Nicolaus Oresme, 192  
 Odofredus de Denariis, 188  
 Petrus Aureoli, 93, 98, 101, 113, 114, 117,  
     137, 138, 140, 147, 149, 155, 156, 157,  
     158, 159  
 Petrus Lombardus, 95, 97, 105  
 Petrus Sutton, 99, 101, 114, 156, 157, 158  
 Plato, 32, 37, 40  
 Plotinus, 32  
 Polus, 33  
 Porphyrius, 33, 36, 40  
 Proclus, 27  
 Richardus Coningtonus, 99, 114, 155, 156  
 Richardus de Drayton, 95, 99, 114, 138, 157,  
     158  
 Richardus de Kilvington, 105  
 Richardus filius Radulphi, 105  
 Robertus Cowton, 114, 115, 156, 157, 158  
 Robertus de Graystanes, 99, 100, 105  
 Robertus de Holcot, 105  
 Robertus de Kikeley, 99  
 Robertus Grosseteste, 37, 119, 179  
 Robertus Halifax, 105  
 Robertus Lincolnensis. *Vide* Robertus  
     Grosseteste  
 Rogerius Rosetus, 105  
 Theodericus de Vriberg, 30, 39, 43  
 Thomas de Aquino, 27, 30, 32, 39, **45-64**,  
     156, 157, 158, 159, 187, 190, 191  
 Thomas de Buckingham, 105  
 Thomas de Catalonia, 155  
 Thomas de Sancto Dunstane, 95  
 Thomas de Sutton, 114  
 Thomas Wilton, 114  
 Vitalis de Furno, 96



## Índice de autores modernos e contemporâneos

- Ayyâd, Shukrî, 12  
 Adams, M. M., 84, 86, 94, 116  
 Aertsen, J. A., 14  
 Alliney, G., 95, 98, 158  
 al-Samarrâ'î, Ibrâhîm, 12  
 Aouad, M., 18, 19, 20, 23, 24  
 Asín Palacios, M., 18  
 Aubert, R., 96  
 Augusto, L. M., 27, 39  
 Badawî, 'Abd al-Rahmân, 12, 18  
 Balic, Ch., 139  
 Beckmann, J. P., 74  
 Ben Sharifa, Mohamed, 25  
 Berndt, R., 188  
 Bertelloni, F., 189  
 Bianchi, L., 113, 123, 142  
 Bihl, P. M., 144  
 Black, D., 13  
 Boehner, Ph., 67, 70, 71, 75, 76, 78, 89, 116, 117  
 Boler, J., 85  
 Borak, A., 118  
 Borrmans, M., 24  
 Bottin, F., 96  
 Brampton, C. H., 95  
 Broccchieri, M. F. B., 141  
 Brown, S., 98, 116, 134, 136, 137, 138, 156  
 Brunn, E. Z., 31  
 Burrows, M., 100  
 Busse, A., 36  
 Butterworth, C. E., 14, 15, 16, 17, 18  
 Buytaert, E. M., 67, 71, 117, 137, 138, 140  
 Bychkov, O. V., 127  
 Chatelain, A., 138  
 Cheddadi, Abdessalam. *Vide* Shaddâdî, 'Abd al-Salâm  
 Corvino, F., 117  
 Courtenay, W. J., 70, 96, 105, 107, 115  
 Craig, E., 67  
 D'Onofrio, G., 97  
 Dainese, G., 153  
 Davidson, H. A., 30  
 Day, S., 69  
 De Boni, L. A., 67  
 De Ghellinck, J., 138, 139  
 Denifle, H., 138  
 Dixon, R. W., 99  
 Dod, B. G., 27, 119, 165  
 Doucet, V., 155  
 Du Cange, C., 138, 139  
 Duba, W., 140  
 Elamrani-Jamal, A., 22  
 Emden, A. B., 96  
 Endress, G., 14  
 Etzkorn, G. J., 98, 104, 107, 137, 158, 159  
 Etzwiller, J., 142  
 Eubel, C., 96, 97  
 Eugene, H., 99  
 Evans, G. R., 140  
 Fidora, A., 187, 188, 190, 191  
 Fiorentino, F., 95, 114, 132, 133, 140  
 Fischer, H., 39  
 Friedman, R. L., 140  
 Gal, G., 96, 98, 116, 131, 132, 133, 134, 135, 163, 168  
 Gambatese, A., 116  
 Gauthier, R.-A., 179  
 Geyer, B., 28, 30, 32  
 Ghisalberti, A., 67, 97  
 Gibson, S., 95  
 Gilson, E., 29, 34, 35  
 Glorieux, P., 106  
 Gosselin, M., 68  
 Grunebaum, G. von, 10  
 Guest, F., 100  
 Guimarães, A., 140  
 Ḥamdî abû 'alî, Muḥammad Barakât, 12  
 Hein, Ch., 13  
 Heinrichs, W., 11  
 Henninger, M. G., 108  
 Heynck, W., 140  
 Hodl, L., 139  
 Hoffmann, F., 96  
 Hossfeld, P., 37  
 Hudson, A., 69, 76, 96  
 Hufnagel, A., 28

- Hughes, Ph., 99  
 Ibn al-Ṭāhir al-Talīfī, al-Mukhtār, 24  
 Ibn Tāwīt, Muhammad, 11  
 Imbach, R., 39, 43, 69  
 Jacobi, K., 190  
 Jacquart, D., 188  
 James, M. R., 100  
 Kalbfleisch, C., 15  
 Karger, E., 66, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 92, 93, 94  
 Kelley, F. E., 96  
 Kennedy, L. A., 100  
 Kenny, A., 27  
 Knudsen, Ch., 69, 70  
 Koch, J., 39  
 Kratchkovsky, I., 10  
 Kretzmann, N., 27  
 Krieger, G., 191  
 Lagardère, V., 24  
 Lasinio, F., 18  
 Lechner, J., 139  
 Leclercq, J., 106  
 Leite Júnior, P., 68  
 Leppin, V., 70, 74  
 Libera, A. de, 29, 30, 33, 34, 35, 37, 40, 42  
 Little, A. G., 101  
 Livesey, S. J., 95, 98, 101, 133, 134, 143, 156, 157  
 Longpré, E., 96, 115, 136, 137, 138, 143  
 Luciani, J.-D., 15  
 Lutz-Bachmann, M., 187, 188, 190  
 Lyons, M. C., 12, 19, 20, 21  
 Macedo, J. M. C., 45  
 Maier, A., 69, 83, 137  
 Margoliouth, D. S., 12  
 Martins, M. M. B., 192  
 Mattos, C. L., 66  
 Mau, J., 15  
 Maurer, A., 82, 116  
 Mazzi, C., 144  
 McCluskey, C., 191  
 Meirinhos, J., 46  
 Mercken, H. P. F., 37  
 Michalski, C., 139  
 Michon, C., 66  
 Minio-Paluello, L., 40, 119, 125, 165  
 Möhle, H., 191  
 Monteil, V., 9  
 Moody, E. A., 70, 123  
 Müller, Ch., 19  
 Murdoch, J. E., 106  
 Mūsà, ‘Abd al-Ḥamīd, 15  
 Narducci, H., 96  
 Nascimento, C. A., 66  
 Nesca, M., 97  
 Neuwirth, A., 10  
 Noone, T. B., 118  
 Noya, M. S., 37  
 O’Callaghan, J., 76  
 Pacheco, M. C., 45, 46  
 Panaccio, C., 67, 68  
 Pansier, P., 144  
 Pasnau, R., 68  
 Patar, B., 192  
 Pennington, K., 188  
 Percan, J., 95, 96, 98, 101, 102, 115, 157, 158  
 Perini-Santos, E., 66, 85  
 Pich, R. H., 65  
 Piché, D., 66, 75, 76, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93  
 Pinborg, J., 27  
 Pirolo, P., 97  
 Pitseus, I., 96  
 Puig Montada, J., 9  
 Queiroz, L., 193  
 Ramón Guerrero, R., 12, 19  
 Randi, E., 113, 140  
 Rashdall, A., 96  
 Riet, S. van, 28, 29, 34  
 Ritter, H., 11  
 Robinson, J. A., 100  
 Rosemann, Ph. W., 14  
 Rosenthal, F., 9  
 Ross, W. D., 181  
 Rossi, P., 119  
 Rossmann, H., 140  
 Roth, B., 140  
 Ruiz Girela, F., 9  
 Salīm Sālīm, Muḥammad, 18  
 Santos, A. R., 66  
 Saranyana, J.-I., 191

Scapocchi, P., 97  
Schabel, Ch., 140  
Schmaus, M., 99  
Schröcker, H., 74  
Scott, T. K., 85, 88  
Senner, W., 189, 190  
Shaddâdî, ‘Abd al-Salâm, 9  
Simon, P., 41  
Spade, P. V., 66, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 76,  
77, 84  
Stegmuller, F., 100  
Streveler, P. A., 89  
Stroick, C., 37  
Stump, E., 71  
Sturlese, L., 43  
Sylla, E. D., 106  
Tachau, K. H., 69, 137  
Teetaert, A., 96  
Theissing, H., 115  
Tkatsch, J., 12  
Trapp, D., 113  
Urvoy, D., 24  
Vier, R., 66  
Vuillemin-Diem, G., 164  
Walker, P. E., 15  
Walzer, R., 13  
Weber, E., 31  
Weishepl, J. A., 96  
Wengert, R. G., 118  
Wey, J., 116  
Wilks, M., 69, 76, 96  
Williams, Th., 68  
Wolter, A. B., 127  
Wood, A., 96  
Wood, R., 69, 76  
Xiberta, B., 142

