

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI LECCE
PUBBLICAZIONI DEL CENTRO INTERDIPARTIMENTALE
DI STUDI SU DESCARTES E IL SEICENTO

AGNESE ALEMANNO

ASPETTI DELLA CULTURA TEOLOGICA NELL'UNIVERSITÀ DI PARIGI
(1604-1643).

I COMMENTI ALLA *QUAESTIO II* DELLA *SUMMA THEOLOGIAE* DI
TOMMASO D'AQUINO (*UTRUM DEUS SIT*)

CONTE EDITORE

© copyright 2009 – Conte Editore - Tutti i diritti riservati
ISBN 978-88-6020-022-9

UNIVERSITÀ DEL SALENTO

**Dottorato di Ricerca Internazionale in «Forme e storia dei saperi filosofici
nell'Europa moderna e contemporanea» XVIII ciclo
(coordinatore: Prof. ssa Giulia Belgioioso)**

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

Tesi in cotutela presentata da

AGNESE ALEMANNO

**per il conseguimento del titolo di Dottore di Ricerca
dell'Università del Salento
e dell' Ecole Pratique des Hautes Etudes**

Disciplina : Filosofia

***ASPETTI DELLA CULTURA TEOLOGICA NELL'UNIVERSITÀ DI PARIGI
(1600-1642).***

***I COMMENTI ALLA QUAESTIO II DELLA SUMMA THEOLOGIAE DI
TOMMASO D'AQUINO (UTRUM DEUS SIT)***

TOMO I

TUTOR ITALIANO: PROF.SSA GIULIA BELGIOIOSO

TUTOR FRANCESE: JEAN-ROBERT ARMOGATHE

LECCE, 27 APRILE 2007

SIGLE E ABBREVIAZIONI

BIBLIOTECHE

- BMC* Bibliothèque Municipale de Chartres
- BNF* Bibliothèque Nationale de France
- BMM* Bibliothèque Municipale de Marseille
- BMN* Bibliothèque Municipale de Narbonne
- BMS-Q* Bibliothèque Municipale de Saint-Quentin

STRUMENTI

- ABF* *Archives Biographiques Français*, 3ème édition cumulée et augmentée, 7 vols., München, K.G. SAUR, 2004
- BDF* *Dictionnaire de Biographie française*, sous la direction de J. Balteau, M. Barroux, M. Prevost, avec le concours de nombreux collaborateurs, 26 vols., Paris, Letouzey et Ané, 1933 – 2004

BU Biographie Universelle, dictionnaire historique contenant la nécrologie des hommes célèbres de tous les pays des articles consacrés à l'histoire générale des peuples aux batailles mémorables, aux grands événements politiques aux divers sectes religieuses, etc., etc. depuis le commencement du monde jusqu' à nos jours par une société de gens de lettres, 6 vols., Paris, Furne et c^{ie}, Libraires-Editeurs, 1841

FERET FERET, PIERRE, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-age, [Epoque moderne]*, 9 vols., Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1894 -1907

M MICHAUD, Louis Gabriel, *Biographie universelle ancienne et moderne ou histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes, Nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée omis ou nouveaux ouvrage rédigé par une société de gens de lettres et de savants*, 45 vols., Paris, Ch. Delagrave et C^{ie}, Libraire-Editeurs, 1854

NDH *Nouveau Dictionnaire Historique ou Histoire Abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des talents, des vertus, des forfaits, des erreurs, etc. depuis les commencements du monde jusqu'à nos jours*, huitième édition, revue, corrigée et considérablement augmentée par Chaudon et F. A. Delandine, 13 vols., Lyon, chez Bruyset aîné et Comp., 1804

NBG HOEFER, Johan Ch.-F., *Nouvelle Bibliographie Générale depuis les temps les plus reculés jusqu' à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et*

l'indication des sources à consulter, 46 vols., Paris, Firmin Didot Frères, 1852-1866

MORERI MORERI, Louïs, *Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane*, dix-huitième et dernière édition revue, corrigée et augmentée très considérablement, 8 vols., Amsterdam-La Haie-Leiden-Utrecht, 1740

NOMENCLATOR *Nomenclator*, in *Scholasticon. Ressources en ligne pour l'étude de la scholastique moderne (1500-1800)*. Disponible sull'indirizzo <http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/>

REPERTORI

PL *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, ed. J. P. Migne, 218 voll. textus et 4 voll. indicum, Parisiis, 1844-1855

PG *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, ed. J. P. Migne, 166 voll., Parisiis, 1857-1866

INTRODUZIONE

§ 1. Per lo storico della filosofia, i teologi sorbonisti della prima metà del Seicento sono forse noti soprattutto per l'essere stati i destinatari, peraltro anonimi, di una celebre *Epistola dedicataria*: quella con cui si apriva la prima grande opera del pensiero moderno, le *Meditationes de prima philosophia* di René Descartes¹.

Siamo nel 1641: il filosofo francese si rivolge al Decano ed ai dottori della facoltà teologica di Parigi per raccomandare loro la sua opera, che egli pensa quale baluardo contro gli *inexcusabiles* infedeli che negano l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, convinto di poter fornire prove che si rivelino le migliori fra tutte quelle mai proposte, tali che, di lì in poi, tutti riterranno essere *dimostrazioni*². Descartes dichiara di non avere dubbi sul fatto di poter cancellare d'un colpo tutti gli errori mai prodottisi a proposito di Dio e dell'anima e a tal fine chiede ai teologi sorbonisti, anzitutto, di correggere quel che nell'opera c'è di sbagliato; poi che operino in prima persona, o vogliano suggerirgli modifiche a quel che non è compiuto ed abbisogna di ulteriore spiegazione; infine che una volta ricondotte le prove dell'esistenza di Dio e della distinzione reale della mente dal corpo al massimo grado di perspicuità possibile, così che esse possano essere riconosciute da tutti quali dimostrazioni, lo vogliano dichiarare pubblicamente³.

¹ Cfr. *Meditationes, Sapientissimis clarissimisque viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus Renatus Descartes* (AT VII 1-6).

² «Nihil tamen utilius in philosophia praestare posse existimo, quam si semel omnium optimae studiose quaerantur, tamque accurate et perspicue exponantur, ut apud omnes constet in posterum eas esse demonstrationes» (AT VII 3, ll. 17-21).

³ «Non dubito quin, si tantam huius scripti curam suspicere dignemini, primo quidem, ut a vobis corrigatur: memor enim, non modo humanitatis, sed maxime etiam inscitiae meae, non affirmo nullos in eo esse errores; deinde, ut quae vel desunt, vel non satis absoluta sunt, vel maiorem explicationem desiderant, addantur, perficiantur, illustrentur, aut a vobis ipsis, aut saltem a me, postquam a vobis ero admonitus; ac denique, ut postquam rationes in eo contentae, quibus Deum esse, mentemque a corpore aliam esse probatur, ad eam perspicuitatem erunt perductae, ad quam ipsas perducere posse confido, ita nempe ut pro accuratissimis demonstrationibus habendae sint, hoc ipsum declarare et publice testari velitis: non dubito, inquam, quin, si hoc fiat, omnes errores, qui de his quaestionibus unquam fuerunt, brevi ex hominum mentibus deleantur» (AT VII 5, l. 20 – 6, l. 5).

Nulla di tutto ciò accadrà, come noto, ma quel documento rimane una tappa fondamentale per la storia della formazione del pensiero cartesiano; eppure, ancora oggi poco o niente si sa degli anonimi destinatari di quella lettera.

Numerose indagini sono state svolte, a partire soprattutto da *La liberté chez Descartes et la théologie* di Étienne Gilson⁴, a proposito dei rapporti fra la filosofia cartesiana e la Scolastica; e a partire dal libro, successivo di una ventina d'anni, di Pierre Garin⁵, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, un passo ulteriore è stato compiuto dalla storiografia filosofica cartesiana rispetto al pur innovativo contributo di Gilson: quello di distinguere, là dove Gilson aveva omologato, fra la scolastica medioevale e quella moderna; differenziazione che è ancora al centro degli studi più recenti sul rapporto fra Descartes e la scolastica, a cominciare da *Sur la théologie blanche de Descartes* di Jean-Luc Marion⁶. Senonché, la scolastica che ha costituito l'oggetto di queste indagini è stata, in prevalenza, quella spagnola, quella dei grandi trattati di Vázquez e Suárez, quella dei commentari dei Conimbricensi⁷.

E così, a fronte di un tale, enorme interesse per la cultura scolastica spagnola, non molti tentativi sono stati sinora fatti per collegare il pensiero di Descartes con quella che egli aveva invece indicato quale interlocutrice diretta della sua metafisica: la facoltà teologica parigina. La sola grande eccezione chiama in causa soprattutto due autori parigini: Eustachio di san Paolo, l'autore di quella *Summa philosophica quadripartita* che Descartes tanto apprezzava; e Guillaume Gibieuf, l'autore del *De libertate*. Mancano tuttavia indagini approfondite su gran parte di quella facoltà, ed in particolare sul collegio della Sorbona, dove operavano, tra l'altro, tre grandi teologi quali Nicolas Ysambert, André Du Val,

⁴ E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913. Contemporaneamente e contestualmente a quella ricerca, lo stesso autore pubblicava l'*Index Scolastico-Cartésien* (Paris, Vrin, 1913, aggiornato nell'edizione del 1979).

⁵ P. GARIN, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

⁶ J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981), Paris, PUF, 1991.

⁷ Cfr. E. LOJACONO, *Quale la cultura dominante a La Flèche negli anni della prima formazione di René Descartes?*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti, (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la 'Correspondance'*, Napoli, Vivarium, 1998, pp. 671-695.

Philippe de Gamaches, quest'ultimo maestro proprio di Gibieuf⁸, come anche di Mersenne⁹.

Uno studio in questa direzione mi pare poter contribuire a colmare una lacuna tuttora esistente negli studi cartesiani: ed è anche in tal senso che il presente lavoro intende fornire un contributo.

D'altro canto, occorre qui fare una considerazione che vale per lo studio della scolastica moderna nel suo complesso: e cioè come una sua comprensione adeguata esige che la si sganci in qualche modo da una lettura orizzontale in avanti, rispetto cioè al suo legame con lo sviluppo del pensiero moderno, e che la si consideri in se stessa, autonomamente. Senonché, proprio qui emergono ulteriori problemi, infatti, se quest'ultimo terreno non è del tutto inesplorato, è perché è difficile da esplorare¹⁰.

Ancora, non molti anni orsono Jean-Robert Armogathe notava quanta difficoltà ancora ci fosse nel comprendere l'organizzazione, le strutture, il funzionamento della facoltà di teologia dell'Università di Parigi all'inizio del XVII secolo¹¹. Da allora non molto è cambiato ed uno studio in tal senso si trova davanti a lacune non ancora colmate dalle pur monumentali opere dedicate alla storia dell'università di Parigi¹²; si deve però ammettere che nell'ultimo trentennio si è manifestata una certa inversione di tendenza, grazie alla pubblicazione di opere come *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, di Roger Chartier, Marie-Madeleine Compère e Dominique Julia, del 1976, e, soprattutto, *French Higher*

⁸ Cfr., in proposito, F. FERRIER, *Un oratorien ami de Descartes et sa philosophie de la liberté*, Paris, Vrin, 1980, pp. 16-17.

⁹ Durante i suoi studi presso la *Sorbonne*, Mersenne seguì, oltre ai corsi di Philippe de Gamaches, anche quelli di André Du Val e Nicolas Ysambert, cfr. *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, éd. par C. De Waard et alii, 17 vols., Paris, CNRS, 1932-1988, vol. I, p. XXII; cfr. anche J.-R. ARMOGATHE, *An Deus sit*, cit., p. 162.

¹⁰ J.-R. ARMOGATHE, *An sit Deus. Les preuves de Dieu chez Marin Mersenne*, «Les études philosophiques», 1994, nn. 1-2, pp. 161-170, 163.

¹¹ J.-R. ARMOGATHE, *Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne*, Annuaire EPHE, V section, t. 101 (1992-1993), pp. 357-363, 359.

¹² C. E. DE BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, 6 vols., Paris, 1665-1673; J.-B. L. CREVIER, *Histoire de l'Université de Paris, depuis son origine jusqu'en l'anne 1600*, Paris, 7 vols., Desaint et Saillant, 1761; E. DUBARLE, *Histoire de l'Université de Paris*, 2 vols., Paris, Firmin Didot, 1844; P. FERET, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Epoque moderne*, 5 vols., Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1900-1907; C.-M.-G. B., JOURDAIN, *Histoire de l'Université de Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, L. Hachette, 1862-1866; C. RICHOMME, *Histoire de l'Université de Paris*, Paris, Jules Delalain, 1840; A. TUILIER, *Histoire de l'université de Paris et de La Sorbonne*, 2 vols., Paris, Nouvelle Librairie de France, 1994.

Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History, del 1987, di Laurence W. B. Brockliss¹³.

Si tratta di ricerche parziali, ma che hanno fornito contributi particolarmente rilevanti sia per la ricostruzione di importanti tasselli della storia dell'Università di Parigi, sia per la contestualizzazione di questa stessa storia all'interno del più ampio quadro dell'istruzione in Francia.

Uno studio sulla cultura teologica parigina della prima metà del Seicento, dunque, così come da un lato è giustificato dalla persistenza di lacune su aspetti essenziali del periodo, come ho precisato, dall'altro è incoraggiato dal rinnovato interesse che l'ultimo trentennio degli studi specialistici ha segnato in questa direzione.

La presente tesi intende porsi in continuità con questi ultimi, circoscrivendo però la sua indagine ad un ambito disciplinare, ad un orizzonte tematico e a degli autori precisi. L'ambito è la teologia; l'orizzonte tematico è il problema dell'esistenza di Dio¹⁴; gli autori presi in considerazione sono i tre teologi già citati che, in questo periodo, si occupano del problema in questione, ossia Nicolas Ysambert, André Du Val, Philippe de Gamaches.

In quanto tale, la mia ricerca si sgancia dal riferimento all'orizzonte cartesiano, dal quale ho preso le mosse, come ho precisato sopra, nella presente introduzione. Essa rimane sullo sfondo – con richiami frequenti, ove mi sembri opportuno – in questa ricerca che pone a tema la trattazione del problema dell'esistenza di Dio nelle opere a stampa e manoscritte di Ysambert, Du Val, Gamaches.

¹³ R. CHARTIER, M.-M. COMPERE, D. JULIA, *L'éducation en France du XVI au XVIIIe siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976; L. W. B. BROCKLISS, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford, Clarendon Press, 1987. Accanto a queste opere possono essere altresì collocati altri contributi collaterali, come ad esempio J. M. GRES-GAYER, *Théologie et pouvoir en Sorbonne. La Faculté de théologie de Paris et la bulle Unigenitus*, Paris, Klincksieck, 1991. Segnalo qui, anche se anche essa relativa ad un periodo differente (nel caso specifico, precedente), la sezione consacrata da J. BELDA PLANS, nel suo *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2000, pp. 861-866 a «La Sorbona (Paris): Juan de Maldonado, SJ (1534-1583)»; importante, mi sembra, per la contestualizzazione del rinnovamento della teologia parigina all'interno del più ampio quadro europeo.

¹⁴ Relativamente al problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio e all'importanza e al ruolo dell'argomento ontologico cfr. W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi*, 3 voll., Genova, Il Melangolo, 1988-1991.

§ 2. L'importanza del problema dell'esistenza di Dio nella storia del pensiero occidentale è fuori discussione, ma l'urgenza con cui essa si poneva nel Seicento era tutta particolare. Mi propongo di delineare, in queste pagine introduttive, le ragioni principali che spiegano la centralità di tale questione negli anni tra il 1604 e il 1643 nella Facoltà di Teologia della Sorbonne, che rimane l'angolo visuale da me privilegiato.

La prima va senz'altro individuata nell'emergere del fenomeno dell'ateismo. È precisamente il problema cui fa riferimento Descartes nella medesima *Epistola ai dottori della Sorbonne* ed in numerosissimi passi della sua opera. In quel contesto, come noto, Descartes si dichiarava convinto che la risoluzione del problema dell'esistenza di Dio fosse questione filosofica, piuttosto che teologica¹⁵; ma il riferimento al problema dell'ateismo è il grande presupposto comune alla filosofia cartesiana e alla scolastica parigina.

Il commento di Gamaches alla seconda questione della *Summa* si apre per l'appunto con un riferimento all'ateismo:

Cur de his quaestionibus agamus reddita iam ratio est, quia nempe Theologus versatur aliquando inter Paganos, aliquando inter Atheos¹⁶.

Lo stesso fa Ysambert. Dio è l'oggetto principale della scienza teologica e non mancano coloro che revocano in dubbio l'esistenza di Dio, ossia gli atei:

Deus est praecipuum huius scientiae subiectum, nec desunt, qui existentiam eius revocent in dubium, cuiusmodi sunt, qui vulgo dicuntur Athei¹⁷.

Così, mentre da un lato la qualifica di Dio quale oggetto peculiare della teologia ratifica quell'impostazione tradizionale dalla quale Descartes prende le distanze, dichiarando Dio (e l'anima) come oggetto piuttosto della filosofia che

¹⁵ «Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae» (AT VII 1, ll. 7-10).

¹⁶ P. DE GAMACHES, *Summa theologica*, q. 2, c. 1, f. 36a (*Appendice 2, infra*, t. II, p. 57).

¹⁷ N. YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, q. 2, disp. unica, f. 30a (*Appendice 3, I, infra*, t. II, p. 81).

della teologia¹⁸, dall'altro la comune centralità del problema dell'ateismo segna un potente elemento di convergenza fra il nascente cartesianismo e la cultura istituzionalizzata che, in questo, si contrappone alla teologia di Tommaso d'Aquino.

Questi aveva, infatti, trattato dell'esistenza di Dio svincolando quasi del tutto questa trattazione da ogni riferimento al problema dall'ateismo¹⁹.

È che i nuovi tempi imponevano una riflessione in questa direzione, tanto più che il pericolo dell'ateismo poteva arrivare sia dal lato dei negatori dell'esistenza di Dio, sia, anche, da chi negasse l'immortalità dell'anima. Ché la questione che Aristotele aveva pensato come parte integrante della fisica²⁰, e che con la teologia medievale era divenuta teologica, era stata infine regolata da due fondamentali concili ecumenici: il concilio di Vienne (1311-1312), dove era stato stabilito che l'anima è vera forma del corpo²¹; il Concilio Lateranense (IV, 1512-1517. *Bolla Apostolici Regiminis* 15 B contro Pomponazzi),²² dove era stato

¹⁸ Anche se in una tale direzione va pur registrato un passo avanti da parte della teologia parigina, con la concessione che Dio è anche oggetto della metafisica: «Instabis Metaphysicam agere etiam de Deo, ut Deos est. Respondemus agere, sed intra certos, eosque angustissimos limites, nec secundum totam objecti latitudinem» (P. DE GAMACHES, *Summa theologica*, q. 1, c. 8, f. 23b).

¹⁹ Liquidato nell'*ad 2um*: Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1: «Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significetur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse» (*Opera omnia*, ed. Leonina, IV 28 b).

²⁰ Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, A, 1, 403a.

²¹ *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger – A. Schonmetzer, Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae, Neo-Eboraci, 1963 (d'ora in poi ES), n. 480: «Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus».

²² Cui si richiamerà lo stesso Descartes: Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes, Epistola dedicataria*: «...quia tamen hos condemnat Concilium Lateranense sub Leone X habitum, sessione 8, et expresse mandat Christianis Philosophis ut eorum argumenta dissolvant...» (AT VII 3, ll. 4-7).

stabilita l'immortalità dell'anima²³. Decreti conciliari, in cui si condannava come eretico ed infedele chi avesse sostenuto il contrario.

D'altro canto, proprio il fatto che le insidie degli atei potessero provenire anche dal fronte delle discussioni sull'immortalità dell'anima denuncia, indirettamente, come non possa essere ricondotta al solo fenomeno dell'ateismo l'urgenza con cui, nel Seicento, si presentava il problema dell'esistenza di Dio: le cause di tale urgenza vanno ricercate anche al di là della necessità di un confronto col fronte degli infedeli.

§ 3. Una lettura dei grandi trattati teologici del secolo attesta infatti, all'interno delle sezioni dedicate al problema dell'esistenza di Dio, oltre alla forte presenza del problema dell'ateismo, un grande dissenso, interno allo stesso fronte dei teologi, sulla possibilità di una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio.

L'impostazione problematica di alcuni grandi opere dell'epoca dà bene l'idea della compresenza e la successione delle due problematiche. Ad esempio, nel commentario alla *Summa* di Tommaso dell'Agostino di Spagna, Gabriel Vázquez, la disputazione XX, *An Deum esse, vera demonstratione probari possit*, comincia per l'appunto con lo svilupparsi secondo la seguente scansione: un primo capitolo, in cui si riporta l'opinione degli atei (*Error Atheorum*), un secondo capitolo, in cui si riporta l'opinione di coloro che hanno negato la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio (*Non posse evidenter ostendi, Deum esse, arbitratur Alliacensis*)²⁴. Pierre d'Ailly era il teologo più citato, all'epoca, quale negatore della possibilità di una dimostrazione razionale

²³ ES, n. 738: «Contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unica in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papae V praedecessoris nostri in (generali) Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.»; cfr. R. DESCARTES, *Meditationes, Epistola dedicataria*: «...quia tamen hos condemnat Concilium Lateranense sub Leone X habitum, sessione 8, et expresse mandat Christianis Philosophis ut eorum argumenta dissolvant, et veritatem pro viribus probent» (AT VII 3, ll. 4-7).

²⁴ G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae. Tomus Primus. Complectens vigentisix quaestiones priores*, Ingolstadii, Martini Nutti et Ioannis Hertsroy, 1609, q. 2, art. 3, disp. 20, cap. 1 (p. 63); risp., cap. 2 (p. 64).

dell'esistenza di Dio. Pietro, nel suo commento alle *Sentenze*, aveva infatti sostenuto che ammesso e non concesso che sia dimostrabile l'esistenza di un ente a sé, non per questo si è dimostrato che esso è uno soltanto e che quindi è Dio; e, anzi, anche ammesso che esso è uno, non per questo si è dimostrato che esso è Dio sino a che non si sia dimostrato che è creatore di tutte le cose ²⁵. E la sua posizione diverrà appunto bersaglio sistematico dei sostenitori della possibilità di una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio: prima di Vázquez, fra i gesuiti, Pietre d'Ailly era stato oggetto di una critica sistematica da parte di Suárez, su cui dovrò ritornare più avanti.

Quella di Pierre d'Ailly è, d'altro canto, solo una figura paradigmatica che si colloca come al culmine di un processo di svalutazione delle possibilità dimostrative di quella teologia naturale che affonda le sue radici in Ockham²⁶, il quale aveva argomentato così: il termine Dio può intendersi in due sensi, o come ciò che è più perfetto di ogni altra cosa, o come ciò di cui nulla è più perfetto; tuttavia, in nessuno di questi due sensi può essere dimostrato che esiste un solo Dio²⁷.

E così le prove di san Tommaso dimostrano bensì l'esistenza di una prima causa; ma tutto il problema è che resta ancora da provare che quella causa sia Dio, perché occorre dimostrarne l'unicità.

Per comprendere adeguatamente il problema dell'esistenza di Dio nella teologia seicentesca, non si può prescindere da un riferimento a questo quadro problematico, con cui si confrontano tutti i grandi teologi dell'epoca.

²⁵ Petrus DE AILLIACO, *Quaestiones super libros sententiarum*, I, q. 3, art. 2 : « Secundo dico quod licet esset evidens aliquid moveri non tamen illud ab alio moveri diceret enim proptervus quod aliqua seipsam movet ad replendum vacuum et caeteris. Similiter ipsa calefacta se ipsam reducit ad frigiditatem et caeteris. Tertio dico quod licet esset evidens omne quod movetur ab alio moveri et concesso quod non est processus in infinitum in moventibus quod non est evidens tamen per hoc non concluditur movens immobile diceret enim proptervus quod movetur. b. et licet b. per tunc sit movens immotum non tamen sit immobile. Quarto dico non est evidens quod circulatio non sit possibilis immo sic est quod est possibilis diverso genere cause quare et caeteris. Et consimiliter posset responderi ad alios modos probandi Deum esse» (s.p.); *ivi*, a. 3 (s.p.).

²⁶ Fatta salva, si intende, la necessità di distinguere il pensiero di Ockham da quello dei suoi epigoni: cfr., su questo punto, l'autocritica di G. LEFF, *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975, p. XIII, ma anche i molti studi di W. J. COURTENAY (fra cui segnalo *Schools and Scholars in fourteenth-century England*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 216-217).

²⁷ GUILIELMUS DE OCKHAM, *Quodlibeta*, quodlib. I, 1.q. 1 (*Opera theologica*, vol. IX, pp. 1-11).

È su questo sfondo che si colloca la riflessione condotta da Suárez nella XXIX delle sue *Metaphysicae disputationes*²⁸, cui di recente una studiosa italiana ha rivolto una particolare attenzione²⁹. Il problema di Suárez è, però, il problema di tutta un'epoca, vissuto drammaticamente da tutti grandi teologi di allora. Vázquez, pur opponendosi a Pietro d'Ailly, aveva dovuto concedere che la dimostrazione dell'esistenza di Dio è bensì non probabile, ma vera, anche se di un'evidenza inferiore a quella delle verità matematiche:

Advertendum est, talis naturae esse demonstrationes, ut in eis ea vis, et evidentia requirenda non sit, quae in Mathematicis reperitur: sed quam naturalis, aut Metaphysica, vel moralis scientia exposcit³⁰.

È anche in questo sfondo che vanno collocati i teologi parigini, nei cui testi è attestata senz'altro la recezione del nominalismo ockhamista³¹. Ancora Mersenne, allievo di Gamaches, Du Val, Ysambert³², si richiamerà, nelle *Secundae Responsiones*³³, ad autori di orientamento nominalista quali Gabriel Biel e Gregorio da Rimini, per argomentare contro Descartes la possibilità dell'inganno di Dio³⁴.

Anche l'analisi dei testi di Gamaches, Du Val, Ysambert, evidenzia una costante discussione con questa teologia di orientamento nominalista, ed in particolare con Ockham e Pierre d'Ailly.

§ 4. Un dato ulteriore va però qui notato, onde non restringere la ricchezza della discussione sul problema dell'esistenza di Dio nella prima metà del Seicento

²⁸ Di cui ora è disponibile la traduzione a cura di uno dei massimi studiosi del pensiero di Suárez: cfr. J. P. DOYLE, (ed.), *The Metaphysical Demonstration of the Existence of God*, South Bend (Indiana), St. Augustine's Press, 2004.

²⁹ Cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli, 1988.

³⁰ G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum*, q. 2, art. 3, disp. 20, cap. 3 (p. 95).

³¹ W. J. COURTENAY, «The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris», in KALUZA, P. VIGNAUX, *Preuve et raisons à l'Université de Paris*, Paris, 1984.

³² Cfr. *supra*, nota n. 9.

³³ *Secundae Responsiones* (AT VII 125, l. 16 – 126, l. 20).

³⁴ Sul che cfr. Tullio GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana» LIII (1974), pp. 477-516, poi in *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, pp. 401- 440.

alla doppia problematica imposta dal confronto con l'ateismo da un lato e con i negatori della possibilità di una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio dall'altro.

Accanto a questi due grandi nuclei problematici, si registrano frizioni altrettanto imponenti all'interno della nutrita schiera dei teologi convinti della possibilità di una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio. Di per sé, un tale dato è tutt'altro che stupefacente, alla luce della grande molteplicità di posizioni che, in proposito, già era emersa all'interno della riflessione teologica medievale. C'è però un aspetto della questione che mi pare possa essere qualificato come più tipico della scolastica moderna, ed è la discussione attorno alle modalità specifiche delle prove di Tommaso.

Va ad un studioso italiano, Carlo Giacon, il merito di avere, forse per primo con tanta chiarezza, osservato come, se è vero che, dopo Tommaso molti autori avevano gettato delle ombre sul valore delle prove tomiste (Ockham, Pierre d'Ailly, appunto, ma anche Scoto ed Aureolo, solo per richiamare i nomi più celebri), mai nessuno prima di Cajetano aveva affermato che lo scopo delle cinque vie di Tommaso non fosse affatto quello di dimostrare l'esistenza di Dio, bensì di una qualche proprietà che conviene di fatto solo a Dio³⁵.

Secondo Cajetano, infatti, le cinque vie possono essere considerate come conclusive di due affermazioni ben differenti: in primo luogo, l'esistenza di un ente incorporeo, immateriale, eterno, perfettissimo, ecc., ossia Dio; in secondo luogo, l'esistenza di alcuni predicati (primo motore, causa incausata, necessario per sé, ecc.) che sappiamo bensì appartenere a Dio, ma non *quomodo* o *qualiter* (ossia senza sapere se appartengono a lui in proprio o in comunanza con la creatura). Ora, se si pretende che sia nel primo senso che le cinque vie vadano intese, allora esse sono altamente problematiche, come mostrano le perplessità avanzate contro di esse da Pietro Aureolo (o quelle avanzate da Avicenna contro Averroè). Sennonché non è in tal senso, ma solo nel secondo, che esse sono state addotte da Tommaso:

Circa has rationes in communi, advertendum est diligenter quod possunt afferri ad duo. Primo, ad concludendum illud ens incorporeum, immateriale, aeternum, summum, immutabile, primum, perfectissimum, etc., quod et quale Deum tenemus esse. Et sic istae rationes habent

³⁵ C. GIACON, *La Seconda Scolastica. I: I grandi commentatori di San Tommaso*, Bocca, Milano, 1944, p. 134.

plurimum disputationis [...] Alio modo afferri possunt ad concludendum quaedam predicata inveniri in rerum natura, quae secundum veritatem sunt propria Dei: non curando quomodo vel qualiter sint, etc. Et ad hoc intentum hic afferuntur: et sunt nihil fere difficultatis habentes secundum philosophiam³⁶.

Et ad hoc intentum hic afferuntur: era l'affermazione esplicita che le cinque vie fossero state addotte da Tommaso per dimostrare l'esistenza non di Dio, bensì di certi predicati che, in quanto appartenenti a Dio, rivelano anche l'esistenza di Dio. L'esistenza di Dio è dunque dimostrata *per accidens* dalle cinque vie: in quanto dimostrano l'esistenza di certe proprietà che competono ad un sostrato, Dio, appunto, ma non in quanto dimostrano l'esistenza di questo stesso sostrato.

Omnia enim haec predicata, scilicet movens immobile, primum efficiens, necessarium non ex alio, maxime ens, et primum gubernans intelligendo, sunt secundum veritatem propria Deo: et ideo, concludendo haec inveniri in rerum natura, concluditur directe, quasi per accidens quod Deus est, idest, Deus, *non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, est*; et consequenter ipsum substratum, scilicet Deus ut Deus, est³⁷.

La concessione era esplicita: le cinque vie concludono bensì l'esistenza di Dio, ma per accidente: un'attenuazione della portata dimostrativa delle cinque vie, proveniente dall'interno dello stesso ordine domenicano. Una tale concessione costò a Cajetano l'opposizione all'interno dell'ordine domenicano: contro di lui si scagliò, subito, Crisostomo Javelli. Ma anche al di fuori dell'ordine domenicano la posizione di Cajetano fu avversata: è esemplare, in questo senso, la posizione di uno dei maestri di Suárez, Gregorio di Valencia³⁸.

Javelli e Gregorio erano i due autori su cui insisteva Giacon, fra i quali si situa l'intervento, datato 1584, di Domingo Bañez, particolarmente significativo, a mio avviso, per la straordinaria influenza³⁹ dell'opera cui egli lo consegnò, ossia gli *Scholastica commentaria*.

³⁶ T. DE VIO CAJETANUS, *In Summam theologiae*, I, q. 2, a. 3, n. 3 (in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia*, ed. Leonina, IV 32 a-b).

³⁷ *Ivi*, IV 32b.

³⁸ C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, cit., pp. 136-140.

³⁹ Sottolineata recentemente anche da J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, cit., p. 918.

Bañez dichiara apertamente falsa l'interpretazione di Cajetano per cui le cinque vie proverebbero l'esistenza di Dio solo *per accidens*:

Cajetanus in hoc articulo dicit rationes istas quasi per accidens concludere Deum esse, scilicet quod invenitur primus motor, quod est praedicatum proprium Dei secundum veritatem. Haec tamen sententia falsa est⁴⁰.

Due gli argomenti opposti da Bañez a Cajetano.

In primo luogo, sostiene Bañez, due sono i casi: gli attributi cui le cinque vie “concludono” o sono propri di Dio o sono comuni anche alle creature. Nel primo caso, è erroneo sostenere che quel primo ente non sia Dio, mentre nel secondo le cinque vie non potranno “concludere” l'esistenza di predicati che sono veramente propri di Dio, neanche *per accidens*, perché in quanto comuni sono propri. Chi può dire, infatti, che ciò che è per sé immobile non sia *per accidens* mobile? Scrive Cajetano:

Et probatur primo. Nam vel praedicata, quae hic de Deo concluduntur, sunt propria Deo, vel communia sibi, et corpori caelesti, sive motori eius. Si primum, ergo male docet Cajetanus per has rationes non concludi motorem magis immobilem, quam anima intellectiva vel forma caeli. Si secundum, ergo non concludunt aliqua praedicata, quae secundum veritatem sunt propria Deo: siquidem communia, non sunt propria. Confirmatur. Nam si hoc commune tantum concluditur sequitur, neque etiam per accidens, istas rationes probare, Deum esse. Nam illud praedicatum motor immobilis, non curando an aliquo modo saltem per accidens sit mobilis, potest competere alteri quam Deo, scilicet intelligentiae motrici coeli, ergo etiam si probetur, huiusmodi motorem esse, nihil proprium de Deo probatur⁴¹.

In secondo luogo, continua Bañez, i predicati delle cinque vie non possono in realtà che competere al solo Dio; ma, se così è, le cinque vie provano direttamente, e non indirettamente, che Dio esiste, come hanno osservato anche Capreolo e Ferrarese:

⁴⁰ D. BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae, In Duos Tomos divisa*, 2 voll., Venetiis, Apud Petrum Mariam Bertanum, 1602, 2. art. 3 (I, col. 137).

⁴¹ *Ibid.*

Secundo. Nam praedicata, quae in caeteris rationibus probantur de Deo, non possunt alteri ab ipso competere. v.g. esse primum efficiens, ens non ab alio, ens omnium perfectissimum, ergo directe istis rationibus probatur, Deum esse. Ita sentiunt Capre. in I. d. 3. q. 1 Ferr. I. con. gen. cap. 13. circa secundam rationem D. Thom.⁴².

E così, per quanto si debba concedere che tali prove non provano esplicitamente l'esistenza di Dio, esse la provano tuttavia implicitamente, in quanto provano l'esistenza di proprietà che non possono competere che a Dio:

Licet omnes illae rationes simul sumptae non probent immediate et explicitae, Deum esse, et multo minus, Deum esse illud ens perfectissimum, quo perfectius quid excogitari nequit (hoc enim reservatur ad probandum in sequentibus quaestionibus) nihilominus rationes illae efficacissime probant, quod in rerum natura reperiuntur perfectiones quaedam, et proprietates, quae alteri quam Deo nequeunt competere, et ex consequenti virtualiter, et implicite probant, Deum esse. Nam prima ratio convincit reperiri in rerum natura primum movens immobile, et sic aliae probant efficaciter alias proprietates, quae soli Deo convenire possunt⁴³.

Il più grande teologo domenicano della fine del '500 aveva dunque formalmente respinto la lettura che, delle prove dell'Aquinate, aveva fornito il suo più celebre commentatore. Dall'interno dell'ordine domenicano arrivava un forte segnale sul riconoscimento del valore delle cinque vie.

§ 5. D'altra parte, la soluzione di Bañez, se riuscì a ricompattare il fronte domenicano, non riuscì a neutralizzare una situazione di evidente scetticismo rispetto al valore delle cinque vie.

Le *Disputationes metaphysicae* di Suárez, cui sopra accennavo, lo mostrano in modo esemplare. Per spiegare il significato del nome «Dio» occorre per Suárez tenersi lontani da due estremi. Il primo è di non porre al suo interno ogni condizione o attributo di Dio, altrimenti non potrebbe mai concludersi che Dio esiste a meno che prima non venga dimostrato che tutti gli attributi divini competono ad un qualche ente, ciò che contraddice le procedure dimostrative ordinariamente utilizzate dai teologi e, inoltre, ciò che non tiene conto del fatto che ci sono molte proprietà dell'essenza di Dio che si conoscono molto più

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

difficilmente dell'esistenza di Dio⁴⁴. Il secondo è di non accordare tale nome ad ogni proprietà di Dio⁴⁵, come, ad esempio, quella per cui egli è l'ente più perfetto di tutti⁴⁶, o quella di primo motore. Tali proprietà non sono infatti sufficienti a dire ciò che Dio è:

Similiter attribui potest Deo, quod sit primis motor coeli; non tamen propterea recte dicetur nomine Dei solum significari primum motorem coeli, ut talis est, quia si nihil aliud haberet quam esse primum motorem coeli, non ideo Deus est⁴⁷.

Lo stesso vale, ad esempio, anche per l'attributo di ente necessario⁴⁸.

Come è stato notato⁴⁹, era qui sottesa una durissima presa di posizione contro Tommaso: un ente che fosse solo il primo motore non sarebbe Dio. Quindi, per dimostrare che Dio esiste non basta dimostrare che in natura si dà un ente necessario *a se*, a meno che non si provi che quell'ente è uno solo e fonte di tutto l'essere:

Et ideo ad demonstrandum Deum esse, non satis est ostendere dari in rerum natura ens quoddam necessarium, et a se, nisi etiam probetur illud esse unicum, et tale, ut sit fons totius esse, a quo pendent, et illud recipiunt omnia, quae ipsum esse quoquo modo participant. Hoc autem demonstrato, sufficienter ostenditur Deum esse; nam reliqua ejus attributa, quae cum hujusmodi ente necessariam connexionem habent, postea demonstranda sunt⁵⁰.

⁴⁴ F. SUÁREZ, *Metaphysicae disputationes*, disp. XXIX, sect. 2, n. 4: «Oportet tamen in explicanda hac vocis significatione duo extrema vitare: unum est, ne in tali descriptione ponamus omnes conditiones, seu attributa Dei, tum quia alias nunquam posset concludi Deum esse, nisi prius demonstrarentur omnia attributa Dei de aliquo ente, quod est contra omnium consuetudinem et conceptionem; tum etiam quia multae sunt proprietates Dei, quae multo difficilius cognoscuntur, quam quod Deus sit.» (*Opera omnia*, XXVI 35 b).

⁴⁵ *Ivi*, n. 5: «Aliud extremum est, ne nomen hoc accomodemus cuilibet proprietari, quae Dei propria esse videatur».

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*, cit., p. 99.

⁵⁰ F. SUÁREZ, *Metaphysicae disputationes*, disp. XXIX, sect. 2, n. 5 (*Opera omnia*, XXVI 35 b-36a).

Quale via d'uscita dall'*impasse*, Suárez proponeva un'integrazione *a priori* delle procedure *a posteriori*, secondo uno schema argomentativo su cui dovrà ritornare in seguito, perché abbondantemente discusso dai dottori sorbonisti.

Non ci è dato sapere con certezza se ed in che misura Descartes conoscesse questo testo suáreziano⁵¹, ma il filosofo francese è egli stesso uno dei grandi testimoni della crisi in cui, nel Seicento, versavano le prove di Tommaso. Particolarmente significativa, in tal senso, mi pare un'asserzione dell' *Epistola ad Voetium*:

Vide Gregorium de Valentia, Theologum solidissimum et celeberrimum: ille refutat omnia argumenta quibus usus D. Thomas ad existentiam Dei probandam, et invalida esse ostendit; idemque alii graves theologo fecerunt⁵².

Il rinvio di Descartes a Gregorio di Valencia è palesemente sbagliato (essendo Gregorio, come anticipavo, un difensore delle prove di Tommaso), come per primo noterà Jacob Revius⁵³; ma quel che è notevole, in questa affermazione da parte di Descartes, è l'espressione di chiara consapevolezza sull'instabilità che le prove di Tommaso palesavano ormai ai suoi tempi.

Siamo nel 1643, due anni dopo la pubblicazione delle *Meditationes*, dove senza alcun riferimento a Tommaso, il grande progetto cartesiano era contestuale al riconoscimento della problematicità dell'esistenza di Dio. Nel cuore della terza meditazione un'affermazione fortissima scuoteva il lettore, allorché Descartes,

⁵¹ F. Suárez, *Metaphysicae disputationes*, disp. XXIX, disp. XXIX, sect. 3, n. 2 (*Opera omnia*, XXVI 47b), su cui da più parti pur si insiste particolarmente, quasi a suggerire un legame diretto in questo senso: cfr., quale esempio paradigmatico, oltre ai citati lavori di Emanuela Scribano, anche J. SECADA, *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 21-22 e, soprattutto, A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der nederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999, interamente impostato su un confronto programmatico fra la posizione di Suárez e quella di Descartes (non solo sull'esistenza di Dio).

⁵² *Epistola ad Voetium* (AT VIII-1 176, ll. 4-7).

⁵³ «Qui dicit Gregorium de Valentia refutasse omnia argumenta quibus usus est Thomas, ad existentia Dei probandam, falsum testimonium dicit. Nam omnia illa non refutavit, sed confirmavit Gregorius.» (*Analectorum Theologorum disputatio XXII de cognitione Dei*, [...] D. Jacobi Revii [...] Lugduni Batavorum, Apud Heredes Johannis Nicolai à Dorp, 1647, in A. GOUDRIAAN, *Jacobus Revius, A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms 1647*, Leiden, Brill Academic Pub, 2002).

dopo aver avanzato la sua prima dimostrazione dell'esistenza di Dio, a partire dalla realtà oggettiva contenuta nell'idea dell'ente sommamente perfetto ed infinito, così scriveva:

Si vero nulla talis idea in me reperiatur, nullum plane habeo argumentum quod me de alicuius rei a me diversae existentia certum reddat; omnia enim diligentissime circumspexi, et nullum aliud potui hactenus reperire⁵⁴.

Una tale affermazione stride fortemente con quel che Descartes dichiarava nell'*Epistola dedicatoria*, là dove si sosteneva alla lettera, che le prove avanzate dai grandi teologi per dimostrare l'esistenza di Dio avevano senz'altro, se bene intese, la forza di una dimostrazione (*vis demonstrationis*)⁵⁵. E ci sarà chi, come Jacob Revius, accuserà esplicitamente Descartes, nella *Statera Philosophiae Cartesianae*, di non credere affatto al valore delle prove di san Tommaso:

Demonstrat Thomas Aquinas Deum esse, multis ac variis rationibus. Probat idem Cartesius ratione unica. Rationes Thomae falsas putat, suam veram⁵⁶.

Ma quel che mi interessa notare, adesso, più che il giudizio di Descartes sull'effettivo valore delle vie di Tommaso, è la piena coscienza, da parte sua, della problematicità che tali prove avevano senz'altro agli occhi della sua epoca.

È sullo sfondo di una tal coscienza che va letta l'*Epistola dedicatoria*, difficilmente intelligibile al di fuori del riferimento alla crisi storica delle prove di Tommaso. Descartes si rivolge ad un pubblico che vive all'interno di una crisi teologica e di cui i capitoli successivi intendono in qualche modo mostrare la penetrazione nella cultura parigina.

⁵⁴ *Meditationes*, III (AT VII 42, ll. 24-28).

⁵⁵ Cfr. *Meditationes, Sapientissimis clarissimisque viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus Renatus Descartes*: «Rationes fere omnes, quae pro his quaestionibus a magnis viris allatae sunt, cum satis intelliguntur, vim demonstrationis habere putem, vixque ullas dari posse mihi persuadeam, quae non prius ab aliquibus aliis fuerint inventae» (AT VII 3, ll. 13-18).

⁵⁶ J. REVIUS, *Statera Philosophiae Cartesianae, qua Principiorum ejus falsitas, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, Et Ad virulentam Epistolam praefixam selectarum Disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Petri Leffen [s. a.], p. 22.

§ 6. Questa crisi delle prove tomiste si verificava in un momento storico entro il quale il tomismo aveva ripreso nuovo splendore.

Allorché, nel 1597, Francisco Suárez pubblicava le sue *Metaphysicae Disputationes*, la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino aveva ormai da diverso da tempo rimpiazzato, in gran parte delle facoltà teologiche d'Europa, grazie all'opera di rinnovamento degli studi decisa da Francisco de Vitoria a Salamanca, e poi diffusasi ad Alcalá, Valladolid, Siviglia, Roma, Parigi, Lovanio, Ingolstadt, Praga, Coimbra ed in molti altri luoghi ancora, le *Sentenze* di Pietro Lombardo come libro di testo⁵⁷.

In Sorbonne, essa era argomento dei corsi universitari e degli esami, secondo un programma pluriennale su cui dovrò ritornare⁵⁸. I testi a stampa e manoscritti che qui esaminerò, di Du Val, Gamaches, Ysambert, sono altrettanti commenti alla *Summa theologiae* di Tommaso, nati per l'appunto come corsi tenuti dai tre dottori sorbonisti nel corso del loro insegnamento.

La presente tesi si svilupperà in due tomi.

Il primo a sua volta è diviso in due parti:

Nella prima, di carattere introduttivo, richiamerò alcuni elementi di storia della Facoltà teologica dell'Università di Parigi nella prima metà del secolo, richiamandomi al contesto storico (§ 1), accademico (§ 2), dottrinale (§ 3) e facendo seguire una scheda bio-bibliografica dei principali teologi parigini (§ 4).

Nella seconda parte prenderò in esame i corsi di tre teologi sopra citati, circoscrivendo la mia analisi al loro commento della *quaestio II* della *Summa theologiae* di Tommaso. I tre capitoli di cui questa seconda parte si compone avranno come oggetto di indagine, rispettivamente, il corso tenuto da Du Val nel 1604

⁵⁷ Cfr., ora, M. ANDRÉS MARTIN, *Historia de la theologia española*, 2 voll., Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1983-1987, I, p. 598.

⁵⁸ Cfr., *infra*, Parte I, pp. 31-36.

(cap. I), la *Summa theologica* di Gamaches, pubblicata nel 1627 (cap. II) e le *Disputationes in primam partem S. Thomae* di Ysambert, pubblicate nel 1643 (cap. III). Segue la bibliografia.

Correda la tesi, quale appendice documentaria, un secondo tomo nel quale fornisco la trascrizione diplomatica del corso manoscritto *In primam partem divi Thomae annotata* tenuto, nel 1604, da André Du Val; materiale fotografico relativo allo stesso corso manoscritto sopra citato; la riproduzione del secondo esemplare dello stesso corso del 1604 tenuto da Du Val, *In primam D. Thomae partem Annotata* (Ms. *Appendice 1, I, II; ms. III*); materiale fotografico relativo al commento di P. de Gamaches alla *Quaestio II* della *Summa* contenuto nella *Summa theologica* edita nel 1627 e materiale fotografico relativo al suo corso manoscritto n. 608, *Commentarius in tres partes Summae theologicae sancti Thomae de Aquino* dell'anno accademico 1614-1615 (Ripr. *Appendice 2, I; ms. Appendice 2, II*); materiale fotografico relativo al commento di N. Ysambert della *Quaestio II* della *Summa* contenuto nelle *Disputationes in primam partem S. Thomae* pubblicate nel 1643 (A stampa *Appendice 3, I; ripr. Mss. Appendice 3, II, III e IV*); materiale fotografico relativo ai commenti alla *Quaestio II* della *Summa theologicae* contenuti, rispettivamente, nei tre corsi manoscritti di Ysambert: *Annotata in primam D. Thomae partem, De Deo et attributis eius ad primam D. Thomae parte disputatio* e *Tractatus de attributis divinis*.

PARTE I

LA FACOLTÀ TEOLOGICA DI PARIGI NELLA PRIMA METÀ DEL
SEICENTO

I. IL CONTESTO STORICO

Con la denominazione *Universitas* si soleva indicare, nel XVI secolo e secondo un uso le cui origini risalgono al Medioevo, la corporazione dei baccellieri, dei licenziati, e dei dottori o *magistri* di uno *studium generale*, il quale a sua volta veniva a coincidere con quella che oggi chiamiamo “università degli studi”. L’uso del nome *universitas* in sostituzione di *studium generale* era tuttavia già discretamente diffuso nella seconda metà del XIII secolo; al loro interno gli *studia generalia* erano organizzati in diversi Collegi, cioè in collettività autonome rette da propri statuti, le quali facevano capo alle quattro Facoltà di Medicina, Giurisprudenza, Teologia e delle Arti.

I due più importanti collegi dell’Università di Parigi erano il collegio di Navarra e il collegio della Sorbona. Il secondo fu fondato per volere di Robert de Sorbon nel 1257 o agli inizi del 1258, durante il regno di Luigi IX⁵⁹; la fondazione del collegio di Navarra risale al 25 marzo 1305 per volere della regina di Navarra e contessa di Champagne, moglie di Filippo il Bello⁶⁰.

Il collegio della Sorbona, in particolare, godeva, tra il XVI e il XVII secolo di un prestigio maggiore rispetto agli altri collegi dell’Università di Parigi⁶¹; a partire dal Concilio di Basilea⁶², esso si sovrappose, nella considerazione comune, alla stessa Facoltà di teologia: ciò probabilmente si spiega alla luce del fatto che la stessa Facoltà eleggeva il collegio della Sorbona come sede privilegiata delle sue

⁵⁹ Robert de Sorbon si occupò dell’amministrazione del collegio per un periodo di circa vent’anni a partire dalla sua fondazione; l’intenzione del fondatore era quella di istituire un collegio in cui l’insegnamento fosse diffuso da una corporazione di *magistri* organizzata e disciplinata secondo le regole di una comunità cenobitica, e che prescindesse dalla possibilità di prendere i voti. I titolari delle nuove cattedre appartenevano già, nella maggioranza dei casi, al corpo universitario, in qualità di professori o con altri titoli; per ulteriori notizie sulla fondazione di questo collegio, la composizione della società e i suoi regolamenti, cfr. FERET [*Moyen-age*], vol. II, p. 1 e ss.; un breve accenno alla fondazione di questo collegio anche in A. BAILLET, *La vie d’Edmond Richer, docteur de Sorbonne*, s. e., Liege, 1714, p. 183.

⁶⁰ Notizie più precise relativamente alla fondazione di questo collegio in FERET [*Moyen-age*], vol. III, 10-14; per maggiori informazioni sull’organizzazione del collegio e sugli studi di teologia e filosofia cfr. *ivi*, pp. 14 -18.

⁶¹ Sul prestigio della facoltà di teologia di Parigi, non solo in Francia, ma anche in altri paesi, nel corso del XVI e XVII secolo, vedi L. WILLAERT, *La restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, 2^a ed. italiana a cura di Eugenio da Veroli o.f.m., Torino, Editrice s.a.i.e., 1979², vol. XVIII, pp. 228-230 e pp. 243-247.

⁶² Cfr. FÉRET [*Epoque moderne*], vol. I, p. 275 nota n. 2 e vol. II, *Avant-propos*, p. V.

assemblee; ma ad accrescere la sua superiorità all'interno della Facoltà di teologia contribuirono anche i numerosi privilegi di cui il cardinale Richelieu lo onorò in numerose occasioni.

D'altro canto, l'ascesa del prestigio della Sorbona, a cavallo fra la fine del '500 e l'inizio del '600, è contestuale ad un sicuro rifiorimento a cui la facoltà teologica nel suo complesso era andata incontro in quel periodo.

Al momento della salita al trono di Enrico IV di Borbone, la Facoltà di teologia di Parigi stava compiendo gli ultimi passi dall'uscita dalla grave crisi in cui essa aveva versato nel secolo precedente, a motivo sia delle sue battaglie esterne - contro la minaccia del protestantesimo, contro i ripetuti tentativi da parte dei gesuiti di accedere alle cariche accademiche - sia delle sue battaglie intestine, contro i sostenitori del movimento della *Ligue*⁶³. Questi contrasti minavano la serenità con la quale si sarebbero dovuti svolgere lo studio e l'insegnamento teologici e indussero il re ad emanare dei nuovi decreti che imponessero un insegnamento più sano e rigoroso delle sacre dottrine.

Fu in questo momento di fragilità e di decadenza che l'Università avvertì l'esigenza di migliorare e fortificare la sua disciplina interna; ne conseguì l'emanazione, nel corso di questo secolo, di una serie di nuovi decreti. Ora, fra i numerosi mutamenti e le varie novità legislative che verso il finire del Cinquecento interessano l'Università di Parigi, e più in particolare, la facoltà di teologia, mi sembra essenziale richiamare, per la presente ricerca, la fondazione di nuove cattedre universitarie.

Ulrich Gering, che in vita aveva giocato il ruolo di benefattore per la Facoltà di teologia di Parigi, in modo particolare nei confronti dei due collegi, di *Montaigu* e della *Sorbonne*, aveva disposto che, all'indomani della sua morte (1510), la sua fortuna fosse divisa tra i due collegi sopra citati, ma con un favore particolare per il secondo. Le pratiche per tale transizione si conclusero in Parlamento non prima del 13 maggio 1545: dopo tale data, secondo la volontà del defunto, le risorse furono impiegate per stanziare quattro borse nel Collegio della *Sorbonne*, e per la fondazione di due cattedre in Sacra Scrittura. A queste si aggiunse, nel 1575 e per volere di Enrico III una cattedra di teologia⁶⁴. Poco più di venti anni dopo, nel

⁶³ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. II, p. 86.

⁶⁴ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. I, p. 2.

1597, Enrico IV fondò due nuove cattedre: una di *Scholastica Theologia* e l'altra di *Controversia* esse furono assegnate rispettivamente a André Du Val e Philippe de Gamaches. I due titolari furono nominati “lettori e professori del re in teologia”⁶⁵.

Prima di questi due dottori, il titolo di *lecteur et professeur du Roi* era stato portato da René Benoit, curato di Saint Eustache, il quale occupava, nel collegio di Navarra, la cattedra fondata, nel 1587, dallo stesso Enrico III e sulla quale gli successe Charles Loppé che acquisì dunque lo stesso titolo.

L'istituzione delle nuove cattedre fondate da Enrico IV sembra possa ricondursi all'impossibilità di fronte alla quale il re si sarebbe trovato di fondare due cattedre di *Scienza Sacra* nel *Collège Royal de France*. Quest'ultimo era stato fondato nel 1530, per volere di Francesco I⁶⁶, per favorire l'insegnamento delle lettere antiche all'interno dei corsi privati e pubblici; il collegio comprendeva, in principio, solo tre cattedre, una di lingua greca, una di lingua latina ed una di lingua ebraica. Esso sorgeva all'interno dell'Università di Parigi, ma restava indipendente da essa⁶⁷; i suoi dottori, denominati, come anticipato sopra, *Lecteur royales*, erano a carico del re e il loro salario ammontava a circa 200 scudi⁶⁸; di conseguenza, a differenza di

⁶⁵ Troviamo una definizione di teologia scolastica in due passi dei commenti di Gamaches e Ysambert alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino: «Scholastica vero Theologia ea est, quae non solum circa legem Dei positivam et liberam, sed etiam circa ius divinum naturale, id est per se tale et omnino immutabile ac necessarium, circa aeternam veritatem mysteriorum adorandae Trinitatis, unitatis essentiae, distinctionis personarum, et circa Deum in se spectatum, propriaque eius attributa, circa cultum et honorem per se ei debitum, quamvis ex hypothesi nullus esset mundus circa mandata decalogi, immo et circa creaturas prout subsunt divinae revelationi, et providentiae, non solum secundum esse attuale, quia hoc omnino liberum et ex divina voluntate, pertinetque potius ad Theologiam positivam superiori modo spectabam, sed secundum esse possibile, quod absolute simpliciter necessarium ac omnis mutationis expers, ut scholasticus Theologus ostendat in omnibus Dei operibus nullam prorsus esse repugnantiam, sed omnia pulcherrime ad unguem inter se, et cum recta ratione quadrare, nec gratiam destruere naturam sed perficere, et fuit esse obiectiones Haeticorum, Iudaeorum, Paganorum, Atheorum, quas suis locis sigillatim profert ac diluit.» (P. DE GAMACHES, *Summa theologica*, q. 1, cap. 1, f. 9, col. 1); «...vel denique est aliqua conclusio ita per verum discursum eruenda ex propositionibus fidei, ut tamen accuratius, subtilius, et cum maiori Dialectica methodo et ordine deducatur, tam ad explicandam fidem, illam nutriendam in fidelibus, quam ad eandem fortius propugnandam contra adversarios fidei, ut S. Augustinus explicat lib. 14. *de Trinitate* cap. primo, et ad certo etiam cognoscendum illas veritates, quae delitescunt, et virtualiter continentur in ipsis principiis nostrae fidei, et sic *Scholastica Theologia* constituitur» (N. YSAMBERT, *Disputationes in primam partem S. Thomae*, q. 1, disp. 5, a. 1, p. 17, col. 1).

⁶⁶Cfr. FÈRET [*Epoque moderne*], vol. I, pp. 49-50; L. WILLAERT, *La restaurazione cattolica*, cit., p. 283 e p. 284.

⁶⁷ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. I, pp. 49.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 50-51, nota n. 2.

quanto avveniva per i corsi dei dottori degli altri collegi universitari, gli studenti di teologia avevano la possibilità di seguire i corsi dei lettori regi gratuitamente. Questo aspetto costituì uno dei motivi per cui la fondazione del *Collège Royal* di Francia e delle nuove cattedre non ricevette, all'inizio, una buona accoglienza da parte dei professori della Sorbona e, in genere, da parte dell'Università di Parigi⁶⁹. In seguito, il *Collège Royal* vide aumentare notevolmente il numero delle sue cattedre: verso la fine del XVII secolo, alle cattedre di Teologia istituite per il collegio della Sorbona e per quello di Navarra, si affiancava anche una cattedra di Diritto Canonico; il *Collège Royal* comprendeva, inoltre, le cattedre di Lingua araba, di Lingua ed eloquenza latina, di Filosofia greca e latina, di Matematica, di Anatomia, Botanica e Farmacia, di Chirurgia⁷⁰.

Sotto il regno di Francesco I i lettori regi non furono mai riuniti in un corpo accademico, ma continuarono a tenere le loro lezioni all'interno dei collegi. Diversamente, Enrico II assegnò loro il collegio di Tréguier; infine nel 1610, sotto Luigi XIII, si costruì, nella sede del collegio di Tréguier e di Cambrai, espressamente per queste lezioni, il Collegio oggi conosciuto con il nome di *Collège de France*, che è consacrato a questi professori in modo speciale⁷¹.

All'inizio del 1600 il Collegio della Sorbona e quello di Navarra vedono accrescere ulteriormente il numero delle loro cattedre⁷².

In *Sorbonne* furono fondate, nel 1612, una cattedra di *Casi di coscienza* (1612) per volere di Jean de Rouen, principale del *Collège du Trésorier*, e, nel 1616, una cattedra di *Controversia* (1616) ad opera di Luigi XIII⁷³. L'incarico di quest'ultima fu dato ad uno dei tre teologi cui è dedicata la mia ricerca: Nicolas Ysambert⁷⁴.

⁶⁹ Relativamente alle dinamiche della creazione del *Collège Royal* e alle polemiche sorte tra i professori della Facoltà di Teologia e il re, cfr. FÈRET [*Epoque moderne*], vol. I, pp. 49-55.

⁷⁰ Cfr. G. DUVAL, *Le collège royal de France ou institutions, établissement et Catalogue des Lecteurs et Professeurs Ordinaires du Roy, Fondez à Paris, par le grand roy François I Père des Lettres, et autres roys ses successeurs, iusques a Louys XIV ...* Paris, chez Mace Bouillette, 1644, par. I, ff. 178v – 233r.; P. FERET, *La faculté de Théologie. Epoque moderne*, cit., vol. I, p. 55. e vol. III, pp. 39 e ss.

⁷¹ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. III, pp. 39-40.

⁷² *Ivi*, p. 7.

⁷³ Per maggiori informazioni sulle cattedre e sui professori che, a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, commentano la *Summa* di Tommaso d'Aquino si veda l'*Appendice all'introduzione*, *infra*, pp. 36-47; essa fornisce una breve biografia intellettuale di alcuni maestri e dottori in teologia della facoltà di Parigi che operarono nello stesso periodo in cui insegnavano Du Val, Gamaches e Ysambert.

⁷⁴ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. III, p. 8, n. 3.

II. ASPETTI DELLA VITA ACCADEMICA

Da quanto esposto sopra⁷⁵ emerge come sia tutt'altro che facile comprendere l'organizzazione, le strutture, il funzionamento della Facoltà di teologia dell'Università di Parigi all'inizio del XVII secolo⁷⁶: si tratta, come dicevo, di un terreno assai difficile da esplorare⁷⁷, anche se gli studi più recenti contribuiscono a gettarvi una qualche luce⁷⁸.

Alcuni aspetti della vita accademica che vede protagonisti *étudiants* e *professeurs* dell'Università di Parigi possono essere colti, in special modo, in occasione delle riforme universitarie intraprese nel tempo, sotto i diversi regni. Non raramente, infatti, le riforme volute dai re riguardavano anche i costumi e le consuetudini di studenti e *magistri*. In tal senso danno informazioni di grande utilità.

Come si è avuto già modo di accennare, le guerre religiose costituirono, nel XVI secolo, una causa di decadenza e di rovina per i collegi che erano sorti in questo secolo.

I superiori tentarono di farvi fronte attraverso l'emanazione di nuovi decreti⁷⁹. Tra questi ricordo, per la loro importanza, i decreti del 1575 e quelli del 1577. Accanto a particolari aspetti – quali, per esempio, l'impegno, per baccellieri e professori, di tenere sermoni o i controlli periodici che il Rettore era tenuto ad effettuare in tutti i collegi al fine di verificare che non fossero conservati negli alloggi, tanto dei Maestri quanto degli studenti, armi, libri proibiti e, in genere, tutto ciò che avrebbe copromesso il rispetto della disciplina scolastica – i nuovi decreti entravano nel merito dei corsi universitari. Essi ponevano l'accento sulla regolarità con la quale i corsi dovevano essere tenuti e ne regolavano gli aspetti economici: i reggenti non erano autorizzati, ad esempio, a ricevere più di 2 scudi da ciascuno dei suoi studenti, dal momento che competeva ai principali fornire

⁷⁵ Cfr., *supra*, *Introduzione*, pp. 7-8.

⁷⁶ J.-R. ARMOGATHE, *Histoire des idées*, cit., p. 359.

⁷⁷ J.-R. ARMOGATHE, *Les preuves de Dieu*, cit., p. 163.

⁷⁸ Cfr. R. CHARTIER, M.-M. COMPÈRE, D. JULIA, *L'éducation en France*, cit. e, soprattutto, L. W. B. BROCKLISS, *French Higher Education*, cit.; l'importanza dello studio di Brockliss è stata sottolineata proprio da J.-R. ARMOGATHE, *Histoire des idées*, cit., p. 359. Segnalo qui, dello stesso Brockliss, la tesi di dottorato, interamente dedicata alla storia dell'Università di Parigi nei secoli XVII-XVIII: *The University of Paris in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Ph. D. Thesis, Cambridge, 1976.

⁷⁹ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. I, pp. 10-13.

loro degli stipendi adatti e sufficienti. A fronte di tutto ciò, i professori regi, la cui retribuzione era a carico del re, percepivano un salario che ammontava a 600 scudi.

Interessanti notizie circa lo svolgersi delle lezioni sono reperibili riguardo la cattedra di *Controversia* assegnata al dottore in teologia Nicolas Ysambert⁸⁰: i corsi dovevano essere tenuti tutti gli anni; solitamente la loro apertura si faceva cadere il 15 del mese di ottobre, mentre la loro conclusione era prevista per il 15 agosto. Il lettore regio era tenuto a fare lezione tutti i giorni non festivi sulle materie delle controversie, fornendone la soluzione; la singola lezione aveva durata di un'ora, seguita da una mezz'ora dedicata alla discussione con gli uditori⁸¹.

I corsi tenuti nel *Collège de la Sorbonne*, così come accadeva anche nelle altre università europee, erano dettati, un uso questo che a Parigi aveva preso piede sin dalla metà del XVI secolo⁸². Tale pratica era stata introdotta a Salamanca da Francesco de Vitoria e, nel caso dell'insegnamento nei collegi dei gesuiti, esso era previsto dalla *Ratio studiorum*⁸³. Nell'università di Salamanca, in particolare, l'uso di trascrivere durante le lezioni, che duravano circa un'ora e mezzo, trovava una concreta difficoltà nel fatto che la suppellettile messa a disposizione degli studenti non era adeguata. A questo proposito si deve notare che in Sorbona le condizioni erano anche più difficili, dal momento che, nelle aule dell'università parigina, gli studenti prendevano nota della lezione stando seduti per terra. La dettatura fu introdotta, tuttavia, in un secondo momento; prima di ciò, il professore parlava lentamente e gli studenti riuscivano a prendere appunti, più o meno compiutamente. La dettatura fu una richiesta degli studenti⁸⁴.

Riguardo alle materie di insegnamento nella Facoltà di teologia⁸⁵, esse erano ripartite sulla base degli esami: i due esami orali, rispettivamente per il baccalaureato e per la licenza, vertevano sulle tre parti della *Summa theologiae*, diventata da tempo libro di testo, segnatamente:

⁸⁰ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. III, p. 8, n. 3.

⁸¹ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. III, p. 8.

⁸² L. WILLAERT, *La restaurazione cattolica*, cit., p. 325.

⁸³ Su Vitoria cfr., ora, J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, cit., p. 313 ss.

⁸⁴ L. WILLAERT, *La restaurazione cattolica*, cit., p. 325.

⁸⁵ L. W. B. BROCKLISS, *French Higher Education*, cit., p. 233; J.-R. ARMOGATHE, *Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne*, p. 359-360.

- per il baccalaureato gli argomenti trattati erano: Dio, Trinità, angeli (contenuti nella I^a pars della *Summa theologiae*);
- per la *licentia*, invece, essi erano: Incarnazione (III^a pars), legge, azioni umane, peccato (I^a- II^{ae}) e Sacramenti (II^a-II^{ae}).

Quanto agli altri esami, la *tentative* verteva su Dio, la *mineure ordinaire* sui Sacramenti, la *majeure ordinaire* sull'ecclesiologia, la *sorbonique* sulla grazia e l'azione morale.

Il conseguimento dei titoli, a cominciare dal baccellierato, costituiva, all'interno della Facoltà di teologia, un aspetto tenuto in larga considerazione, riguardo al quale la facoltà si mostrava sempre piuttosto severa: nel 1609, ad esempio, circa 17 baccellieri, candidati al conseguimento della licenza, non ottennero il titolo⁸⁶.

Le tesi dei baccellieri, prima ancora di essere sostenute, dovevano essere approvate e discusse nei loro contenuti. Quel che veniva soprattutto verificato era l'ortodossia: la tesi, infatti, se non rispondeva ai requisiti dell'ortodossia poteva essere modificata o respinta; l'estensore era tenuto a ritrattare ufficialmente le sue posizioni e a dichiarare pubblicamente la sua sottomissione alla Facoltà. Chi si opponeva non veniva ammesso ai gradi accademici⁸⁷.

Quanto al conferimento delle lodi, in occasione della discussione delle tesi, esso rappresentava il massimo riconoscimento scientifico: la Facoltà vi attribuiva notevole importanza e non ammetteva la presenza dei baccellieri in quelle occasioni⁸⁸.

Coloro che ottenevano il grado di baccelliere, avevano poi una serie di obblighi da assolvere: veniva loro richiesto di partecipare agli organi accademici e, per garantire la regolarità della loro presenza, la Facoltà non esitava a penalizzare coloro che contravvenivano alla regola con severe e rigorose multe. Un decreto del 2 maggio 1648 stabilisce con precisione l'entità delle pene⁸⁹. Obblighi precisi erano previsti anche per i professori che avevano l'obbligo di scrivere le loro lezioni prima di esporle verbalmente di fronte agli studenti.⁹⁰

⁸⁶ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. III, p. 17.

⁸⁷ *Ivi*, p. 22.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, p.17.

⁹⁰ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. III, p. 18.

Prima di esercitare pubblicamente i baccellieri pronunciavano un *sermon* di ortodossia. Attraverso una formula prefissata, il baccelliere si impegnava pubblicamente a non sostenere mai nulla che fosse contrario a quanto detto nelle Sacre Scritture, o contrario alle definizioni dei Concili generali, e alle decisioni della Facoltà di teologia⁹¹.

Alcuni aspetti relativi alla quotidianità della vita accademica ci sono forniti, indirettamente, da alcuni provvedimenti, presi a riguardo, dalle occasioni di vita comunitaria all'interno delle diverse Facoltà⁹²: per esempio, reggenti e studenti erano tenuti a consumare insieme i loro pasti; durante i pasti imponeva la lettura di passi biblici. Inoltre, gli alloggi dei maestri e dei reggenti, esattamente come anche quelli dei semplici studenti, erano controllati dal Rettore attraverso visite effettuate in tutti i collegi. I controlli riguardavano lo stato in cui erano tenuti gli alloggi, o i libri che studenti e *magistri* consultavano. Lo scopo era quello di assicurarsi che non fossero presenti armi, libri riprovevoli e altro che fosse espressamente interdetto⁹³.

Le numerose riforme, che furono proposte nel corso del secolo XVI, non a caso avevano di mira due aspetti: quello propriamente disciplinare e quello più propriamente scientifico, con particolare riguardo alle modalità dell'insegnamento. Così, ad esempio, una riforma del 1530, attuata sotto il regno di Francesco I e relativa alle sole Facoltà delle Arti e di Diritto, mirava esclusivamente a restituire la disciplina⁹⁴; ma nello stesso anno la Facoltà di Teologia fu investita da una riforma che riguardava l'insoddisfacente impegno con cui i professori insegnavano la Santa Scrittura. Qualche anno dopo, nel 1545, la Facoltà di Teologia, coinvolta in un affare accademico relativo alla durata degli studi richiesti per l'accesso al baccalaureato⁹⁵, necessario per accedere alle due facoltà superiori di teologia e di medicina, respingeva la proposta dei riformatori di ridurre gli anni di studio e confermava le condizioni precedenti. Questo particolare aspetto costituirà ancora oggetto di riforma negli anni successivi. Andando avanti, nel 1585, un'importante riforma, voluta da Enrico IV toccava in particolare nella Facoltà di Teologia, tre questioni: il rispetto di alcune regole nel vestire; alcune norme relative al

⁹¹ *Ivi*, p. 23.

⁹² Cfr. *supra*, p. 30.

⁹³ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. I, pp. 11-12.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 15 e ss.

⁹⁵ *Ivi*, p. 17.

baccalaureato; l'accesso agli studi dei religiosi. Raccomandata fortemente la decenza nel vestire, le disposizioni riguardavano sia il baccalaureato (si stabiliva che i candidati, sia regolari, sia secolari, dovevano avere 25 anni ed essere al loro quinto anno di studi di teologia) sia il numero dei religiosi mendicanti che potevano essere ammessi alla licenza in teologia: questo è innalzato a sette per i domenicani, a sei per i francescani, a quattro per gli agostiniani, e a quattro anche per i carmelitani. In occasione di questi statuti, la tesi di baccalaureato prende il nome di *determinance*; quella di laurea viene denominata *inceptio*.

Nel febbraio del 1595, il Rettore dell'università, Jean Galland, annuncia l'intenzione del re di produrre un nuovo regolamento⁹⁶. Tale regolamento fu, in effetti, approvato ufficialmente nel 1600. A questo proposito, particolarmente interessante è il discorso pronunciato dall'avvocato generale, Louis Servin, dopo che De Thou⁹⁷ aveva dato la lettura del regolamento: con un particolare riferimento ai teologi, egli esortava al ricorso delle Sacre Scritture come base dell'insegnamento, senza, tuttavia, trascurare la scolastica, di cui si riconosceva il ruolo centrale nella lotta contro le eresie. È importante ricordare che il discorso pronunciato dai due oratori era finalizzato a ribadire l'autonomia dell'Università e si poneva all'interno e complesso problema della lotta tra gallicani e ultramontani nella Facoltà di Teologia. Sia detto, per inciso, che le tesi ultramontaniste erano state condannate dal Parlamento nel 1595.

Relativamente alla Facoltà di Teologia, quattro furono i nuovi regolamenti⁹⁸:

- 1) Relativamente agli studi da conseguire presso la Facoltà delle Arti per accedere al baccalaureato, fu ridotto a due anni il corso di filosofia e, alla conoscenza della lingua latina, fu aggiunta anche quella della lingua greca;
- 2) Come in passato, il baccalaureato esigeva cinque anni di studio, ma decadeva l'obbligo, per il candidato, di essere nel suo venticinquesimo anno di età;
- 3) Fu ridotto il numero di candidati degli ordini mendicanti ammessi alla licenza in teologia: cinque (rispetto ai sette del passato) per l'ordine dei domenicani, quattro per quello dei francescani, tre per gli agostiniani, tre per i carmelitani. Il

⁹⁶ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. I, p. 23.

⁹⁷ *Maître de Requête*, ossia Referendario al Consiglio di Stato, e in seguito Primo Presidente del Parlamento.

⁹⁸ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. I, pp. 24-26.

regolamento specificava, inoltre, che, in caso di decesso del candidato alla licenza, non sarebbe stato possibile cedere il posto ad un altro dei candidati;

4) Si imponeva agli studenti stranieri un discorso di obbedienza al re e alla leggi del regno.

III. APPENDICE ALL'INTRODUZIONE

I dottori e professori della Facoltà di teologia di Parigi tra il 1600 e il 1642.

Al fine di delineare il contesto accademico entro il quale si iscrive l'insegnamento teologico dei tre professori, André Du Val, Philippe de Gamaches e Nicolas Ysambert (di cui fornisco qui le relative notizie biografiche), nella presente appendice fornisco le schede biobibliografiche dei dottori e dei professori in teologia che tennero i propri corsi presso la facoltà dell'Università di Parigi negli stessi anni in cui insegnavano i tre professori sopra citati; a tale scopo ho fissato, quali termini cronologici, le seguenti date: il 1600 come termine *a quo*: a questa data risale l'imposizione di nuovi statuti all'Università di Parigi ad opera della dignità reale: tale imposizione testimoniava il potere che la dignità reale esercitava sull'Università (a discapito di quello esercitato dalla Santa Sede); un aspetto questo strettamente legato al contesto accademico in cui operano i *magistri* che sono oggetto della presente ricerca;⁹⁹ il 1642 come termine *ad quem*: è l'anno della morte del Cardinale Richelieu.

Al fine di una maggiore completezza della presente ricostruzione del contesto accademico sorbonista, ho ritenuto utile includere qui sia le notizie biografiche relative ai professori che hanno insegnato con certezza negli anni sopra indicati presso la *Maison* della Sorbona ma rispetto ai quali non si ha notizia di un commento al testo di Tommaso, sia le notizie biografiche dei dottori in teologia

⁹⁹ Cfr. C. E. DE BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, 6 vols., Paris, 1665-1673, vol. 6, p. 891. e J.-R. ARMOGATHE, *Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne*, Annuaire EPHE, V section, t. 101 (1992-1993), pp. 358.

che non hanno coperto una cattedra di teologia presso il collegio della Sorbona, ma ai quali sono attribuiti dei commenti, alcuni editi, altri ancora manoscritti, alla *Summa* di Tommaso. La mia ricerca mi ha, infatti, condotto al rinvenimento di alcuni commenti manoscritti alla *quaestio II* della *Summa theologiae*, i quali, pur non costituendo probabilmente dei corsi universitari – il che è testimoniato da alcuni elementi interni al ms.¹⁰⁰ - mi sembrano rivestire una certa importanza per una maggiore comprensione del rapporto tra l'insegnamento teologico in Sorbona e gli scritti di Tommaso.

BAIL, LOUIS (Abbeville, 1610 - ?, 1669)

[BU I 228; FERET IV 184-192; M II 149-150; *NOMENCLATOR*; POUTET 319]

Di origine inglese, Louis Bail riceve il titolo di dottore in teologia presso la Facoltà di Parigi dopo aver conseguito la *licentia docendi hic et ubique*¹⁰¹. Ricopre le cariche di sottopenitenziere e penitenziere di Notre-Dame, è nominato curato di Montmartre e, dopo il 1661, superiore dei religiosi di Port-Royal.

Bail è autore di scritti di teologia positiva e di controversia, ma anche di mistica, di erudizione e di storia letteraria.

Tra i suoi primi scritti ricordo qui alcune orazioni giaculatorie intitolate *Les Actes intérieurs de l'amour de Dieu*, pubblicate a Parigi nel 1634.¹⁰²

Nel 1638 Bail pubblica a Parigi *La Théologie affective*¹⁰³, che corrisponde alla prima parte del trattato, ampliato e completo, pubblicato nel 1643 sotto il titolo: *La*

¹⁰⁰ Un esempio di questi elementi è il fatto che l'autore cui il commento è attribuito è qualificato come semplice *doctor sorbonicus* e non come *professeur*; ancora un altro esempio può essere l'assenza, nel ms., di alcune indicazioni che facciano pensare ad un corso tenuto in Sorbona, qual è per esempio la dicitura: "in exterioribus Sorbonae scholis" che non lascia dubbi sul fatto che il commento corrisponde di fatto ad un corso accademico.

¹⁰¹ La *licentia docendi hic et ubique* consentiva, ad un dottore in teologia, di esercitare la sua professione presso la Facoltà di Teologia di diverse università, senza vincolarne l'insegnamento ad un collegio in particolare; a proposito della distinzione dei licenziati in teologia in *sorbonnistes* e *ubiquistes*, vedi FERET [*Moyen-Age*], vol. II, *Avant-Propos*, p. I; id., FERET [*Epoque moderne*], vol. IV, p. 184 nota 2 e vol. II, *Avant-propos*, p. V; cfr. anche L. WILLAERT, *La restaurazione cattolica*, cit., p. 231.

¹⁰² L. BAIL, *Les Actes intérieurs de l'amour de Dieu...reveuz et augmentez par l'auteur*, Paris, P. de Bresche, 1634.

¹⁰³ L. BAIL, *La Théologie affective. Première partie...*, Paris, Vve P. Chevalier, 1638.

*Théologie affective ou Sainct Thomas en meditation*¹⁰⁴. L'opera, che si presenta nella forma di una meditazione, si compone di quattro parti: nella prima, dedicata alla Santa Vergine, l'autore prende in considerazione, tra gli altri, il tema degli attributi divini, della trinità e degli angeli. Le successive tre parti dello scritto hanno come oggetto le tre parti della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino; precisamente, la seconda parte tratta della *prima secundae* della *Summa*, la terza della *secunda secundae* e, infine, la quarta parte dell'opera è dedicata alla terza parte della *Summa*.

Del 1663 è la pubblicazione di un *Supplement* a quest'opera, intitolato *Supplementum theologiae affectivae seu Thomae meditantis tripartitum*¹⁰⁵. Lo scritto si divide, al suo interno, in tre parti: la prima consiste in un compendio della dottrina cristiana; nella seconda l'autore passa in rassegna le differenze tra la scuola tomista e la scuola scotista; la terza parte, infine, ha come oggetto l'eloquenza sacra o *sapientia foris praedicans*. Di quest'ultima parte, particolarmente interessante è il secondo dei tre capitoli di cui essa si compone. In esso l'autore si sofferma sull'abuso dell'eloquenza sacra e dei difetti che ne conseguono: Bail condanna la preghiera scevra della scienza teologica e della retorica, priva dello studio dei Padri, che mira alla gloria personale piuttosto che a quella di Dio. Questa terza parte dell'opera dà il titolo ad uno scritto successivo, di cui essa è parte, pubblicato a Parigi nel 1666: *Sapientia foris praedicans ex omnibus scripturis seu Bibliotheca concionatorum per omnes aetates et saecula ... Opera ac studio m. Ludovici Bail Abbavillaei, theologi Parisiensis*¹⁰⁶.

Nel 1645 Bail dà alle stampe una versione corretta della *Summa Conciliorum* del cappuccino Francesco Longo di Corigliano¹⁰⁷ cui aggiunge, nello stesso anno, l'*Additio centum Conciliorum Gallicanorum et quorundam aliorum, quae in*

¹⁰⁴ Id., *La Théologie affective, ou Sainct Thomas en méditation. Par maistre Louis Bail,...* 2e édition revue et augmentée, par l'auteur, de la seconde et de la troisieme partie, Paris, Vve P. Chevalier, 1643-1644. Dello stesso scritto esistono numerose edizioni successive nel corso del secolo XVII.

¹⁰⁵ Id., *Supplementum Theologiae affectivae, seu Thomae meditantis, tripartitum...auctore M. Ludovico Bail,...* Parisiis, apud P. de Bresche, 1663.

¹⁰⁶ Id., *Sapientia foris praedicans ex omnibus scripturis seu Bibliotheca concionatorum per omnes aetates et saecula...Cum plerisque eorum elogiis, historiis, artibus, florilegijs...Opera ac studio m. Ludovici Bail Abbavillaei, theologi Parisiensis*, Parisiis, apud Ioannem De La Caille, 1666; per notizie più dettagliate su quest'opera cfr. FÈRET [*Epoque moderne*], vol. IV, pp. 186-187.

¹⁰⁷ Francesco Longo di Corigliano (Franciscus Corolianus), teologo appartenente all'ordine dei Frati Minori dei Cappuccini (Calabria, 1562 – Roma, 1625).

*Summa desiderabantur*¹⁰⁸. Più tarda è la pubblicazione di un'altra *Summa Conciliorum*, più ampia della precedente e introdotta da un *Apparatus de triplici verbo Dei*¹⁰⁹ nel quale l'autore si sofferma sulla distinzione tra la parola scritta di Dio (la Sacra Scrittura), la parola orale di Dio (la tradizione) e la parola definita o illustrata di Dio (i Concili).

Nel 1647 Bail pubblica *La Philosophie affective ou divers opuscules pour servir de conduite à la piété*¹¹⁰: in essa l'autore presenta una sorta di manuale della vita del cristiano.

Tra le opere di teologia positiva, cito qui il *De triplici examine ordinandorem, confessorem et poenitentium*¹¹¹, preceduto dai *Monita de vocatione ad ordines*, e il *De Beneficio crucis seu articuli disputati*¹¹² nel quale l'autore si schiera contro le tesi sostenute da Giansenio.

Nei *Monita de vocatione ad ordines*, Bail illustra l'esame cui devono essere sottoposti sottodiaconi, diaconi, sacerdoti e confessori, ed enuncia le regole con cui deve essere condotta l'interrogazione da parte del confessore del penitente. Se l'esame dei sottodiaconi e dei sacerdoti verte sui fondamenti della dottrina cristiana e sui sacramenti, quello cui sono sottoposti i diaconi ha per oggetto le principali definizioni contenute nella *prima secundae* della *Summa* di Tommaso d'Aquino, e sulla dottrina esposta della *secunda secundae*.

¹⁰⁸ F. LONGO DI CORIGLIANO, *Summa conciliorum omnium ... auctore R. P. F. Francisco Longo a Coriolano, ... Accessit additio centum conciliorum gallicanorum et quorundam aliorum quae in Summa desiderabantur, opera M. Ludovici Bail, ... Parisiis, sumptibus vae P. Chevalier, 1645.*

¹⁰⁹ L. BAIL, *Summa Conciliorum omnium ordinata, aucta, illustrata, ex Merlini Joverii, Baronii, Bini, Cariolani, Sirmundi aliorumque collectionibus ac manuscriptis aliquot seu collegium synodicum in sex classes distributum, Parisiis, sumptibus Dionysij Bechet et Ludovici Billaine, 1659.*

¹¹⁰ L. BAIL, *La Philosophie affective, ou Divers opuscules pour servir de conduite à la piété, par M. Louis Bail, ... Paris, Vve P. Chevalier, 1647.*

¹¹¹ Id., *De triplici examine ordinandorum, confessorum et poenitentium, cum appendice de censuris et impedimentis canonicis, Parisiis, apud Viduam Petri Chevalier, 1648.* È di cinque anni successiva un'edizione ampliata dell'opera, seguita poi da numerose riedizioni nel corso del XV secolo.

¹¹² Id., *De Beneficio crucis, seu articuli disputati de gratia, auctore M. Ludovico Bail, ... Parisiis, apud J. Pocquet, 1653.*

Rispettivamente, nel 1660 e nel 1661, Bail pubblica *Les Exercices du coeur* e *La Consolation du coeur affligé tant pour les peines corporelles que pour les peines spirituelles*¹¹³, scritti di contenuto mistico e in forma di meditazioni.

Tra le opere di controversia di Bail, oltre al già citato *De beneficio crucis*, ricordo qui lo scritto intitolato *La fidélité perseverante de Suzanne contre la dernière accusation des vieillards*¹¹⁴, in cui l'autore prende le difese delle tesi del teologo Antoine Arnauld.

BESSE, PIERRE DE (Meymond, 1567- Parigi, 1639)

[BU I 356; FERET IV 161-170]

Pierre de Besse compie i suoi primi studi a La Roche; in seguito si trasferisce presso il Collegio di Saint-Michel, a Parigi, dove, portati a termine gli studi, ricopre la carica di Principale. È precettore presso la famiglia Heere; ricopre le cariche di canonico di Notre-Dome d'Herment (Limousin) e di curato presso la chiesa di Colombes; in seguito è chiamato ad occupare un posto nel capitolo di Saint-Germain l'Auxerrois. A partire dal 1611 Pierre de Besse è consigliere e predicatore ordinario del re Luigi XIII.

De Besse ottiene il titolo di *doctor theologicus* dopo aver conseguito la *licentia docendi hic et ubique*; non ci è nota, con precisione, la data in cui questo titolo fu conseguito; di certo essa è anteriore al 1604, anno di pubblicazione della sua opera intitolata *Premieres Conceptions*¹¹⁵, su cui compare il nome dell'autore seguito dalla qualifica di “dottore in teologia”¹¹⁶.

A queste *Premieres Conceptions* si affiancano, nel 1629, le *Secondes et nouvelles conceptions théologiques sur tous les jours de caresme, preschées à Paris*. Oltre agli scritti citati, Pierre de Besse compilò altri scritti di oratoria. Tra le altre opere

¹¹³ Id., *La Consolation du coeur affligé, tant pour les peines corporelles que pour les peines spirituelles*, par M. Louis Bail, ... Paris, P. de Bresche, 1661.

¹¹⁴ Id., *La fidélité persévérante de Suzanne contre la dernière accusation des vieillards, controverse du temps, pour servir de réponse au dernier livre du ministre qui a écrit contre la perpétuité de la foy sur la réelle présence de Jésus-Christ en l'Eucharistie*, Paris, P. de Bresche et J. de Laize de Bresche, 1668.

¹¹⁵ P. DE BESSE, *Premières Conceptions théologiques sur la Caresme, preschées à Paris en l'église St. Séverin l'an 1602*, par M. Pierre de Besse, ... Paris, N. Du Fossé, 1604.

¹¹⁶ FERET [*Epoque moderne*], vol. IV pp. 166-165.

ricordo qui un'edizione della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino¹¹⁷, uno scritto di esegesi biblica¹¹⁸ e due trattati intitolati *L'Héraclite chrestien*¹¹⁹ e *Le Democrite chrestien*¹²⁰.

De Besse fu autore di diverse opere di carattere morale, tra cui la *Royale Pestrise*¹²¹, un trattato dedicato ad uno dei membri della già citata famiglia Héere¹²².

BOUDOT, PAUL (Morteau, Bourgogne, 1571 c. – ?, 1635)

[BU I 448; FERET IV 301 – 305; M V 490]

Dottore sorbonista¹²³. *Hospes* presso la *Sorbonne* nel 1601, ne diventa *socius* nel 1604, e nello stesso anno ottiene il grado supremo in teologia¹²⁴. Prima di conseguire il titolo di dottore in teologia (nel 1604) e con il solo titolo della *licentia*¹²⁵, Boudot ricopre la carica di Rettore dell'Università. Predicatore di successo, Boudot è chiamato alla diocesi di Arras per volere del vescovo Richardot. Vi svolge le funzioni di canonico e *arcidiacono*; è al seguito del prelado quando questi, nel 1609, si trasferisce presso la sede arcivescovile di Cambrai. Qui Boudot ricopre le funzioni di *arcidiacono* e di *gran vicario*. In seguito, ancora al seguito di Richardot, riceve il titolo di vescovo di Calcedonia. Nel 1618 è

¹¹⁷ Id., *Summa ... in qua quicquid in universis Bibliis continetur obscuri, quicquid in veterum Patrum, ab ipso nascenti Ecclesiae initio, monumentis est doctrinae notabilis, quicquid denique vel olim vocatum est vel hodie vocatur ab haeticis in controversiam, id totum vel certe maxima ex parte, ut erudite ut pie, ita fideliter atque dilucide per quaestiones et responsiones explicatur*, Paris, 1607.

¹¹⁸ Id., *Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti generales. Opus ... labore et industria M. Petri de Besse, ... erroribus expurgatum*, Parisiis, apud N. Du Fossé, excudebat P. Checalier, 1610- 1611.

¹¹⁹ Id., *L'Heraclite chrestien, c'est à dire les regrets et les larmes du pêcheur penitent, par M. Pierre de Besse, ...* Paris, 1612.

¹²⁰ Id., *Le Démocrite chrestien, c'est-à-dire le mépris et moquerie des vanités du monde*, par M. Pierre de Besse, Paris, N. Du Fossé, 1615.

¹²¹ Id., *Royale Pestrise, c'est-à-dire des Excellences, des qualitez requises et des choses défendues aux prestres, par M. Pierre de Besse*, Paris, 1N. Du Fossé, 1610.

¹²² Per ulteriori notizie sugli scritti di carattere morale di De Besse, cfr. FÈRET [*Epoque moderne*], vol. IV pp. 167-168.

¹²³ Vedi *supra*, nota 98.

¹²⁴ Cfr. FÈRET [*Epoque moderne*], vol. IV, p. 302 nota 1.

¹²⁵ Cfr. FERET [*Moyen-Age*], vol. I, *Introduction*, pp. XXIX-XXXI; pp. 196-197; id. vol. II, p. 40 e ss. Vedi anche E. DUBARLE, *Histoire de l'Université*, cit., vol. I, pp. 61 e ss.

insignito del titolo di predicatore ordinario dell'arciduca Alberto e della principessa Isabelle-Claire-Eugénie, presso il vescovado di Saint-Omer. Lascia questa sede nel 1626, per trasferirsi in quella di Arras.

Autore di opere di oratoria, Boudot è un valente teologo, già noto al pubblico, prima ancora di ricevere il titolo di dottore della Sorbona, grazie al suo *Traité du sacrement de pénitence*, pubblicato a Parigi nel 1601¹²⁶.

Tra i suoi scritti di oratoria ricordo qui l'orazione funebre da lui scritta e pronunciata nel 1612, presso la cappella reale di Bruxelles, in onore dell'imperatore Rodolfo II¹²⁷; in essa particolarmente interessanti sono le numerose citazioni di scrittori pagani, greci e latini¹²⁸.

Tra le altre opere di Boudot, ricordo qui, nell'ambito dei suoi scritti di contenuto teologico, oltre al già citato *Traité du sacrement de pénitence*, la *Summa theologiae D. Thomae recensita*¹²⁹.

D'AUTRUI, JEAN (? - ?)

[Orcibal II 133 nota 1]

D'Aultruy è titolare della cattedra di teologia, fondata da Jean de Roen nel 1612, presso la *Maison de la Sorbonne*.

Dell'insegnamento di questo professore restano oggi diversi manoscritti, tra cui per esempio il *Clypeus catholicus adversus haeresis hodiernae conjectiones*¹³⁰, contenente il commento a diversi salmi e alla *Lettera ai Romani* di S. Paolo. Ricordo qui un altro ms. di D'Autrui, *In psalmum CXXXI*¹³¹, del 1616 e conservato nella *Biblioteca Nationale de France*.

¹²⁶ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. IV p. 302 nota 2.

¹²⁷ P. BOUDOT, *Harangue funèbre faite et prononcée aux funeraillles solennelles de l'Empereur Rodolphe II, devant les Serenissimes archiducs Albert et Isabella Clara Eugenia, infante d'Espagne, en leur chapelle royale à Bruxelles, et devant tous leurs Estats assemble: à cest effect, l'onzième de mars 1612, par Paul Boudot, ...* Arras, impr. de Maudhuy, 1612.

¹²⁸ Per maggiori dettagli su questo scritto cfr. FÈRET [*Epoque moderne*], vol. IV, pp. 302-304.

¹²⁹ *Ivi*, p. 304 nota 3.

¹³⁰ JEAN D'AUTRUY, *Clypeus catholicus adversus haeresis hodiernae conjectiones*, 1613-1615, SAINT-QUENTIN, BM, ms. 13; di questo ms. un secondo esemplare è conservato presso la BnF (ms. 18215-I).

¹³¹ JEAN D'AUTRUY, *In psalmum CXXXI*, 1616, BnF. ms. 3151-VI, 664r. - 667r.

DU VAL [O DUVAL], ANDRE (Pontoise, 1564- Parigi, 1638)

[BROCKLISS 267, 469; BU II 468; DBF XII 955-957; LE COLLEGE ROYAL DE FRANCE, ff. 226v-233v; FERET IV 329-339; *La vie d'Edmond Richer*, 244-250, 259; M XII 149-150; MORERI III 177; NBG XV-XVI 511 – 512; NDH IV 436; *NOMENCLATOR*; POUTET 272, n. 303;]

André Du Val, figlio di Robert Du Val e Nicole d'Eaubonne, nasce il 15 gennaio 1564. Riceve la sua prima formazione in filosofia presso il collegio di Pontoise, si dedica in seguito allo studio del diritto e, successivamente, intraprende gli studi teologici a Parigi, presso il collegio della *Sorbonne*. Nel 1590 diviene *socius* presso lo stesso collegio e, quattro anni dopo, nel 1594, consegue titolo di dottore in teologia; nello stesso anno è ordinato prete. Nei due anni seguenti Du Val tiene dei corsi di teologia in *Sorbonne*, e, nel 1596¹³², è nominato titolare della cattedra di *Scholastica Theologia*¹³³ fondata, nello stesso anno e in suo onore, da Enrico IV presso il Collegio della *Sorbonne*, ricevendo per primo il titolo di *Lecteur et Professeur Royal*¹³⁴.

Du Val occupa la cattedra di teologia sino al 1636; nel corso del suo lungo insegnamento, Du Val prosegue la sua attività di predicatore e ricopre l'incarico di decano della Facoltà di teologia.

Muore il 9 settembre del 1638.

Du Val pubblica il suo primo scritto anonimo nel 1603: si tratta del *Feu d'Helie pour tarir les eaux de Siloe, auquel est amplement prouvé le purgatoire*¹³⁵, nel quale l'autore dimostra l'esistenza del purgatorio, in polemica con le posizioni contrarie sostenute da Pierre du Moulin¹³⁶ nelle sue *Eaux de Siloe pour esteindre les feux du purgatoir*¹³⁷.

¹³² FÈRET [*Epoque moderne*], vol. I p. 2 e vol. IV 329 indicano l'anno 1597.

¹³³ G. DUVAL, *Le Collège Royale*, cit., ff. 226v-233v.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ A. DU VAL, *Feu d'Hélie pour tarir les eaux de Siloe, auquel est amplement prouvé le purgatoire contre le ministre Du Moulin et répondu aux raisons et allegations contraires ... Par André Duval*, Paris, R. Thierry, 1603.

¹³⁶ Pierre Du Moulin (1568-1658), pastore protestante. Tra i suoi numerosi scritti ricordo qui *l'Accroissement des eaux de Siloé, pour esteindre le feu de purgatoire et noyer les satisfactions humaines et les indulgences*, La Rochelle, [s. e.], 1604; *Apologie pour la sainte cène du Seigneur, contre la présence corporelle et transsubstantiation [...] Deuxième édition*, La

Del 1612 è la pubblicazione del *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus*¹³⁸, in cui il *doctor sorbonicus* rivela la sua posizione antigallicana¹³⁹ contro le tesi esposte da Edmond Richer, *syndic*¹⁴⁰ della Sorbona, nel suo *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*¹⁴¹.

Le stesse convinzioni dottrinali sono espresse da Du Val nella sua *Disputatio quadripartita*¹⁴², pubblicata due anni dopo in risposta ad un opuscolo scritto da Simon Vigor e pubblicato anonimo nel 1613, in cui l'autore difende le tesi

Rochelle, [s. e.], 1609 ; *Anatome Arminianismi, seu Eucleatio controversiarum quae in Belgio agitantur super doctrina de providentia, de praedestinatione, de morte Christi, de natura et gratia*, Lugduni Batavorum, Apud B. Elzevir, 1619 ; *Défense de la confession des églises réformées de France, contre les accusations du sieur Arnould, Jésuite*, Charenton, N. Bourdin, 1617, di questo scritto seguirono numerose nuove edizioni alcune delle quali ampliate, ricordo qui quella del 1618 : *Bouclier de la foy, ou Défense de la confession de foy des églises réformées du royaume de France, contre les objections du Sr Jehan Arnoux, [...] jésuite*, Charenton, A. Pacard, 1618 ; ricordo ancora tra i suoi scritti *De la juste providence de Dieu*, [s. e.], La Rochelle, 1617 ; *De la toute-puissance de Dieu et de sa volonté, traité auquel est exposé comment la toute-puissance de Dieu et sa volonté doivent reigler nostre foy, au poinct du Saint Sacrement*, La Rochelle, 1617 ; *Anatome Arminianismi [...] Postrema editio ab auctore recognita et aucta, cui inserta est Refutatio tractatum quos Arminiani novissime actis synodalibus dordracensis subjecerunt*, Lugduni Batavorum, Ex officina J. Marci, 1621 ; *Eléments de logique*, Sedan, J. Jannon, 1621 ; *Observationes in primam partem capituli noni epistolae ad Hebraeos, quas [...] Disputabuntur die veneris proximo pridie nonas maias*, Sedani, typis J. Jannoni, 1622 ; *Du combat chrétien ou des affections*, Sedan, 1622 ; *Les éléments de la philosophie morale, nouvellement traduits du latin*, Genève, P. Aubert, 1625 ; *De cognitione Dei tractatus*, Lugduni Batavorum, Ex officina Elzeviriana, 1625.

¹³⁷ P. DU MOULIN, *Eaulx de Siloe pour esteindre le feu du purgatoire, et noyer les traditions, les limbes, les satisfactions humaines et les indulgences papales. Contre les raisons et allegations d'un Cordelier portugais, défendues par trois escrits, ... Par Pierre du Moulin ministre de la parole de Dieu*, La Rochelle, 1608.

¹³⁸ A. DU VAL, *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus pro suprema pontificis in ecclesiam autoritate ...*, Parisiis, apud F. Jacquin, 1612.

¹³⁹ In questo scritto Du Val si schiera decisamente contro la tesi gallicana dell'autonomia della Chiesa francese nei confronti dell'autorità papale, sostenendo, di contro, la tesi dell'infallibilità papale e la convinzione del carattere eretico delle posizioni gallicane sostenute da Edmond Richer nel suo *Libello*, vedi FÈRET [*Epoque moderne*], vol. IV, pp. 332-333.

¹⁴⁰ Il *syndic* dell'Università di Parigi svolgeva la funzione di censore e procuratore, ed era responsabile dell'ordine e della disciplina interna di ogni facoltà. Tale carica era assegnata dal rettore dell'Università assistito dai procuratori delle quattro nazioni; per maggiori notizie circa l'origine e la natura di questa carica cfr. FÈRET [*Epoque medievale*], vol. I, pp. XXXVI e ss.

¹⁴¹ E. RICHER, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, Paris, 1611; per notizie più complete su Edmond Richer, cfr. FÈRET [*Epoque moderne*], vol. IV, pp. 1-24, con un particolare riferimento a p. 9 per ciò che riguarda la polemica sorta con André Du Val; vedi, inoltre, id., vol. III, pp. 389 e ss.

¹⁴² A. DU VAL, *De Suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate disputatio quadripartita...auctore Andreae Duvallio...* Parisiis, exc. D. Langlaeus, 1614; cfr. L. W. B. BROCKLISS, *French Higher Education*, cit., p. 267.

sostenute da Richer¹⁴³. Lo scritto di Du Val si compone di quattro parti: nella prima, trattando della natura e del potere ecclesiastico, l'autore si sofferma sulla necessità di un capo supremo della Chiesa, individuato nella persona di Pietro e dei suoi successori; la seconda parte serve all'autore per mostrare che l'infallibilità di Pietro si trasmette ai suoi successori, che viene esercitata nelle questioni di fede e di morale, e che si estende alle canonizzazioni dei santi e all'approvazione degli ordini religiosi; la terza parte è consacrata alla disciplina ecclesiastica; nella quarta parte, infine, il Du Val si sofferma sul rapporto di potere tra il Papa e i Concili, affermando la possibilità, per il Papa, di legiferare anche in assenza dei Concili¹⁴⁴. Agiografo di successo, Du Val è autore, tra gli altri scritti dedicati alla vita dei santi¹⁴⁵, di una *Vie admirable de soeur Marie de l'Incarnation*¹⁴⁶. Si impegna, inoltre, nella riforma e nello sviluppo di diversi ordini religiosi; tra questi, in particolare, l'ordine dei Carmelitani gode dell'interesse del *doctor sorbonicus*, che, assieme all'oratoriano Pierre de Bérulle e a Jacques Galleman, si impegna nella fondazione, in Francia, di diversi conventi dell'ordine¹⁴⁷. Testimonianza dell'insegnamento teologico di Du Val sono i commenti del *magister* alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, cui dedica i corsi tenuti in *Sorbonne*. Nel 1636 Du Val pubblica il commento alla seconda parte della *Summa*; l'opera si compone di due tomi *in-folio*, di cui il primo è dedicato alla *prima-secundae*, e il secondo alla *secunda-secundae*¹⁴⁸. All'opera a stampa si aggiungono i commenti alla *Summa* rimasti inediti: più precisamente Du Val dedica al commento della *prima pars* della *Summa theologiae* il corso tenuto in Sorbonne nel 1604¹⁴⁹.

¹⁴³ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. IV p. 333 nota n. 3.

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 333-334.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 335.

¹⁴⁶ A. DU VAL, *La Vie admirable de soeur Marie de l'Incarnation: religieuse converse en l'ordre de Nostre-Dome du Mont-Carmel et fondatrice d'icehuy en France: appelée au monde la demoiselle Acarie ...*, Paris, A. Taupinart, 1622.

¹⁴⁷ FERET [*Epoque moderne*], vol. IV, p. 335.

¹⁴⁸ A. DU VAL, *Commentarii in primam secundae partis Summae D. Thomae...*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus S. Cramoisy, 1636.

¹⁴⁹ Di questo corso esistono i seguenti tre manoscritti, pressoché identici tra loro: ANDREAS DUVAL, *In primam partem divi thomae annotata* 1604, AVIGNONE, BM, ms. 266, ff. 3r-246v; id., *In primam D. Thomae partem Annotata, a Domino Doctissimo Du Val doctore sorbonico, et sacrae Theologiae professore regio dictata anno Domini 1604 mense oct. In exterioribus sorbonae scholis*, BnF, ms. 16439, ff. 1r – 390v; id., *In primam partem D. Thomae annotata data a domino Du Val lectore regio*, NARBONNE, BM, ms. 15, ff. 1r-133v.

DU VAL, GUILLAUME (Pontoise, 1572 c. - Parigi, 1646)

[DBF XII 969-970; LE COLLÈGE ROYAL 56-59; M XII 152A-153A; MORERI IV 315A-B; NBG XV-XVI, 512-513]

Filologo e medico francese, figlio di Michel Du Val, avvocato di Pontoise, e nipote di André Du Val, Guillaume Du Val intraprende la sua formazione a Parigi, dedicandosi allo studio delle scienze, della letteratura, della filosofia, della teologia, della giurisprudenza e della medicina. Nel 1597 consegue la carica di professore di filosofia presso il collegio di Calvi, in seguito insegna la stessa disciplina presso il collegio di Lisieux.

Nel 1606 è nominato *Lecteur ordinaire du Roy* in filosofia presso il *Collège Royal de France*, ottenendo la cattedra di Vincent Raffar.

Nel novembre del 1611 succede a Jacques-Marie d'Amboise come *lecteur ordinaire* in filosofia greca e latina, pur conservando la sua prima cattedra.

Nel 1612 consegue il titolo di dottore in medicina presso la facoltà di Parigi; è medico di Luigi XIII nel 1619, è nominato preside della facoltà di medicina a Parigi il 3 novembre 1640, e preside dei professori reali nel 1644.

È autore di diverse opere tra cui ricordo qui la *Historia monogramma, sive pictura linearis sanctorum medicorum et medicarum, in expeditum redacta breviarium. Adjecta est series nova, sive auctarium de Sanctis praesertim Galliae, qui aegris opitulantur, certosque percurant morbos*, del 1643¹⁵⁰; ricordo, ancora *Le college royal de France, pubblicato anonimo nel 1644*¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Historia monogramma, sive pictura linearis sanctorum medicorum et medicarum, in expeditum redacta breviarium. Adjecta est series nova, sive auctarium de Sanctis praesertim Galliae, qui aegris opitulantur, certosque percurant morbos [...] Accessit Praesentatio licentiandorum solenni oratione celebrata, die 29 Junij. Authore Guilielmo Du Val, Pontesiano [...], Parisiis, apud viduam Hieronymi Blageart, 1643.*

¹⁵¹ G. DUVAL, *Le collège royale de France ou institutions, établissement et Catalogue des Lecteurs et Professeurs Ordinaires du Roy, Fondez à Paris, par le grand roy François I Père des Lettres, et autres roys ses successeurs, iusques a Louys XIV ...* Paris, chez Mace Bouillette, 1644.

In seguito allo studio degli scritti di Aristotele, Du Val pubblica anche una *Aristotelis Opera omnia, graece et latina, doctissimorum virorum, interpretatione et notis emendatissima*, [...], 1619, più volte edita¹⁵².

DU VAL, ROBERT (Pontoise, ? - ?, 1653)

[DBF XII 970; LE COLLEGE ROYAL 119-120; MORERI IV 315B]

Figlio di Michel Du Val e nipote di André Du Val, Robert Du Val succede a quest'ultimo, nel 1633, nella reggenza della cattedra di teologia presso il Collegio della Sorbona. Insegna teologia per 11 anni. Non ha lasciato scritti.

GAMACHES, PHILIPPE DE (? , 1568- Parigi, 1625)

[DBF XV 295a; LE COLLEGE ROYAL DE FRANCE, ff. 226v-233v; FERET IV 327-329; M XV 488; MORERI IV 26; NBG XIX-XX 380; NDH V 337; *La vie d'Edmond Richer*, 280-283; BROCKLISS 256, 469; *NOMENCLATOR* ; POUTET 321;]

¹⁵² *Aristotelis Opera omnia quae extant, Graece et Latine. Veterum ac recentiorum interpretum, ut Adriani Turnebi, Isaaci Casauboni, Iulij Pacij studio emendatissima. Cum Kyriaci Strozae patritii Florentini libris duobus Graecolatinis De Republica in supplementum Politicorum Aristotelis. Sed novissimae huic editioni omnium quae hactenus prodierunt, ornatissimae accessit brevis ac perpetuus in omnes Aristotelis libros commentarius, sive synopsis analytica doctrinae peripateticae, non antehac visa; Authore Guillelmo Du Val Pontesiano [...], qui et praeter operosam illam synopsis, adiecit anthologiam anatomicam ex scitis hippocratis et galeni, ad libros Aristotelis de historia, generatione et partibus animalium; et praeterea libros quatuordecim divinius philosophiae seu metaphysicorum, notis et augmentis auxit ac illustravit [...] Indices tres operum molem claudunt ac veluti obsignant [...], Lutetiae Parisiorum: typis regiis; ricordo, inoltre, l'edizione del 1629: *Aristotelis Opera omnia quae extant* [...], Lutetiae Parisiorum: typis regiis, apud Societatem Graecarum Editionum, 1629 e l'edizione del 1654, con un nuovo titolo: *Aristotelis Opera omnia, Graece et Latine. Doctissimorum virorum interpretatione et notis emendatissima, et nunc tandem in quatuor tomos distributa. Guillelmus Du-Vallius regis christianissimi consiliarius et medicus tertio recognovit, synopsis analyticam adiecit, novis disquisitionibus, notis, et appendicibus illustravit. Cum tribus indicibus. Quae huic editioni accesserunt pagina proxima indicabit*, Parisiis, apud Ioannem Billaine, Simeonem Piget, Frederic Leonard, 1654.*

Dapprima baccelliere e dottore in teologia presso il collegio della Sorbona, Philippe de Gamaches consegue, nel 1596¹⁵³, il titolo di Professore Ordinario del re (*Lecteur et Professeur Royal*)¹⁵⁴, con il quale viene incaricato di una delle due cattedre di teologia scolastica fondate da Enrico IV, in quello stesso anno, presso la *Maison de la Sorbonne*; Gamaches occupa questa cattedra fino all'anno della sua morte, insegnando per più di venticinque anni. Muore il 21 luglio del 1625.

Coinvolto nella disputa sul gallicanesimo¹⁵⁵, Gamaches si dichiara contrario alle tesi sostenute dal già citato *syndic* Edmond Richer¹⁵⁶.

Philippe de Gamaches dedica alcuni dei suoi corsi di teologia al commento della *Summa theologiae* di S. Tommaso; alcuni dei suoi *Commentaria* sono stati pubblicati postumi, nel 1627¹⁵⁷, in tre tomi *in-folio* ad opera dei nipoti Charles e Jean de Gamaches, e dedicati dal *doctor sorbonicus* al Cardinale Richelieu. Il commento di Gamaches prende in esame le tre parti della *Summa* di Tommaso; ogni tomo corrisponde ad una parte della *Summa*.

Tra i commenti alla *Summa*, ne restano ancora oggi manoscritti almeno due: il primo è un corso tenuto nel 1604 e dedicato al commento della seconda parte della *Summa*, le cui *reportationes*, redatte da uno studente, sono contenute nel manoscritto intitolato *Secunda pars Summae Theologiae D. Thomae doctoris angelicis per D. de Gamaches et D. du Val, professores regios, explicata in exterioribus Sorbonae Scholis ann. 1604, 1605, 1606, 1607* e conservato presso la Biblioteca Nazionale di Francia¹⁵⁸. Dell'anno 1614, invece, è un altro commento alle tre parti della *Summa theologiae* elaborato da Gamaches, e contenuto nel ms. 608 conservato presso la Biblioteca Municipale di Chartres¹⁵⁹.

¹⁵³ G. DUVAL, *Le collège royale*, cit., ff. 226v-233v; FERET [*Epoque moderne*], vol. IV, p. 327 indica la data del 1597.

¹⁵⁴ G. DUVAL, *Le collège royale*, cit., ff. 226v-233v.

¹⁵⁵ Cfr. BROCKLISS, *French Higher Education*, cit., p. 268 e nota n. 118.

¹⁵⁶ Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. IV, pp. 328.

¹⁵⁷ P. DE GAMACHES, *Summa theologica*, cit.

¹⁵⁸ Si tratta del ms. 16442 segnalato in FÈRET [*Epoque moderne*], vol. IV, p. 329 nota 2.

¹⁵⁹ PHILIPPUS DE GAMACHES, *Commentarius in tres partes Summae theologiae sancti Thomae de Aquino*, CHARTRES, BM, ms. 608, cfr. *Appendice 2*, II, (*infra*, t. II, p. 64).

GIGOS, NICOLAUS (? - ?)

[???]

Di Nicolaus Gigos si hanno scarse notizie. Presso la Biblioteca municipale di Marseillesi trovano dei *Theologiae universae prolegomena*¹⁶⁰ a lui attribuiti e contenenti una *Disputatio de deo uno*. Si può stabilire che Nicolaus Gigos fu dottore in teologia presso la Sorbona, dal momento che sul *folium* 1 del suddetto manoscritto si legge: «...Nicolus Gigos, doctor sorbonicus...»; tale scritta, quindi, lascia supporre che Gigos abbia conseguito il titolo di dottore in teologia presso la *Maison de la Sorbonne*, mentre si può solo ipotizzare che il commento alla prima parte della *Summa* corrisponda ad un corso tenuto dal dottore sorbonista nel 1632.

HENNEQUIN, JACQUES (Troyes, 1575¹⁶¹ – Troyes, 1660)

[ABF IV 46-47; DBF XVII 909-910; GG 352; M XIX 118B; MORERI V, 581B-582A; *ORCIBAL* II, 133 nota 1]

Figlio di Jean Hennequin, scabino di Troyes dal 1583, e di Marie Angenoust, Hennequin intraprende i suoi primi studi nella città natale, per terminarli a Parigi dove, nel 1605 consegue, presso la *maison de la Sorbonne*, il grado di *docteur en théologie*. Il 1 aprile dell'anno successivo diviene priore della Sorbona.

Nel 1607¹⁶² è nominato professore di teologia, che insegna dal 1612 sino al 1656. Contemporaneo di altri professori, quali, per esempio, De Launoy, Du Val e Ysambert, Hennequin si distingue per la sua preparazione in materia di teologia scolastica e ed in letteratura ecclesiastica e profana.

Nel 1656 torna a Troyes e vi si stabilisce in modo definitivo; assume la carica di canonico del capitolo Saint-Pierre.

Nel 1651 Hennequin dona al convento dei *Cordeliers* la sua biblioteca, che conta circa dodici mila volumi, di cui molti manoscritti, dando precise disposizioni

¹⁶⁰ NICOLAUS GIGOS, *Theologiae universae prolegomena ... Disputatio de Deo uno ...* 1632, MARSIGLIA, BM, ms. 259; si legge in alto sul f. 1 «Fr. Nicolus Gigos, doctor sorbonicus, Augustinianus Aquensis.».

¹⁶¹ Il *DBF* riporta la data di nascita del 1576 e del 1661 come data di morte.

¹⁶² Il *DBF* riporta il 1608 quale data del conseguimento, da parte di Hennequin, della *licentia docendi* in teologia.

affinché essi fossero messi a disposizione del pubblico sotto la sorveglianza del vescovo. Allo scopo di sostenere la biblioteca, inoltre, Hennequin lascia ai *Cordeliers* una rendita di circa 400 libbre. Dal 1653 la biblioteca, che prende il nome di “Bibliothèque de Troyes” è installata al piano superiore della *Chapelle de la Passion*, nel Convento dei *Cordeliers*.

Di Hennequin restano oggi solo dei manoscritti, tra i quali ricordo qui il *Tractatus de sacramentis*¹⁶³, conservato presso la BM di Saint-Quentin la cui datazione oscilla tra il 1613 e il 1615.

LAMBERT, JOSEPH, (1654 - 1722)

[MORERI VI 103B -104B]

Figlio di Guillaume Lambert, maitres de Comptes, e di Marie de Montchal, Lambert prende i voti e copre la carica di priore di S. Martin de Palaiseau; predicatore dedito allo studio delle Sacre Scritture e dei Padri della chiesa, conduce alla conversione numerosi protestanti. I suoi sermoni sono stati pubblicati nel 1692 e nel 1695 a Parigi in 7 volumi, presso l'editore Desaliers, con il titolo di *L'anné evangelique*, o di *Homelie*¹⁶⁴.

Lambert intrattiene rapporti di stima e di amicizia con alcuni illustri prelati, dei quali ricordo qui M. De Brou, vescovo di Amiens e M. Girard, vescovo di Poitiers.

Professore di teologia presso la *Sorbonne*, Lambert dedica gli ultimi anni della sua vita al soccorso dei più poveri; per l'istruzione di questi ultimi, egli fonda delle scuole e redige numerosi scritti; inoltre impiega l'intero profitto del suo priorato di Palaiseau a vantaggio di questa parrocchia.

Alcune delle sue conferenze tenute a Parigi e a Amiens, sono state stampate a Parigi nel 1702 in due volumi con il titolo *Discours sur la vie ecclesiastique*, presso l'editore Desaliers¹⁶⁵.

¹⁶³ HENNEQUIN JACQUES, *Tractatus de sacramentis*, 1613-1615, SAINT-QUENTIN, BM, ms. 43.

¹⁶⁴ J. LAMBERT, *L'anné evangelique*, 7 voll., Paris, Desaliers, 1692 e 1695.

¹⁶⁵ Id., *Discours sur la vie ecclesiastique*, 2 voll., Paris, Desaliers, 1702.

Tra le altre sue opere cito qui lo scritto *Passages les plus touchants des pseumes*, pubblicato presso De Laulne nel 1705¹⁶⁶ e *La maniere de bien instruire les pauvres et en particulier les gens de la campagne...*¹⁶⁷, pubblicato nel 1716.

LE CLERC, PIERRE (? -?)

[NOMENCLATOR; ORCIBAL II 133, NOTA 1]

Direttore del seminario di Santa Irene, Le Clerc consegue la *licentia docendi* in teologia presso la *Maison de la Sorbonne* e ricopre per primo la cattedra di Casi di Coscienza, fondata nel 1612 da Jean de Roen, presso la stessa Facoltà.

Di questo professore disponiamo oggi di diversi manoscritti, tra i quali ricordo il *Tractatus de scientia Dei et praedestinatione*¹⁶⁸ conservato nella bibliotca municipale di Lione ed il *Tractatus in decem precepta Decalogi et quinque praecepta ecclesiae*¹⁶⁹, conservato nella biblioteca municipale di Saint-Quentin.

LE MAISTRE, NICOLAS (? , ?)

[GG 75; ORCIBAL III 343 nota 3]

Le Maistre consegue il titolo di professore in teologia presso la Sorbona nel 1634. È autore del trattato intitolato *Instauratio antiqui Episcoporum principatus et religiosae erga eosdem Monachorum et clericorum omnium observantiae, cui*

¹⁶⁶ Id., *Passages les plus touchants des Pseumes, en latin et en français, avec de courtes réflexions*, Paris, Florentin Delaulne, 1705.

¹⁶⁷ Id., *La maniere de bien instruire les pauvres et en particulier les gens de la campagne [...] par Mre Joseph Lambert [...]*, Rouen, N. Le Boucher, 1716. Quest'opera conosce successivamente numerose edizioni, di cui ne cito qui alcune: quella del 1719 a Parigi presso l'editore J. Etienne; l'edizione del 1722, a Rouen presso l'editore N. Le Boucher; quella 1740, a Rouen, per i tipi di J. Boisjouvain, e, l'edizione del 1834, a Parigi, presso l'editore Méguignon junior.

¹⁶⁸ PIERRE LE CLERC, *Tractatus de scientia Dei et praedestinatione*, XVIII^e, LYON, BM, ms. 669.

¹⁶⁹ ID. *Tractatus in decem precepta Decalogi et quinque precepta ecclesiae*, 1622, SAINT-QUENTIN, BM, ms. 58.

praemissa est confutatio rationum quas Sorbonicae Censurae objecit, pubblicato a Parigi nel 1633.¹⁷⁰

LESCOT, JACQUES (SAINT-QUENTIN, 1593 – PARIGI, 1656)

[ABF V; BROCKLISS 469; ORCIBAL III, 75-77; LE COLLEGE ROYAL DE FRANCE 117-119; FERET IV 249;]

Dottore in teologia e Professore Reale presso il collegio della *Sorbonne*, Lescot è eletto, nel 1641, vescovo di Chartres dal re Luigi XIII dietro la raccomandazione del Cardinale Richelieu, di cui Lescot è il Confessore; di fatto, però, copre la carica di vescovo solo a partire dal 31 dicembre 1643, succedendo a Leonor d'Estamp, trasferitosi nella chiesa di Reims, e mantiene questa carica sino al 1646¹⁷¹. Tra i suoi allievi presso la *Maison de la Sorbonne*, ricordo qui Antoine Arnauld.

Lescot redige un Catechismo messo a disposizione della sua diocesi e raccoglie un'importante biblioteca.

Fonda a Chartres un rifugio per i bambini orfani, e ricorre alle sue personali risorse economiche per aiutare i poveri della sua città episcopale.

Al periodo precedente la nomina di vescovo di Chartres, risale la compilazione di alcuni scritti di Lescot, alcuni editi altri ancora manoscritti; tra i primi ricordo qui il testamento di Lescot, datato 5 gennaio 1655¹⁷² e una *Recueil de quantité de beaux décrets pour différentes maladies*¹⁷³, s.l.n.d.; tra le opere rimaste manoscritte ricordo qui una *Vie du Cardinal Richelieu*¹⁷⁴.

¹⁷⁰Instauratio antiqui Episcoporum principatus et religiosae erga eosdem Monachorum et clericorum omnium observantiae, cui praemissa est confutatio rationum quas Sorbonicae Censurae objecit, Spongia, Paris, 1633.

¹⁷¹Cfr. FERET [*Epoque moderne*], vol. IV p. 249, nota 2.

¹⁷²J. LESCOT, [Testament de Jacques Lescot, évêque de Chartres, 5 janvier 1655], s.l.n.d.

¹⁷³Id., *Recueil de quantité de beaux décrets pour différentes maladies*¹⁷³, s.l.n.d.

¹⁷⁴L.V.C., MERLET, *Bibliothèque chartraine antérieure au XIXe siècle*, 1892, p. 439 in *Archive Biographiques Français*, 3ème édition cumulée et augmentée, München, K.G. SAUR, 2004.

MAUCLERC, MICHEL (? - ?, 1635)

[GG 73-74]

Priore del Collegio della Sorbona, Mauclerc è professore in teologia presso lo stesso collegio. Il suo nome compare spesso accanto a quello di André Du Val e di Nicolas Ysambert; in particolare è all'insegnamento di Mauclerc e dei due professori su citati che si fa riferimento nello scritto *Parallelum theseos Claramontanae et doctrinae Facultatis theologiae*¹⁷⁵ in cui, nel contesto delle polemiche gallicane sull'infallibilità del Papa, i difensori dei gesuiti sostengono la somiglianza delle posizioni sostenute nel collegio di *Clermont* rispetto a quelle sostenute dai tre professori sorbonisti.

Tra le opere di Mauclerc ricordo qui il *De monarchia divina, ecclesiastica et saeculari christiana*, pubblicato a Parigi nel 1622.¹⁷⁶

YSAMBERT, NICOLAS (Orléans, 1569¹⁷⁷ - Parigi, 1642)

[LE COLLEGE ROYAL DE FRANCE 226v-233v; BROCKLISS 470; FERET III p. 8, n. 3; MORERI V 174 ; NDH VI 403; *La vie d'Edmond Richer*, 241; *NOMENCLATOR*]

Socius della *Sorbonne* nel 1598, Nicolas Ysambert riceve il titolo di dottore in teologia nel 1603. Insegna teologia dogmatica fino al 1617, anno in cui diviene primo titolare della cattedra di *Controversia*, istituita da Luigi XIII, presso lo stesso collegio della Sorbona; l'incarico della suddetta cattedra, che Ysambert occuperà fino al 14 maggio 1642, giorno della sua morte, conferisce al *doctor*

¹⁷⁵ Cfr. J. M. GRES-GAYER, *Le gallicanisme de Sorbonne. Chroniques de la Faculté de théologie de Paris (1657-1688)*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2002, pp. 73-74, in cui è citato il ms. intitolato *Parallelum theseos Claramontanae et doctrinae Facultatis theologiae*, BnF, ms. 15734, f. 350r-351.

¹⁷⁶ M. MAUCLERC, *De Monarchia divina, ecclesiastica et saeculari christiana de qua sancta inter ecclesiasticam, et secularem illam coniuratione, amico respectu, honoreque reciproco in ordine et aeternam non ... temporali foelicitatem: Opus quattuor distinctum partibus in triginta libros distributis ... Sanctissimo d. No. Papae Gregorio XV et christianissimo Francorum Regi Ludovico XIII...*, Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1622.

¹⁷⁷ Brockliss riporta il 1571 quale data di nascita, cfr. BROCKLISS, *French Higher Education*, cit., p. 470.

sorbonicus il titolo di *Lecteur et Professeur Royal*. Nello stesso anno Ysambert ricopre, inoltre, la carica di *syndic* dell'università. Coinvolto nella polemica scoppiata a causa delle tesi gallicane sostenute da Edmond Richer, Ysambert si rivela antigallicano¹⁷⁸.

Dell'insegnamento teologico di Ysambert e dei suoi commenti alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino restano oggi diversi corsi manoscritti e il corso dato alle stampe mentre Ysambert era ancora in vita, ma pubblicato nella sua interezza postumo a Parigi¹⁷⁹. Il manoscritto 17507¹⁸⁰, conservato presso la BnF, è testimonianza del fatto che Ysambert dedica il suo corso di teologia, tenuto nell'anno accademico 1607-1608, al commento della prima parte della *Summa* di Tommaso. Analogamente, una testimonianza di altri due corsi tenuti da Ysambert sulla *Summa theologiae* è fornita dai ms. 3151 e 258¹⁸¹, conservati rispettivamente presso la stessa BnF e la Biblioteca municipale di Marsiglia, mentre il manoscritto 9589¹⁸², conservato nella BnF, pur non consentendoci di parlare in modo certo di un vero e proprio corso tenuto da Ysambert, ci fornisce un'ulteriore testimonianza della vasta opera di commento del testo tomista da parte di Ysambert.

¹⁷⁸ *Ivi*, pp. 267-269.

¹⁷⁹ N. YSAMBERT, *Disputationes in primam partem S.Thomae, de Deo eiusque attributis, Trinitate et angelis*, Lutetiae Parisiorum, 1643; id., *Disputationes in Secundam Secundae S. Thomae. De tribus virtutibus theologicis, fide, spe et charitate ...*, Lutetiae Parisiorum, impensis Societatis typographicae librorum officii ecclesiastici, 1648; id., *Disputationes in tertiam partem S. Thomae tomus secundus. De sacramentis in genere, baptismo, confirmatione et eucharistia*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus D. de La Noüe, 1639.

¹⁸⁰ NICOLAUS YSAMBERT, *Annotata in primam D. Thomae partem a d. Ysamberto doctore sorbonico dictata 1607*, BnF, ms. 17507, ff. 1r-214v.

¹⁸¹ ANDREAS DU VAL – NICOLAUS YSAMBERT – PHILIPPUS DE GAMACHES, *Commentarium in primam partem Summae theologiae S. Thomae*, BnF, ms. 3151, ff. 1v – 667r; NICOLAUS YSAMBERT, *Tractatus de attributis divinis a domino Nicolao Ysambert, doctore Sorbonico. Parisiis, in exterioribus Sorbonae scholis, anno 1613*, MARSIGLIA, ms. 258, ff. 33v-38r.

¹⁸² NICOLAUS YSAMBERT, *De Deo et attributis eius ad primam D. Thomae partem disputatio*, BnF, ms. 9589-I, ff. 1r-235r.

PARTE II

LA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO IN DU VAL,
GAMACHES E YSAMBERT

CAPITOLO PRIMO

IL COMMENTO DI ANDRÉ DU VAL ALLA *QUAESTIO II* DELLA *SUMMA*

THEOLOGIAE DI TOMMASO

(*De Deo Uno*, 1604, Ms. 266-I)¹⁸³

Nel corso della sua attività di insegnamento in Sorbonne, André Du Val dedica più di un corso al commento della *Prima pars* della *Summa theologiae* di Tommaso¹⁸⁴. I dati emersi dall'esame del Ms. 266 attestano che, nell'anno 1604-1605, Du Val commenta il *De Deo Uno*; nel corso del successivo anno, 1605-1606, commenta il *De Trinitate*; e, nell'anno 1606-1607, il *De mundi creatione* e il *De angelis*¹⁸⁵. Non per tutti i corsi contenuti nel Ms. sono riportate la data d'inizio e di fine. Ma è forse legittimo ritenere che, in presenza della sola data di fine e per la conformità a quanto fatto nella descrizione del primo corso, le date d'inizio debbano essere fissate all'anno precedente. In ultima analisi, quindi, si può concludere che Du Val porta a termine il commento alla *Prima Pars* della *Summa* nel corso del triennio 1604-1607.

¹⁸³ Per la trascrizione del ms. 266 cfr. *Appendice 1, I, infra*, t. II, pp. 9-19.

¹⁸⁴ Per un quadro più preciso dei corsi che questo *Magister* dedicò al commento della *Summa*, cfr. Scheda biografica di André Du Val, in *Appendice all'Introduzione, supra*, pp. 45-48.

¹⁸⁵ Per maggiori dettagli su queste informazioni cfr. la descrizione del Ms. 266 (*infra*, *Appendice 1, I, t. II*, pp. 5-9).

Il commento alla *Quaestio II*, al quale è dedicato il presente capitolo, costituisce, dunque, parte dell'argomento del corso tenuto nell'anno 1604-1605. Di questo commento esistono oggi tre esemplari manoscritti¹⁸⁶, conservati presso la *Bibliothèque Nationale de France* (BnF), presso la *Bibliothèque Municipale de Narbonne* (BmN) e presso la *Bibliothèque Municipale de Avignon* (BmA). Ho circoscritto il mio lavoro di collazione ai due esemplari custoditi nella *Bibliothèque Municipale de Avignon* e nella *Bibliothèque Nationale de France*; relativamente all'esemplare custodito presso la *Bibliothèque Municipale de Narbonne*, mi riprometto di riprendere in futuro l'esame e di procedere ad un confronto tra questo e i suddetti due esemplari. Attraverso la collazione tra i due esemplari sopra citati ho appurato che le varianti, pur esistenti, sono sia poco numerose sia poco significative, in quanto non cambiano, né modificano l'aspetto contenutistico del testo, ma attengono al solo aspetto formale¹⁸⁷. Solo in un caso il confronto tra i due esemplari ha fatto emergere una variante che, pur non essendo relativa ai contenuti, è tuttavia degna di nota: si tratta della citazione da parte di Du Val di Tommaso de Vio (Cajetano), la quale è presente nel Ms. 16439, mentre è omessa nel Ms. 266¹⁸⁸.

Per lo studio che presento in questo capitolo, mi sono avvalsa del Ms. 266 conservato presso la BmA, dandone in *Appendice* (I, t. II) la trascrizione diplomatica.

¹⁸⁶ Per maggiori dettagli su questi mss. cfr., *Appendice: Tavola sinottica, infra*, t. I, pp. 202-209.

¹⁸⁷ Riporto qui due casi esemplificativi: il Ms. 266, f. 21r, riporta: «...ex hoc non tamen sequi Deum esse in re ipsa...» (*infra, Appendice* 1, I, t. II), laddove il Ms. 16439 al f. 22v omette il “tamen”: «...ex hoc non sequi Deum esse in re ipsa...» (*infra, Appendice* 1, II, t. II); o ancora, nel Ms. 266 al f. 21r si legge: «...eiusmodi autem institutio et educatio tantum facit id esse notum per fidem humanam...» (*infra, Appendice* 1, I, t. II, p. 11), mentre nel Ms. 16439, f. 23r, si omette la parola “educatio”: «...eiusmodi autem institutio tantum facit id esse notum per fidem humanam...» (*infra, Appendice* 1, II, t. II, p. 47). Alla luce del carattere formale di tali divergenze non si è ritenuto necessario segnalarle in trascrizione.

¹⁸⁸ Cfr. *Appendice* 1, I, *infra*, t. II, p. 13, nota n. 20.

I. 1. QUAESTIO II, ARTICULUS 1: *Utrum Deum esse sit per se notum*

Il commento di Du Val all'articolo primo della *Quaestio* II di Tommaso si compone sostanzialmente di due momenti:

1) Enunciazione della tesi principale;

2) Dimostrazione della tesi. Una tale dimostrazione passa attraverso tre tappe:

- 2.1. Definizione preliminare dei concetti utilizzati nella posizione della questione e nella sua risoluzione; giustificazione di questa definizione;
- 2.2. Esposizione delle differenti *opiniones* sulla questione;
- 2.3. Dimostrazione della tesi. Occorre qui notare che quest'ultima tappa (2.3) si svolge all'interno della penultima (2.2): Du Val, infatti, espone la propria soluzione all'interno dell'esposizione di una delle *opiniones* sulla questione (segnatamente, come mostrerò in dettaglio nel seguito, la terza, che ascrive a Tommaso, e che reputa verissima). Questo è un tratto tipico del commento di Du Val: la tesi del commentatore non emerge in una sezione a sé, ma all'interno dell'esposizione della posizione dell'autore commentato, cioè, nel nostro caso, di Tommaso. Questa peculiare configurazione dell'impianto espositivo, che distingue l'opera di Du Val da altri grandi commentari dell'epoca (ad esempio da quelli di Gregorio di Valencia¹⁸⁹ o di Gabriel Vazquez¹⁹⁰, in cui, pur in modi diversi, la soluzione del commentatore è esposta indipendentemente da quella di Tommaso), trova una sua giustificazione sul piano dei contenuti, nella stretta aderenza della posizione del Maestro sorbonista a quella di Tommaso. Si ha qui una profonda unità fra i due aspetti, metodologico e contenutistico¹⁹¹.

¹⁸⁹ Gregorio di Valencia (1551-1603), gesuita spagnolo.

¹⁹⁰ Gabriel Vasquez (1549 - 1604), gesuita spagnolo.

¹⁹¹ Si noti altresì che, analogamente, alla confutazione delle altre opinioni non è dedicata una sezione a sé, in quanto tale confutazione segue immediatamente l'esposizione delle opinioni stesse (e precede l'esposizione da parte del commentatore della propria soluzione).

Analizzerò separatamente i due momenti del commento di Du Val.

1. ENUNCIAZIONE DELLA TESI PRINCIPALE: LA PROPOSIZIONE *DEUS EST È PER SÉ* NOTA MA NON *QUOAD NOS*

Il commento all'articolo primo della *Summa theologiae* si apre con l'enunciazione, da parte del *Magister*, della tesi da lui sostenuta, in accordo con Tommaso, sulla questione: la proposizione *Deus est* è evidente in se stessa e per sua natura, ma non in rapporto a noi che, per conoscere che Dio è, abbiamo bisogno di dimostrarlo ricorrendo ad un medio:

L'essenziale di questo articolo del Divino Tommaso è contenuto in quest'unica conclusione, e cioè la proposizione che Dio esiste nella realtà è evidente in se stessa e per sua natura, non è, invece, per sé nota in rapporto a noi, ma ha bisogno di essere dimostrata per mezzo di altro¹⁹².

2. DIMOSTRAZIONE DELLA TESI

2.1. Definizione preliminare dei concetti utilizzati nella posizione della questione e nella sua risoluzione (*propositio per se natura nota; propositio per se nota quoad nos*); giustificazione di questa definizione

Una proposizione può dirsi per sé nota in due modi: in se stessa e anche in rapporto a noi. Una proposizione è per natura nota¹⁹³ allorché il predicato è incluso nell'essenza del soggetto e l'intelletto non ha bisogno di ricorrere ad un medio per dimostrare l'appartenenza dell'uno all'altra¹⁹⁴. L'esempio che Du Val fornisce di

¹⁹² ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 20v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 10).

¹⁹³ Si intenda: nota per natura *per se*.

¹⁹⁴ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 20v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 10).

una proposizione per sé nota è: «L'uomo è animale o razionale»¹⁹⁵. Il predicato, infatti, è qui contenuto nell'essenza del soggetto¹⁹⁶. Una proposizione è nota *quoad nos*¹⁹⁷, quando i suoi termini sono noti a tutti gli uomini, senza eccezioni, come nella proposizione «Il tutto è maggiore della sua parte».

Du Val sembra qui sintetizzare quanto illustrato da Tommaso nel *corpus* del suo articolo primo della *Quaestio II*, ma, in qualche modo, semplifica il discorso dell'Aquinate: riduce a due i termini di una distinzione che, in Tommaso, era ternaria. Infatti, mentre Du Val si limita a distinguere fra proposizione per sé nota per natura e proposizione per sé nota *quoad nos*, Tommaso forniva in primo luogo una definizione generale di proposizione per sé nota, e, in secondo luogo, operava una suddivisione interna di questo caso generale fra per sé nota in se stessa e non per noi e per se nota in se stessa e in rapporto a noi.

Rispetto a Tommaso, Du Val procede altresì ad una giustificazione della distinzione tra i due modi in cui una proposizione può essere per sé nota. Egli ricorre a due argomenti:

Primo argomento: si tratta di un argomento autoritativo a partire da due luoghi aristotelici, precisamente il l. 1, cap. 1 della *Fisica*¹⁹⁸ e il l. 1, capp. 2 e 3 degli *Analitici Posteriori*¹⁹⁹;

Secondo argomento: si argomenta a partire da una certa analogia con alcuni dati dell'esperienza sensibile: il sole, considerato in se stesso e per sua natura, è *maxime visibilis*, e tuttavia non lo è per noi.

Du Val sviluppa la sua argomentazione all'interno di questa analogia. Anticipando quanto affermerà più in dettaglio in seguito sull'essenza di Dio e sulla sua conoscibilità da parte dell'uomo, Du Val equipara alla natura massimamente intelligibile del concetto di Dio la natura massimamente visibile del sole: come il sole è in se stesso, ma non per noi, massimamente visibile, così il nostro intelletto

¹⁹⁵ *Ibid.*: «hominem esse animal vel rationalem» f. 20v (*infra*, Appendice 1, l. t. II, p. 10).

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ S'intenda: nota *per se* e in rapporto a noi.

¹⁹⁸ ARISTOTELES, *Physica*, 184a 10 – 184b 14.

¹⁹⁹ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, 72b 9 – 73a 20.

non può cogliere ciò che pure è in se stesso evidente in sommo grado, ovvero il concetto di Dio²⁰⁰. La non accessibilità, al nostro intelletto finito, dell'essenza di Dio, implica in modo necessario anche la non accessibilità dell'evidenza intellettuale di una proposizione per sé nota considerata in se stessa, o, in termini più specifici, dell'appartenenza del predicato al soggetto. Pertanto, nel caso specifico, la non accessibilità, all'intelletto umano, dell'essenza di Dio, implica in modo necessario la determinazione dello statuto della proposizione *Deus est* nei termini di una proposizione *per se nota* ma non *quoad nos*. Una tale identificazione è dunque qui rigorosamente fondata sulla medesima premessa su cui essa era fondata anche da Tommaso: l'essenza di Dio è per noi inaccessibile²⁰¹. Du Val si limita adesso tuttavia solo ad accennare a siffatta premessa, giustappunto nel contesto del paragone col caso del sole:

Come il sole, in se stesso e per sua stessa natura, è massimamente visibile, ma non per noi, così le cose divine, per loro stessa natura, sono massimamente appetibili, ma non per noi e, ugualmente, Dio è massimamente intelligibile, ma non per noi²⁰²

Deus est maxime intelligibilis at non nobis: su questa premessa, Du Val si soffermerà più a lungo nel seguito giacché essa è, all'interno dell'esposizione della tesi di Tommaso, l'ultima delle opinioni esaminate.

2.2. Esposizione delle differenti *opiniones* sulla questione

Du Val afferma che tre sono le opinioni intorno alla questione dell'evidenza dell'esistenza di Dio:

²⁰⁰ Le cose divine, massimamente *appetibiles* in se stesse, non sono tuttavia tali anche rispetto a noi, vedi ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 20v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 10).

²⁰¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, pars I, q. 2, art. 1.

²⁰² ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 20v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 10).

Prima opinione. La proposizione *Deus est* è tanto evidente per noi da non poter essere dimostrata o, comunque, da non poter essere dimostrata da alcunché di più evidente:

Dio è a tal punto evidente per noi da non poter essere dimostrato in nessun modo, o comunque da non potersi addurre niente di più evidente per dimostrarlo²⁰³

Du Val riconduce una tale opinione ad Aureolo (alla stessa maniera di Tommaso di Strasburgo nel suo commento alle *Sentenze*²⁰⁴) e ad Alfonso di Madrigal (Tostatus)²⁰⁵. Secondo Du Val, una tale opinione può essere giustificata sulla base di cinque argomenti, che egli passa singolarmente ad esporre ed a confutare:

Primo argomento. A partire dall'autorità di Anselmo d'Aosta²⁰⁶, Clemente Alessandrino²⁰⁷, Tertulliano²⁰⁸, Giustino²⁰⁹, tutti qualificati come Padri, e

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Thomas ab ARGENTINA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, Lib. I, dist. 3, q. 1. a. 3: «Est etiam alius doctor, qui non curat supradictam distinctionem, quam ex dictis adduxi Boethij, dicit, predictam propositionem absolute, et simpliciter non solum apud sapientes sed etiam apud omnes esse per se notam. Quod probat primo sic. Illud videtur cuilibet intellectui naturale, circa quod non est videri, et non videri; sed conceditur apud omnes, sicut ait philosophos, 5 ethicorum: quod ius naturale non consistit in videri, et non videri: sed habet ubique potestatem eandem. Sed constat, quod omnes gentes, et omnis lingua, omnis natio, quae fuit est, vel erit, imaginatur aliquem sibi Deum, ergo aliquem Deum esse, est per se notum» (s. p.).

²⁰⁵ Alphonsus TOSTATUS, *Commentaria in Exodum*, cap. V, q. 2: «Quaeritur quomodo dicitur, quod Deum esse, est per se notum, cum hic dicat Pharaon, quod ignoraret esse aliquem dominum? Id autem quod per se notum est, ab omnibus cognitum est: quia est ita ratio per se nota. Etiam quia dicitur in psalmo decimotertio, et psalmo quinquagesimo secundo, Dixit insipiens in corde suo: non est Deus, id est putavit, quod Deus non erat. Ad hoc respondetur, quod Deum esse est per se notum. Quod patet auctoritate Damasceni in primo libro Sententiarum suarum, scilicet cognitio Dei existendi omnibus naturaliter innata est. Item quia per se nota dicuntur, quae cognitio terminis, cognoscuntur: ut patet primo Posteriorum, ut totum esse maius sua parte. Cognito enim significato complexo istius termini pars, et huius termini totum, nullus intellectus est, qui immediate clare non videat veritatem totius complexionis: et sic in caeteris: sed cognito quid significat iste terminus, Deus, necesse est cognoscere Deum esse, ergo Deum esse, est per se notum antecedens patet, quia iste terminus, Deus, secundum conceptionem omnium apprehendentium significat id, quo nihil melius est: sed necesse est aliquid melius esse, et per se notum est aliquid melius caeteris esse, ergo manifestum est esse Deum. Patet consequentia: quia cuilibet intuenti apparet, quod non sunt omnes res aequales, sed una est melior altera, et sic per ordinem est: ergo oportet dare unam meliorem caeteris.» (*Opera omnia*, vol. II, pp. 51b-52a).

²⁰⁶ ANSELMUS, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*: «Ego vero dico: Si “quo maius cogitari non potest” non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione» (*Opera omnia*, vol. I, p. 130); *ivi*: «Dixi itaque in argumentatione quam

Cicerone²¹⁰. Du Val imposta la sua risposta sul piano esegetico, proponendo una differente lettura dei testi dei Padri o, più precisamente, del concetto di evidenza da essi attribuito all'esistenza di Dio.

In proposito Du Val stabilisce:

a) Ciò che Dio rende manifesto di sé all'uomo, secondo i Padri, non è la sua essenza: Dio, infatti, non si rende manifesto qual è in sé, nella sua natura stessa. L'evidenza di cui parlano i Padri, secondo Du Val, è l'evidenza che deriva da una certa tradizione umana, oppure da una propensione dell'animo umano che spingerebbe l'intelletto a giudicare, con una certa facilità, vera la proposizione "Dio esiste"; o ancora, l'evidenza per cui Dio rende manifeste all'uomo la sua esistenza e, in parte, la sua natura attraverso l'esistenza delle

reprehendis quia cum insipiens audit proferri "quo maius cogitari non potest", intelligit, quod audit. Utique qui non intelligit si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obtrutum habet intellectum» (*Opera omnia*, vol. I, p. 132). ANSELMUS, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli (Opera omnia*, vol. I pp. 130-139).

²⁰⁷ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* I (PG VIII 685-930).

²⁰⁸ TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* (PL II 357-468) e *Apologeticus adversus Judaeos*: «Quod colimus [nos], Deus unus est; qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo, quo iussit, ratione, qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum maiestatis suae: unde et Graeci nomen mundo κόσμον accomodaverunt. Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inaeestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; ideo, verus et tantus est. Caeterum quod videtur communiter, quod comprehendere, quos aestimari potest, minus est et oculis quibus occupatur, et manibus quibus contaminatur, et sensibus quibus invenitur. Quod vero immensus est, soli sibi notum est. Hoc est quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit. Ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obiiicit et ignotum. Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen respiscit, ut ex craopula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, decem nominat, hoc solo nomina, quia proprio Dei veri: Deus magnus, Deus bonus, et quod Deus dederet, omnium vox est. Judicem quoque constat illum, Deus videt, et Deo commendo, et Deus mihi reddet. O testimonium animae naturaliter Christianae! Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad coelum respiscit. Novit enim sedem Dei vivi; ab illo, et inde descendit» (PL II 431-433).

²⁰⁹ JUSTINUS, *Apologia prima pro Christianis* (PG VI 327-442).

²¹⁰ CICERO, *De natura Deorum academica*, I, 43: «...Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest»; Id. *De Legibus*, I, 24: «...ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirpis appellari potest. Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non etiamsi ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat».

sue creature. In ultima analisi, il tipo di evidenza con la quale, secondo i Padri, Dio si rende conoscibile all'uomo non è una evidenza di natura logica, ma, piuttosto – per chiamarla così – di natura psicologica, derivante appunto da una certa attitudine della natura umana, in alcuni casi favorita dalla notorietà dei dati sensibili.

b) Come aveva sostenuto Tommaso, i Santi Padri parlano di una conoscenza evidente dell'esistenza di Dio secondo un concetto comune, e non secondo un concetto speciale e proprio di Dio; come accade quando conosciamo che il bene in sé esiste e desideriamo il bene in se stesso, e tuttavia quello che conosciamo come esistente e che desideriamo non è il bene in se stesso, ma piuttosto un attributo comune a Dio e alle creature. Quindi, quando crediamo di conoscere e di desiderare il bene assoluto, in realtà conosciamo e desideriamo qualcosa di diverso, il concetto generalissimo di *bonum* (comune a realtà differenti tra loro, come Dio e la creatura).

Tommaso, rispondendo alla testimonianza del Damasceno²¹¹, portata a sostegno della tesi dell'evidenza in sé dell'esistenza di Dio per l'intelletto umano, precisa quale sia la conoscenza per sé nota che dell'esistenza di Dio l'intelletto umano ha insita in sé: è quella conoscenza che l'intelletto ha di Dio *sub quadam confusione* e secondo un concetto comune (*in aliquo communi*), alla quale Tommaso aveva contrapposto la conoscenza *simpliciter*, ovvero la conoscenza in senso proprio e assoluto²¹². La conoscenza naturalmente insita nella mente umana dell'esistenza di Dio è una conoscenza - aveva affermato Tommaso - generale e confusa per il fatto che conosciamo Dio non in se stesso, cioè nella sua essenza, ma in quanto oggetto del nostro desiderio, ovvero in quanto coincidente con la beatitudine che desideriamo per noi stessi. Conoscere Dio in questo modo corrisponde a conoscere Dio sotto un suo particolare aspetto, cioè quello per il quale è il bene più grande per l'uomo; significa cioè conoscere ciò che Dio *anche* è, cioè il Bene assoluto per l'uomo, ma non *tutto* ciò che Dio è, o è in senso proprio, in se stesso. Dio, in quanto

²¹¹ JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, cap. I: «...Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat...» (PG XCIV col. 790); *Ivi*, cap. III: «Velut enim iam diximus, insitum nobis a natura est, ut Deum esse noscamus» (PG XCIV col. 794).

²¹² THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.1.

oggetto naturalmente desiderato, è anche un oggetto naturalmente conosciuto; ma questa conoscenza dell'oggetto desiderato non coincide con la conoscenza propria di quell'oggetto, nello stesso modo in cui vedere Pietro avvicinarsi non è la stessa cosa del conoscere Pietro, anche se colui che si avvicina fosse proprio Pietro²¹³. Tommaso aveva paragonato il concetto confuso di Dio – ovvero non il concetto di Dio in sé, ma il concetto di Dio sotto l'aspetto del Bene assoluto che l'uomo desidera – ad un altro tipo di concetto comune e generale, quello che ho nel mio intelletto quando vedo Pietro avvicinarsi: appunto, non il concetto dell'essenza di Pietro – ovvero quel concetto che mi dice ciò per cui Pietro è Pietro e non Socrate – ma il concetto di Pietro in quanto uomo che cammina verso di me²¹⁴.

Sulla linea di Tommaso, Du Val compara il concetto comune di Dio al concetto comune che l'uomo ha del bene assoluto, il bene in sé, quando lo desidera e lo conosce come esistente. L'uomo crede di desiderare e conoscere la beatitudine, invece desidera e conosce il bene che è attributo comune a Dio e alla sua creatura:

Come quando conosciamo per sé che il bene esiste, e lo desideriamo in sé, ma il bene non in se stesso ma in quanto è attributo comune a Dio e alle creature²¹⁵

Secondo argomento. Sempre Aureolo²¹⁶ sostiene, accanto a S. Agostino²¹⁷ ed a S. Bernardo²¹⁸, che Dio è ciò di cui non può essere pensato niente di più grande. Per

²¹³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.1: «Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominibus beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens».

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 21r (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 11).

²¹⁶ «Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus est huiusmodi secundum Anselmum “Contra insipientem”. Et probatur quia est repugnantia ex terminis. Est enim Deus “id quo maius excogitari non potest”. Excogitatur autem maius eo si in rerum natura non est. Maius namque esset si in natura esset quam si in solo intellectu. Unde ut Anselmus ex ista ratione concludit, *Proslogion* capitulo 3^o, quod sic vere est Deus quod nec “cogitari possit non esse”. Igitur per se et primo notus est ut videtur» (PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum sententiarum*, dist. II, q. X. pp. 525-526).

questa ragione, secondo questi autori, Dio esiste necessariamente anche nella realtà perché, se così non fosse, non sarebbe ciò di cui non può essere pensato il maggiore e, quindi, Dio non sarebbe se stesso, il che è contraddittorio. Du Val confuta questo argomento sostenendo che da esso segue solo una cosa: che non esiste ente che possa avere un concetto il cui significato contenga qualcosa in più del concetto di Dio. Ossia, dal concetto di Dio come ente di cui non si può pensare niente di maggiore, cioè dall'identificazione del concetto di Dio con il concetto dal significato, per così dire, più ampio pensabile, non è legittimo concludere l'esistenza reale di Dio, ma solo la sua esistenza nella mente. Ora, a partire da una tale esistenza, l'intelletto non è necessitato a dedurre l'esistenza di Dio nella realtà, fuori dalla mente. Du Val utilizza qui come fonte anche Cicerone, e l'esempio da questi addotto a proposito della possibilità di immaginare un oratore dotato di tutte le perfezioni²¹⁹, sebbene questi non si rinvenga poi nella realtà. Lo stesso ragionamento vale per l'idea di un'isola perfetta: la si può appunto pensare ed immaginare, ma non si è, per questa ragione, necessitati a crederla realmente esistente al di fuori del nostro intelletto.

Terzo argomento. Du Val riporta un altro argomento dei Padri, tratto dall'ambito morale: la venerazione di Dio da parte dell'uomo è un principio primo, ossia noto per sé e per noi, come attestato dal fatto che non può essere dimostrato. Ma se è per sé noto *quoad nos* che Dio deve essere venerato, *a fortiori* sarà per sé nota e anche per noi la proposizione *Deus est*. Du Val confuta questa tesi attraverso la distinzione fra principio pratico e principio teoretico ed il chiarimento dei loro rapporti: quel principio, *Deus est colendus*, è *per se noto* nel suo genere, che è quello di principio pratico, ed in quanto tale non ha bisogno, per essere dedotto, di un principio anteriore e pratico; nondimeno, i principi pratici, di qualunque natura essi siano, presuppongono i principi teoretici, e questi possono essere sia per sé noti, sia non per sé noti. Può pertanto accadere che un principio pratico sia per sé

²¹⁷ AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana*, cap. VII: «Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in coelo sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere» (PL XXXIV 22).

²¹⁸ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Contra quaedam capitula errorum Abelardi epistola CXC seu tractatus ad Innocentium II pontificem* (PL CLXXXII 1053-1072).

²¹⁹ CICERO, *De optimo genere oratorum*.

noto in rapporto a noi, e che tuttavia presupponga un principio teoretico che non sia per se noto *quoad nos*. Questo, per l'appunto, è il caso del principio pratico, "Dio deve essere venerato": esso è per sé noto per noi, ma il principio teoretico che esso presuppone, "Dio esiste", non è *per se noto* anche *quoad nos*.

Quarto argomento. A sostegno dell'autoevidenza dell'esistenza di Dio è addotta l'osservazione del comportamento degli uomini, i quali per natura invocano il nome di Dio, offrono sacrifici e chiedono la liberazione dai loro affanni. Du Val controbietta che l'esistenza di Dio è nota a quegli uomini a motivo dell'educazione che essi hanno ricevuto e che ha loro insegnato, sin dalla tenera età, che Dio esiste; educazione che ingenera non una conoscenza autoevidente, ma solo una *fides humana*.

Quinto argomento. L'esistenza di Dio sembra autoevidente a motivo dell'identità tra Dio e l'essere: se Dio è l'essere, è contraddittorio che egli non esista nella realtà (il che è come dire: il suo concetto include l'esistenza). A questa obiezione Du Val risponde negando la premessa stessa su cui essa si fonda: poiché non abbiamo un concetto perfetto di Dio, non ci è noto se esso contenga in sé l'essere; di conseguenza è legittimo e ragionevole dubitare della sua esistenza fintantoché questa non venga dimostrata.

Seconda opinione. La proposizione *Deus est* non è per sé nota per natura:

Quella proposizione, Dio esiste, non è per sua natura nota²²⁰

Una tale opinione è attribuita da Du Val a Scoto²²¹ e ad Ockham²²² e fondata sul seguente argomento: non esiste alcuna distinzione tra i due modi in cui una

²²⁰ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 21r (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 12).

²²¹ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, dist. 2, pars 1, q. 2 : «Ex hoc etiam patet quod nulla est distinctio de per se nota in se et naturae et nobis, quia quaecumque est in se per se nota, cuicumque intellectui, licet non actu cognita, tamen quantum est ex terminis est evidenter vera et nota si termini concipiuntur» (*Opera omnia*, vol. II, p. 136, nn. 26); *Lectura* I, dist. 2, pars 1, qq. 1-2: «Illa igitur propositio est per se nota quae ex sola notitia terminorum habet evidentiam et non mendicantem ex evidentia aliorum conceptuum. Ex hoc patet quod frustra est vanae sunt huiusmodi

proposizione può esser detta per sé nota (cioè per sé nota ma non per noi e per sé nota e per noi); ora, la proposizione *Deus est* non è per sé nota per noi; quindi, essa non è per sé nota neppure in se stessa.

Nell'affermare la loro tesi, Ockham e Scoto sono spinti, secondo Du Val, da un'unica ragione: qualunque cosa sia nota per sua natura non può essere dimostrata; ora, il concetto che abbiamo dell'esistenza di Dio può essere dimostrato a partire dalla sua natura, almeno per mezzo del concetto che i beati hanno della medesima cosa, per i quali la proposizione "Dio esiste" è evidentissima. Da ciò si può arguire che se si formasse nell'intelletto degli uomini *in via* quel concetto per mezzo del quale conoscono in modo evidente che Dio esiste, sarebbe dimostrato quel solo nostro concetto che ora formiamo dell'esistenza di Dio.

Du Val definisce questa opinione falsa adducendo due argomenti:

Primo argomento. La suddetta opinione è falsa per le cose dette in precedenza²²³ per cui si è dimostrato che esiste una differenza tra ciò che è noto per natura e ciò che è noto per noi.

Secondo argomento. All'argomento addotto, continua il *Magister*, si deve rispondere che noi non procediamo per mezzo del concetto formale della proposizione, nel momento in cui quella proposizione è concepita attualmente dall'intelletto; piuttosto procediamo a partire dalla stessa proposizione oggettiva la quale è certamente secondo se stessa la medesima nei beati e nei *viatores*; di conseguenza, i beati non possono dimostrare che Dio esiste, dal momento che a quella non è disponibile un qualche medio anteriore per dimostrare quell'esistenza.

distinctiones propositionis per se notae, quod quaedam est per se nota nobis, et quaedam per se nota naturae; et eorum quae sunt per se nota nobis, quaedam sunt per se nota sapientibus, et quaedam insipientibus; et similiter quaedam sunt per se nota primi ordinis, et quaedam secundi: quia non dicitur propositio per se nota quia est nota quicumque intellectui, sed quia termini nati sunt facere per se evidentem notitiam intellectui concipienti terminos per se notos; et ideo nulla est per se nota quae aliqui intellectui potest demonstrari» (*Opera Omnia*, vol. XVI, p. 116, n. 20).

²²² GUILLELMUS DE OCKHAM, *Ordinatio* I, dist. 3, q. 4: «Ad argumentum principale dico quod in ista propositione 'deitas est' non praedicatur idem de se, quia hic praedicatur unum commune ad Deum et ad alia» (*Opera theologica*, vol. II, pp. 441-442).

²²³ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 21r (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 9).

Terza opinione. La proposizione *Deus est* è per sé nota per sua natura, ma non per noi:

Quella proposizione, Dio esiste, è nota per sua stessa natura [...] non è per sé noto per noi²²⁴

Una tale opinione, ascritta a Tommaso e ad alcuni non meglio definiti, con l'eccezione di Báñez²²⁵, commentatori di questo luogo, si compone di due tesi:

Prima tesi. La proposizione “Dio esiste” considerata in se stessa è per sé nota. Per sé noto, infatti, è ciò che è conosciuto *a priori*, cioè a partire da se stesso, e senza ricorrere ad un medio; così, una proposizione è conosciuta *a priori* quando il suo predicato è insito nell'essenza del suo soggetto, senza che si dia alcun medio che possa dimostrare quest'appartenenza, che non ha alcun'altra causa se non la natura stessa del soggetto. Ora, questo è esattamente il caso della proposizione *Deus est*, in quanto l'esistenza è intrinsecamente e immediatamente insita nella natura divina. Dunque, una tale proposizione è, in sé considerata, per sé nota.

Seconda Tesi. La proposizione “Dio esiste”, considerata *quoad nos*, non è per sé nota. A sostegno di una tale tesi, Du Val adduce i seguenti argomenti:

Primo argomento. L'uomo non può avere un concetto dell'essenza di Dio in se stessa, ossia non può conoscere la natura di Dio; ora, per conoscere in modo autoevidente l'appartenenza del predicato al suo soggetto è necessario conoscere la natura del soggetto; quindi, la proposizione *Deus est* non è per sé nota in rapporto a noi. L'intelletto la giudica bensì vera, ma attraverso un medio che, nell'impossibilità di una conoscenza dell'essenza divina, fonda la verità dell'attribuzione a Dio del predicato dell'esistenza;

Secondo argomento. Se la proposizione *Deus est* fosse per sé nota *quoad nos*, non esisterebbe alcun ateo, allo stesso modo in cui di fatto non esiste alcuno che non

²²⁴ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 21v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 12).

²²⁵ Dominicus BAÑES, *Scholastica commentaria*, I, q. 2, a. 1, pp. 109-115.

riconosca l'evidenza immediata della proposizione "il tutto è maggiore della parte"; ora, che gli atei non esistano è evidentemente falso; dunque, la proposizione *Deus est* non è per sé nota *quoad nos*. Quanto alla premessa sugli atei, essa è dimostrata per autorità: non sono pochi coloro che hanno negato l'esistenza di Dio, come attesta sia il Salmo 13²²⁶, sia Cicerone, citando Diagora, Teodoro, Protagora²²⁷; lo stesso Platone, nel *Timeo*²²⁸, ha sostenuto che è difficile giungere a dimostrare l'esistenza di un progenitore dell'universo;

Terzo argomento. Se l'esistenza di Dio non fosse dimostrata *a posteriori*, non sarebbe in alcun modo possibile dimostrare razionalmente la sua esistenza. Il *Magister* sembra qui ricorrere ad una *demonstratio a signo*: il fatto che, esclusa la dimostrazione a posteriori, sarebbe impossibile conoscere l'esistenza di Dio (dal momento che non esiste nessun altro modo naturale di conseguire questa conoscenza) è il segno che la proposizione *Deus est* non è per sé nota per noi.

Si noti – lo anticipavo sopra – come Du Val esponga la propria opinione all'interno dell'esposizione dell'opinione di Tommaso: il suo, almeno in riferimento a questa *quaestio II*, si presenta come un commentario in senso stretto, che non si allontana dall'insegnamento di Tommaso.

Rispetto al canovaccio del testo tomista sono, però, da notare alcune integrazioni. Dei tre argomenti utilizzati da Du Val a sostegno della tesi di Tommaso (Terza Opinione, Seconda tesi), infatti, solo il primo è esplicitamente presente nel testo

²²⁶ «Dixit stultus in corde suo, non est deus» (*Sl*, 13, 1).

²²⁷ CICERO, *De natura Deorum academica*, I, 2: «...Velut in hac quaestione plerique (quod maxime veri simile est et quo omnes duce natura venimus) deos esse dixerunt, dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt»; I, 63: «Quid, Diagoras, ἀθεός qui dictus est, posteaque Theodorus nonne aperte deorum naturam sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras, cuius a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximum, cum in principio libri sic posuisset, 'De divis, neque ut sint neque ut non sint, habeo dicere', Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti;...»; I, 117: «Quid est autem quod deos veneremur propter admirationem eius naturae in qua egregium nihil videmus?. "Nam superstitione, quod gloriari soletis, facile est liberari cum sustuleris omnem vim deorum; nisi forte Diagoram aut Theodorum qui omnino deos esse nagabant censes superstitiosos esse potuisse; ergo ne Protagoram quidem, cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse. Horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem quae deorum cultu pio continetur».

²²⁸ PLATO, *Timeus*, 28 c3-c5.

dell'Aquinate: effettivamente, su questo punto, Du Val segue pedissequamente Tommaso, ponendo, esattamente come Tommaso, quale premessa minore dell'argomento la tesi dell'inconoscibilità dell'essenza di Dio²²⁹. Il secondo ed il terzo argomento (Terza Opinione, Seconda tesi), invece, sono assenti, in Tommaso, almeno nel *corpus*.

Del terzo, infatti, non c'è alcun cenno in Tommaso, per il quale, peraltro, l'impossibilità di escludere la dimostrazione *a posteriori* non si presenta, come invece accade in Du Val, quale punto di partenza dell'argomentazione, bensì quale punto di arrivo: poiché la proposizione *Deus est* non è per sé nota per noi, essa ha bisogno di essere dimostrata per mezzo di ciò che è più noto a noi e meno noto per natura. Quanto al secondo argomento, in Tommaso, si trova solo un'indicazione analoga, nel *sed contra* dell'*articulus primus*²³⁰, in cui l'Aquinate esemplifica il caso in cui un uomo pensa l'opposto di ciò che è di per sé evidente nell'*insipiens* del Salmo 52²³¹; lo stolto nega esattamente ciò che negherebbe l'ateo. Ed entrambi sarebbero uguali a colui che, cadendo in contraddizione, negherebbe che il tutto è maggiore della sua parte. Du Val, in ogni caso, sembra porre maggior accento sulla figura dell'ateo, in quanto, pur citando l'*insipiens* del salmo 13, riporta anche, a sostegno della tesi della non evidenza per noi dell'esistenza di Dio, le negazioni e i dubbi dei personaggi citati da Cicerone.

A conclusione dell'analisi del commento di Du Val all'articolo primo, si noti come, sul piano espositivo, il testo del Dottore sorbonista non presenti la medesima struttura di quello di Tommaso. Questi, come noto, presenta in un primo momento una bipartizione della discussione: la prima parte è dedicata agli argomenti a favore di una tesi, la seconda, a quelli contrari. Alla discussione delle tesi segue quindi la determinazione della questione, che corrisponde al *corpus* dell'articolo in cui il *Magister* espone la sua posizione; infine, nell'ultima parte, si risolvono le difficoltà, rispondendo agli argomenti riportati nella discussione.

²²⁹ «Sed quia nos non scimus de Deo quid est...» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1).

²³⁰ «...Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi 52,1: "Dixit insipiens in corde suo, non est Deus". Ergo Deum esse non est per se notum» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.1).

²³¹ «Dixit stultus in corde suo, non est Deus» (*Sl*, 52,1).

Diversamente, Du Val prende le mosse dall'enunciazione della tesi difesa da Tommaso nell'articolo, cui seguono la definizione preliminare dei termini del problema e l'esposizione delle tre opinioni principali sulla questione. La soluzione di Du Val corrisponde ad una delle tre opinioni, non segue ad esse. Né seguono ad esse le risposte agli argomenti contrari, le quali sono incorporate all'interno dell'esposizione delle opinioni: il metodo dialettico si scioglie nel commentario.

I. 2. QUAESTIO II, ARTICULUS 2: *Utrum Deum esse sit demonstrabile*

Il commento di Du Val all'articolo secondo della *quaestio secunda* si sviluppa intorno a due momenti:

1) Enunciazione della conclusione dell'articolo.

2) Analisi della conclusione, articolata in due momenti:

- 2.1 Esposizione della tesi dell'impossibilità della dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio.
- 2.2 Esame della tesi della dimostrabilità dell'esistenza di Dio esclusivamente per mezzo degli effetti. Quest'ultimo momento si compone a sua volta di quattro tappe:
 - a) Asserzione dell'assenza di accordo tra le fonti riguardo questa tesi;
 - b) Esposizione degli argomenti a sostegno dell'impossibilità di una dimostrazione *tout court* dell'esistenza di Dio. Confutazione di questi argomenti;
 - c) Affermazione della impossibilità di una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio come tesi erronea;
 - d) Esposizione di fonti e argomenti a sostegno della possibilità della dimostrazione *a posteriori*.

1. ENUNCIAZIONE DELLA CONCLUSIONE DELL'ARTICOLO: L'ESISTENZA DI DIO NON PUÒ ESSERE DIMOSTRATA *A PRIORI*, MA SOLO *A POSTERIORI*

In apertura al suo commento, Du Val risponde all'interrogativo intorno alla dimostrabilità della proposizione *Deum esse*, che, analizzata nell'articolo precedente, era stata definita *per se nota*, ossia un giudizio in se stesso vero analiticamente, ma la cui autoevidenza sfugge all'intelletto umano, a causa della strutturale incapacità di quest'ultimo a conoscere la natura del soggetto della proposizione.

Il maestro sorbonista sostiene dunque la tesi secondo cui l'esistenza di Dio può essere dimostrata solo *a posteriori* e tramite gli effetti, escludendo invece, la possibilità di una dimostrazione *a priori*:

Si risponda che non può essere dimostrato *a priori*, ma soltanto *a posteriori* e per mezzo degli effetti²³²

2. ANALISI DELLA CONCLUSIONE

2.1. È impossibile una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio (accordo di quasi tutte le fonti circa questa impossibilità; esposizione di tre argomenti a sostegno della medesima impossibilità)

Du Val si sofferma sulla prima parte della suddetta conclusione: *a priori non posse demonstrari*.

Senza esprimere la sua personale posizione circa l'impossibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, Du Val riporta un sostanziale accordo dei predecessori al riguardo, fondato su tre argomenti:

²³² ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 2, f. 21v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 14).

Primo argomento. Una dimostrazione *a priori* procede dalla causa all'effetto. Ora, l'esistenza di Dio non ha causa. Quindi l'esistenza di Dio non può essere dimostrata *a priori*.

Secondo argomento. La proposizione *Deus est* è una proposizione per sé nota per natura; una proposizione per sé nota per natura non può essere dimostrata *a priori*; quindi, la proposizione *Deus est* non può essere dimostrata *a priori*.

Terzo argomento. Gli uomini non conoscono l'esistenza di Dio che *a posteriori*.

Con la distinzione fra dimostrazione *a priori* e la dimostrazione *a posteriori*, Du Val allude senz'altro alla distinzione che Tommaso in questi termini poneva, nel *corpus*, fra dimostrazione *propter quid* e dimostrazione *quia*:

1. *Propter quid* è la dimostrazione che procede dalla causa, ossia da ciò che è anteriore in senso assoluto (*simpliciter*)
2. *Quia* è la dimostrazione che procede dall'effetto, ossia da ciò che è anteriore in rapporto a noi (*quoad nos*).

Argomentava Tommaso: nella dimostrazione di qualcosa, ogni qual volta che, di ciò che si deve dimostrare, l'effetto è più noto della causa, ci si serve della *demonstratio quia*, la quale è comunque una dimostrazione certa, dal momento che posto un effetto, dovrà esistere necessariamente la sua causa (laddove, invece – Tommaso sembra sottendere – non è necessariamente vero il contrario). Ora, all'uomo, gli effetti sono più noti della causa; dunque, poiché all'uomo non è noto l'essere di Dio, per dimostrarlo dovrà procedere dagli effetti.

Nel *corpus* dell'articolo il *doctor angelicus* esclude la possibilità per l'uomo di dimostrare l'esistenza di Dio *a priori*: lo fa limitandosi a dire che l'effetto è per noi più noto della causa; e in questo modo la giustificazione dell'indimostrabilità *a priori* dell'esistenza di Dio viene a coincidere con la giustificazione della non autoevidenza per noi della sua esistenza: c'è una profonda unità, pertanto, nelle strategie argomentative a sostegno del primo e del secondo articolo.

Come si vede, manca qualsiasi riferimento ad una giustificazione ulteriore della dimostrabilità *a priori* dell'esistenza di Dio, su cui in seguito si farà costantemente riferimento e che si trova anche in Du Val: il non avere Dio causa.

Nessuna indicazione in questo senso giunge dall'*ad secundum*. Così, infatti, l'obiettore argomentava a favore della tesi per cui la proposizione *Deus est* non è dimostrabile: il termine medio di una dimostrazione si ricava dal *quid est* del suo soggetto; ora, l'essenza di Dio non è nota all'intelletto; quindi, l'esistenza di Dio non può essere dimostrata. Nella sua risposta Tommaso faceva osservare come, nel caso di una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di qualcosa, il medio che è necessario usare non coincide con la definizione dell'essenza del soggetto, ma con l'effetto. Infatti, il medio che è necessario usare, argomenta Tommaso, coincide con una definizione nominale, e non reale, di cui non possiamo disporre, dal momento che la dimostrazione dell'essenza è sempre posteriore a quella dell'esistenza. Questa necessità è tanto più vera quando si parla dell'esistenza di Dio, i cui nomi sono poi esplicitati dalla conoscenza di Dio attraverso i suoi effetti. Disporremo, quindi, di una definizione nominale di Dio che consentirà una dimostrazione *a posteriori*. L'esclusione della dimostrabilità *propter quid* dell'esistenza di Dio presente nel *corpus* diventa qui l'esclusione della dimostrabilità dell'esistenza di Dio mediante l'essenza; ciò in piena conformità ad Aristotele, per cui l'essenza è, per l'appunto, il *propter quid* della dimostrazione *a priori*. E la ragione per cui non si può procedere a dimostrare l'esistenza di Dio a partire dall'essenza non è qui ricondotta, neppure per un momento, alla negazione di una *dipendenza*, in qualsiasi senso, dell'esistenza di Dio, dalla sua essenza (ossia con la negazione di una sua causatezza), bensì all'inaccessibilità dell'essenza alla nostra conoscenza.

Le tre argomentazioni con cui Du Val dimostra l'indimostrabilità *a priori* dell'esistenza di Dio non sono immediatamente reperibili nel testo di Tommaso, il cui argomento ruota, come s'è appena visto, sulla tesi dell'inconoscibilità di Dio. Un riferimento a quest'ultima potrebbe essere veduto nella terza argomentazione di Du Val: se, infatti, la maggior notorietà dell'effetto rispetto alla causa cui allude

Tommaso sembra sovrapponibile all'asserzione di Du Val per cui arriviamo alla *conoscenza* dell'esistenza di Dio solo attraverso gli effetti, allora le due prospettive coincidono. Né altro che questo sembra poter significare l'asserzione di Du Val, ché altrimenti, se presa, impressionisticamente, nel senso per cui arriviamo alla dimostrazione dell'esistenza di Dio solo attraverso gli effetti, si avrebbe una petizione di principio: si pretenderebbe, cioè, di provare l'impossibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio affermando che l'uomo perviene a tale dimostrazione esclusivamente tramite gli effetti: ma questa è proprio la tesi che si intende dimostrare esser vera.

Quanto alla prima ed alla seconda delle tre argomentazioni addotte da Du Val, esse non sono esplicitamente presenti nel testo di Tommaso. La seconda, infatti, coincide con la conclusione dell'articolo primo, mentre la prima impone al testo di Tommaso un'esegesi che va senz'altro al di là della lettera del testo. Sostenendo, infatti, che l'esistenza di Dio non è dimostrabile *a priori* perché Dio non ha causa, Du Val sembra escludere la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso ogni tipo di causa, il che sembra escludere anche la causa formale e, dunque, il modello dimostrativo tipico della matematica, che procede per dimostrazioni *a priori* non dalla causa efficiente, bensì dalla forma: ora, che si potesse procedere, nel discorso su Dio, argomentando per deduzioni *a priori* sul modello della matematica, era stato bensì escluso in modo esplicito da importanti esponenti della scuola domenicana, come ad esempio da Ferrarese²³³, ma non, almeno non in modo esplicito, da Tommaso. Il testo di quest'ultimo, effettivamente, escludendo la possibilità della dimostrabilità dell'esistenza di Dio attraverso l'inconoscibilità dell'essenza, non esclude in modo esplicito la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio a partire dall'essenza ove questa fosse eventualmente conoscibile.

A fronte dell'assenza dell'esclusione di una tale possibilità, la posizione di Du Val si pone, invece, più o meno in questi termini: anche ammesso che si possa conoscere l'essenza di Dio, non per questo ne potremmo dimostrare l'esistenza, perché Dio non ha causa.

²³³ Francesco Silvestri da Ferrara (1474 – 1528), teologo domenicano.

Du Val procede nell'analisi della prima parte della conclusione di questo articolo e prende in esame l'opinione di quei dottori che, in gran numero, reputano possibile una dimostrazione *a priori* di Dio, una volta conosciuto *a posteriori*, mediante l'esperienza, un qualche suo attributo

Ci sono tuttavia molti dottori che ritengono che, una volta conosciuto Dio per mezzo degli effetti, esso può essere dimostrato *a priori* per mezzo della sua propria definizione²³⁴

Il *Magister* non qualifica con più precisione i sostenitori di questa tesi, ma il riferimento potrebbe essere a Suarez che, sulla scia di Scoto, aveva asserito la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio costituita da due momenti: una prima fase *a posteriori*, con la quale si dimostra l'esistenza di un ente necessario a sè; una seconda *a priori*, con la quale si deduce, da questa nozione, l'attributo dell'unicità che solo permette di identificare quella causa efficiente a Dio escludendone una pluralità²³⁵.

Il testo di Du Val sembra infatti calcare questo testo di Suarez:

Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, praeter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse²³⁶

Che si tratti di Suarez sembra evidente nel proseguio del discorso di Du Val, che esplicita quanto detto sopra calcando in modo impressionante un passaggio della *Disputatio* XXIX: sebbene gli attributi di Dio, continua Du Val, appartengano tutti all'essenza di Dio, e siano quindi, di fatto, indistinguibili realmente da essa, e anche tra loro, niente impedisce che possano essere concepiti dal nostro intelletto gli uni distinti dagli altri e tutti distinti dall'essenza divina (sebbene dal punto di vista della *res*, non esista alcuna distinzione). È propriamente a causa del nostro

²³⁴ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 2, f. 21v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 14).

²³⁵ FRANCISCUS SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXIX, sect. 3, n. 2 (*Opera omnia*, XXVI 47b). Cfr. anche *Introduzione*, p. 20

²³⁶ *Ibid.*

modo inadeguato di concepire l'essenza di Dio, per cui essa viene decomposta in una serie di attributi distinti razionalmente fra loro, che il nostro intelletto procede a dedurre gli uni dagli altri. Tuttavia, questa conoscenza è, per l'appunto, inadeguata, in quanto dovuta ad una incapacità strutturale dell'intelletto di concepire gli attributi di Dio quali in realtà sono²³⁷. Allo stesso modo, l'esistenza di qualsiasi attributo divino, potrà essere dimostrata per mezzo dell'essenza; infatti, sebbene tra essenza ed esistenza non vi sia distinzione *a parte rei*, l'essenza è concepita come causa dell'esistenza *a parte intellectus nostri*.

Questi dottori – sottolinea Du Val - credono di avere ottenuto, tramite gli effetti, una definizione vera e propria di Dio; ma proprio qui sta il loro errore. Ciò a cui essi giungono (che è poi ciò a cui soltanto si può giungere) attraverso gli effetti non è la definizione dell'essenza di Dio, ma solo una descrizione di questa medesima essenza, ossia una definizione nominale; e da questa non è in alcun modo deducibile (ossia, dimostrabile *a priori*) l'esistenza di Dio

Questa opinione è falsa poiché in Dio non c'è una definizione, ma solo una descrizione che è ottenuta tramite gli effetti e, per questo, non verrà dimostrata a priori²³⁸

2.2. L'esistenza di Dio può essere dimostrata solo a partire dagli effetti

Du Val passa ad esaminare la seconda parte della tesi principale, soffermandosi sulla possibilità di una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio.

Diversamente da quanto accadeva per la prima parte della tesi, questa seconda parte è presentata dal *Magister* come oggetto di disaccordo e di controversia tra le fonti.

²³⁷ Franciscus SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 29, sect. 3, n. 1: «...Postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim ad ratiocinandum a priori modo humano sufficere distinctionem rationis inter attributa» (*Opera omnia*, XXVI 47b).

²³⁸ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 2, f. 21v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 15).

Si noti che la tesi qui illustrata da Du Val – e che sarà in seguito confutata perché temeraria ed erronea – corrisponde propriamente alla tesi dell'impossibilità di qualsiasi dimostrazione dell'esistenza di Dio, e non solo di una sua dimostrazione *a posteriori*; in altre parole, secondo tale posizione, l'esistenza di Dio non può essere dimostrata *nullo pacto* dall'intelletto umano, ma deve solo essere creduta per fede²³⁹.

Il *Magister* adduce due fonti, Maimonide²⁴⁰ e Pierre d'Ailly²⁴¹, a sostegno dell'opinione secondo la quale l'esistenza di Dio deve essere solo creduta per fede, e non può, in nessun modo, essere dimostrata dall'intelletto umano. Più precisamente, Du Val riporta tre argomenti per mostrare la validità di questa tesi, confutati volta per volta dal *Magister*:

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ RABI MOSSEI DUCTORIS DUBITATIVUM SEU PERPLEXORUM, I, c. LXX: «Multa quidem habes de huiusmodi quaestione: quia philosophi diversorum temporum fuerunt diversi in assertione antiquitatis mundi a tribus milibus annorum usque ad tempus nostrum secundum illa quae invenimus in libris et verbis ipsorum. Quod sit ita est, quomodo faciemus hanc quaestionem antecedens ut super ipsam aedificemus inventionem creatoris: Nonne vides, quod hoc esset super rem dubiam non certam, nisi sub eo pacto quo fuerit mundus novus, erit et creator: et si fuerit antiquus, non erit creator: et omnino vel erit istud, vel credemus per probationem novitatem mundi: et pugnabimus super hoc omnibus modis, donec dicamus, et afferamus quod scimus creatorem per probationem. Sed haec omnia remota sunt a veritate. Ratio vero apud me vera, ipsa est via roborata probatione, in qua non est dubitatio per quam astruamus essentiam creatoris et unitatem eius: et removeamus ab eo corporeitatem per vias philosophorum, quae sunt viae fundatae super antiquitatem mundi: non quod ego credam antiquitate mundi, vel conveniam cum eis in hoc: sed quia per vias illas astruitur probatio et veritas perfecta invenitur in viis tribus. s. quod creator est, et quod est unus, et quod non est corpus, absque eo quod iudicemus praecise an est mundus antiquus an novus. [...] Sed via mea per quam incedo est, quod narrabo tibi generaliter et dicam tibi quod est impossibile quin mundus sit antiquus vel novus, quod si est novus, habet novatorem et creatorem sine dubio: et hoc est intelligibile primum: quia renovatum non renovat seipsum: sed alius extra ipsum renovat ipsum ex quo sic est: ergo renovator mundi est creator. Si vero mundus est antiquus, sequitur de necessitate secundum unam probationem, et alteram, quod aliquid est praeter omnia corpora mundi, quod nec est corpus, nec potentia in corpore: et est unum sempiternum: nec habet causam, nec est mutabile: et hoc est creator: ergo iam patet tibi quod demonstrationes essentiae creatoris et unitatis eius quia non est corpus, necesse est ut accipiant a radice antiquitatis: et tunc probatio istorum invenitur perfecta, sive mundus sit antiquus, sive novus....» (MOSES MAIMONIDES, fol. 30r).

²⁴¹ Petrus DE AILLIACO, *Quaestiones super libros sententiarum*, I, dist. 3 q. 3, a. 2: «...illa propositio est per se nota quia licet non naturaliter veniat in mentem tamen ipsa formata sive voluntarie sive naturaliter sive supernaturaliter eius evidentia naturaliter venit in mentem ex sola noticia terminorum» (s.p.). Cfr. anche *Introduzione*, pp. 12-13.

Primo argomento: il fatto che tutte le ragioni che possono essere portate a sostegno della dimostrabilità dell'esistenza di Dio siano confutabili è segno che esse non sono dimostrazioni. Du Val risponde a questo argomento precisando che sono uomini testardi quelli che sostengono di poter elaborare tali confutazioni, le quali, però, in realtà, non sono vere confutazioni, incapaci di soddisfare chi è saggio.

Secondo argomento: è costruito, sillogisticamente, come segue. In Dio l'esistenza e l'essenza coincidono; ora, è certo che l'essenza di Dio non può essere dimostrata per mezzo della ragione naturale, quindi neanche l'esistenza di Dio sarà dimostrabile. Du Val replica che l'essenza e l'esistenza divine sono distinte per ragione ragionata, e questo è sufficiente perché si possa dimostrare *a posteriori* che l'esistenza appartiene all'essenza di Dio. Il fatto, poi, che gli effetti creati da Dio siano imperfetti dimostra solo che la conoscenza che l'uomo persegue di Dio tramite gli effetti è imperfetta. Qui Du Val fa riferimento al terzo degli *argumenta contra* e alla sua confutazione, presenti nel testo di Tommaso, ossia all'obiezione secondo cui l'esistenza di Dio non può essere dimostrata mediante i suoi effetti, in quanto sproporzionati rispetto alla causa²⁴². Tommaso aveva confutato l'obiezione precisando che l'unica conseguenza della sproporzione tra causa ed effetto è che la conoscenza dell'effetto non fornisce la conoscenza perfetta della sua causa; tuttavia, a giudizio del *doctor Angelicus*, l'esistenza della causa può essere dimostrata a partire da qualsiasi effetto; allo stesso modo, dagli effetti di Dio possiamo dimostrare la sua esistenza, sebbene per mezzo di essi non possiamo conseguire una conoscenza perfetta della essenza divina²⁴³.

²⁴²«Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei: cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 2).

²⁴³«Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi: sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 2).

Terzo argomento: che Dio esiste è vero per fede, quindi non può essere dimostrato. In caso contrario, infatti, la scienza e la fede avrebbero un unico ed uguale oggetto; ma questo è assurdo, dal momento che la scienza è conoscenza chiara, mentre la fede è conoscenza oscura. Du Val obietta che, al contrario, è certo che fede e scienza possono avere il medesimo oggetto nello stesso tempo; che un atto di fede ed un atto di scienza relativi allo stesso oggetto possono essere rinvenuti nel medesimo soggetto in momenti diversi; e che il fatto che fede e scienza possano avere, almeno per intervento della potenza divina, lo stesso oggetto nello stesso tempo non implica contraddizione in quanto le due conoscenze procedono tramite medi differenti: la fede per mezzo dell'autorità del Dio che si rivela, la scienza per mezzo della ragione naturale. Questo terzo argomento corrisponde, nel testo di Tommaso, al primo degli *argumenta contra*: che Dio esiste è un articolo di fede; ora, tutte le cose che sono per fede, non sono dimostrabili, poiché la dimostrazione ingenera scienza, ma la fede è propria delle cose che non sono manifeste, come scrive Paolo nella *Lettera agli Ebrei*²⁴⁴; quindi, che Dio esiste non è dimostrabile. Tommaso aveva replicato confutando la premessa minore del sillogismo: l'esistenza di Dio e altre cose di questo genere che possono essere conosciute intorno a Dio per mezzo della ragione naturale, non sono articoli di fede, bensì *preambula* a questi articoli. La fede infatti presuppone la conoscenza naturale, nello stesso modo in cui la grazia presuppone la natura, e la perfezione presuppone il perfettibile. Tuttavia, nulla impedisce che ciò che è di per sé dimostrabile e conoscibile, sia accettato per fede da qualcuno che non ne comprende la dimostrazione. La tesi esposta dall'Aquinate, per cui ciò che è dimostrabile può anche essere creduto per fede, sembra rinvenibile nel primo dei tre momenti della risposta di Du Val: fede e scienza possono avere lo stesso oggetto nello stesso tempo.

Du Val definisce, quindi, la tesi dell'impossibilità di una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio come erronea e temeraria, richiamando, quale fonte autoritativa a sostegno della sua affermazione, quanto sostenuto appunto da Tommaso in questo stesso articolo oggetto, e ciò, anche, a suggerire l'ampiezza del consenso, anche dei *reliqui scholastici*. Il *Magister* riporta poi alcune fonti e

²⁴⁴ *Eb*, 11,1.

argomenti, di diversa tipologia, che confortano la tesi della dimostrabilità *a posteriori* dell'esistenza di Dio: chiama in causa, in primo luogo, l'autorità dei testi sacri, citando la *Lettera ai Romani*²⁴⁵, i *Salmi*²⁴⁶, *Giobbe*²⁴⁷, secondo le quali, spiega, le cose invisibili di Dio si rendono visibili nell'esistenza delle creature particolari affinché l'esistenza di Dio possa essere dimostrata non solo per mezzo di ragioni probabili, ma anche per mezzo di vere dimostrazioni; si richiama, in secondo luogo, alle testimonianze concordi dei Padri, tra i quali Dionigi²⁴⁸, Basilio, Giustino, Attanasio²⁴⁹, e Lattanzio²⁵⁰; espone, in terzo luogo, due argomenti.

Primo argomento: richiama l'attenzione sulla natura necessaria della connessione tra l'effetto e la sua causa, in virtù della quale le dimostrazioni *a posteriori* ricevono la propria forza. È il caso della dimostrazione dell'esistenza di Dio: le creature, infatti, sono gli effetti di Dio e attraverso di esse è dunque possibile dimostrare la sua esistenza. Il riferimento implicito è, qui, a quanto Tommaso affermava nel *corpus* dell'articolo: da qualunque effetto si può dimostrare l'esistenza della sua causa (purché gli effetti siano per noi più noti della causa); poiché, dal momento che gli effetti dipendono dalla causa, posto l'effetto è necessario che preesista la sua causa²⁵¹.

²⁴⁵ «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur» (*Rm*, 1, 20).

²⁴⁶ *Sl*, 18 e 88,6.

²⁴⁷ «Interroga iumenta, et docebunt te, volatilia coeli, et indicabunt tibi, loquere terrae, et respondebit tibi,...» (*Gb.*, 12,7-9).

²⁴⁸ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. VII (PG III 595-598).

²⁴⁹ ATHANASIUS, *Oratio contra gentes*: «Quapropter cum non confusio sed ordo sit in universo: cum nihil in eo incondite et turbide, sed omnia concinne compositaeque et quam aptissime cohaereant, necesse est Dominum qui illa una congravit, constrinxit, et conciliavit, mente et cogitatione attingamus.....» (PG XXV 75).

²⁵⁰ LACTANTIUS, *Divinarum Institutionum libri septem*, Lib. I, cap. 2: «...Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat cuius Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione: nec posse fieri quin id, quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum» (PL VI 120-122).

²⁵¹ «Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos): quia, cum effectus dependant a causa, posito effectu necesse est causam praeesistere» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 2).

Secondo argomento: prende le mosse dalla tesi per cui la beatitudine naturale dell'uomo dimora nella conoscenza e nell'amore di Dio; da questa tesi, Du Val fa derivare la conseguenza che il precetto "Dio deve essere amato" è anch'esso un precetto naturale; quindi è necessario che la nozione di Dio possa essere ottenuta naturalmente dall'intelletto. In caso contrario, infatti, il fisico e coloro che non hanno udito nulla sulla fede non sarebbero obbligati ad amare Dio; ma questo è falso e contrario a quanto dice Paolo nella *Lettera ai Romani*, nella quale sono definiti imperdonabili coloro che non riconoscono l'esistenza di Dio nelle sue creature. E non si risponda, dice inoltre Du Val, che quelli hanno compreso Dio per mezzo di congetture e di ragioni probabili e che, per questo motivo, essi erano giustificati nel non adorarlo, dal momento che le congetture non bastano ad imporre obblighi a qualcuno e non bastano a renderlo inexcusabile. Quindi si può dimostrare l'esistenza di Dio per via naturale *a posteriori* in maniera evidente.

Proverò ora a trarre alcune conclusioni sulla struttura del commento a questo articolo:

1. Du Val presenta immediatamente la *solutio*, in forma di semplice enunciazione, in apertura dell'articolo.
2. Du Val fa emergere la sua posizione più estesamente nell'ultima parte dell'articolo, ma mai isolatamente, bensì solidalmente all'esposizione di Tommaso, affiancata dalle altre fonti.
3. Tutta la parte centrale dell'articolo si concentra sull'analisi delle due parti di cui consta la conclusione principale. Du Val rispetta, in linea di principio, lo schema classico della presentazione delle fonti e degli argomenti *pro* e *contra* la questione di partenza. Quanto alla prima parte della conclusione, si deve notare come Du Val chiuda rapidamente il discorso, affermando subito un sostanziale accordo tra le fonti senza tuttavia citarne alcuna in modo esplicito, sia riguardo la possibilità di una dimostrazione *a priori*, sia riguardo l'argomento preso in seguito in esame, quello cioè della possibilità di una dimostrazione *a priori* una volta conseguita la definizione di Dio tramite i suoi effetti. Fonti esplicite, invece, sono citate nella discussione della seconda parte della conclusione; donde una sorta di asimmetria, nell'esposizione, fra i due momenti.

Quel che soprattutto vorrei sottolineare, e che mi sembra il dato più rilevante, è come in questo articolo, come del resto anche nel precedente, Du Val non esponga la propria *solutio* separandola dal contesto del commento. Essa viene piuttosto presentata, come di soppiatto – quasi non fosse una posizione separata da quella di Tommaso -, nel punto in cui, dopo aver esposto gli argomenti contrari alla tesi tomista della sola possibilità di una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio, Du Val introduce gli argomenti *pro*.

La struttura dell'articolo della *Summa* di Tommaso è dunque solo parzialmente riprodotta. Come Tommaso, Du Val organizza la discussione intorno ad una tesi di partenza esponendo gli *argumenta pro* e *contra* rispetto ad esso; ma è appunto all'interno di questo momento, e non separatamente da esso, nel canonico *respondeo*, invece assente, che Du Val formula la propria soluzione della questione.

I. 3. QUAESTIO II, ARTICULUS 3: *Utrum Deus sit*

Come per i precedenti articoli, lo schema generale che è possibile rinvenire in questo commento:

A) Enunciazione della conclusione dell'articolo.

B) Esposizione di tre premesse:

Prima premessa: Chiarimento del concetto di Dio da cui muovono tutte le dimostrazioni della sua esistenza.

Seconda premessa: Precisazione di chi debba essere propriamente definito ateo.

Terza premessa: Natura degli argomenti usati da Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio.

C) Esposizione ed analisi delle cinque dimostrazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio di Tommaso.

D) Esposizione di alcuni argomenti a sostegno della tesi dell'esistenza di Dio.

A) ENUNCIAZIONE DELLA CONCLUSIONE DELL'ARTICOLO

Du Val comincia col precisare il contenuto essenziale di questo terzo articolo: le dimostrazioni *a posteriori* per mezzo delle quali l'esistenza di Dio è conosciuta dall'intelletto umano.

B) ESPOSIZIONE DI TRE PREMESSE

Du Val fa qui tre premesse: se la prima si distingue del tutto, sul piano contenutistico, dalle altre due, quest'ultime sono, invece, legate dalla trattazione della figura dell'ateo.

La prima premessa riguarda l'unico concetto di Dio che l'intelletto umano ha a disposizione per conoscerne l'esistenza. La seconda premessa è espressamente dedicata alla figura dell'ateo, nel senso di una sua definizione. Infine, la terza premessa pone in evidenza la natura degli argomenti usati da Tommaso per costruire le cinque vie, e precisa quali siano gli argomenti di cui il teologo deve avvalersi per confutare l'ateo.

Prima premessa. Chiarimento del concetto di Dio da cui muovono tutte le dimostrazioni della sua esistenza. In questa premessa, Du Val chiarisce quale sia il concetto di Dio da cui l'uomo muove per conoscere, con l'unica dimostrazione consentitagli, l'esistenza divina. Egli esclude, ancora una volta, la possibilità, per l'intelletto umano, di cogliere la nozione di Dio in se stesso, ma precisa che l'uomo *in via* può conoscere Dio secondo un concetto che gli appartiene in

proprio, ossia in modo tale da non poter essere esteso a nessun altro esistente, come, per esempio, il concetto di un essere che non dipende da alcunché, o il concetto di un essere che è la prima causa, efficiente quanto finale. Tale concetto non coglie l'essenza di Dio, ma è tale da permetterci di conoscere Dio in relazione ai suoi effetti, che sono noti all'intelletto. Esso corrisponde, cioè, ad una definizione nominale e imperfetta di un ente perfetto *quod omnes dicunt Deum*²⁵², attraverso la quale, dice Du Val, Dio resta definito come ente indipendente da qualsiasi altro ente, causa prima, tanto efficiente quanto finale, e così via. Du Val fa qui uso del concetto di definizione nominale utilizzato già nell'articolo precedente e che aveva contrapposto alla pretesa conoscenza, ancorché inadeguata, dell'essenza di Dio, propugnata da *nonnulli doctores*²⁵³, a fondamento di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio. Il riconoscimento, da parte di questi dottori, dell'inadeguatezza di questa conoscenza conferma il preteso statuto della medesima: quello di una conoscenza, giustappunto, dell'essenza di Dio. Ma si tratta, secondo Du Val, di un pretesa aleatoria: quel che si ha non è mai una conoscenza dell'essenza, ma sempre una definizione nominale. L'inadeguatezza della conoscenza raggiungibile dall'uomo, dunque, non è semplicemente l'incapacità di attingere adeguatamente l'essenza di Dio, ma l'incapacità di attingere *tout court*, quale che sia, siffatta essenza. All'uomo è accessibile solo una conoscenza nominale; eppure, questa è sufficiente per costruire una dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Seconda premessa. Precisazione di chi debba essere propriamente definito ateo. La seconda premessa fornisce una definizione più precisa della figura dell'ateo, figura già comparsa in precedenza²⁵⁴. Secondo il *Magister*, devono essere definiti atei non solo coloro che negano la divinità, come ad esempio Protagora (secondo la testimonianza di Cicerone nel *De Natura Deorum*), ma anche chi, come osserva Teodoreto, individua la divinità nelle cose, adorando

²⁵² Vedi THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

²⁵³ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 2, f. 21v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 13).

²⁵⁴ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 1, f. 21v: «[...] Deinde si Deum esse nobis esset per se notum nulli darentur Athei [...]» (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 13).

legno, pietre ed altri enti naturali²⁵⁵ e, infine, soprattutto, coloro che, peccando più gravemente degli altri, attribuiscono a Dio cose assolutamente infamanti, secondo quanto afferma Clemente Alessandrino²⁵⁶.

Terza premessa. Natura degli argomenti usati da Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio. La terza premessa di Du Val attiene allo statuto disciplinare delle dimostrazioni tomiste dell'esistenza di Dio. Du Val osserva che le prove di Tommaso procedono non mediante l'uso di principi propri del teologo, ma ricorrendo a principi esterni, e valendosi, ad esempio, di argomenti di fisica, di filosofia morale, di metafisica.

Il teologo si può valere senz'altro di principi interni alla sua disciplina ma ciò – si noti come il *Magister* torni sulla questione dell'ateismo²⁵⁷ – solo per confutare gli atei. Contro questi il teologo muove dal dato di fede e dalle Sacre Scritture, mostrando che esse non contengono nulla di falso o, certo, sono meritevoli che ad esse si presti fede (il rinvio è qui alla *secunda secundae*); ma questi argomenti, per l'appunto, non sono dimostrativi dell'esistenza di Dio, ma solo dell'evidenza della sua credibilità.

C) ESPOSIZIONE ED ANALISI DELLE CINQUE DIMOSTRAZIONI A POSTERIORI DELL'ESISTENZA DI DIO DI TOMMASO

²⁵⁵ THEODORETUS CYRENSIS, *Graecarum affectionum curatio*: «...Atque, ut testis est Siulus Diodorus, primi omnium Aegyptii solem lunamque deos appellarunt, et solem quidem Osirin, lunam vero Isin nominarunt. Phoenices item, cum hoc ab illis didicissent, Aegyptiacam deificationem aemulatos esse refert. Fatetur etiam Plato in *Cratyllo*, Graecos primo hoc de diis quoa vocant errore imbutos fuisse. Ita vero loquitur: “Videntur mihi Graeci primi mortalium deos hos solos censuisse, quos hodie barbarorum permulti: solem videlicet, lunam, terram, stellas et coelum. Haec igitur cursu quodam euntia cum viderent, ab hac currendi natura θεοός nominarunt.” Sapiientissimus ergo rerum Opifex, cum nullius sit indigus, nec re ulla visibili aut invisibili opus habeat, coelum et terram, solem et lunam, et quae sub sensum cadunt omnia. in hominum gratiam et usum ceavit: aut potius liberalitatis suae magnificentia necessarij usus modum excessit, bonorumque omnium copiam per haec illi fruendam confert. Sol enim exoriens, diemque efficiens, homines excitat ad laborem. Luna, vero, ubi luminare maius abscedit, nocturnas tenebras temperat, et neque eos qui requiescere a laboribus volunt, nimiae lucis copia contristat, et iis rursus, qui aut iter facere cupiunt, aut aliud quidquam agere, sufficienti face praelucet» (PG LXXXIII 863).

²⁵⁶ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Cohortatio ad gentes* (PL VIII 49-246).

²⁵⁷ Su questi aspetti Du Val si era soffermato nella premessa precedente a quella qui considerata e nel precedente articolo I di questo commento alla *Quaestio II*.

Il passo successivo di Du Val è quello di presentare le cinque vie con cui il *doctor Angelicus* dimostra *a posteriori* l'esistenza di Dio.

Prima via. È presentata da Du Val come un argomento fisico, e ricondotta alla prova di cui si vale Aristotele nell'VIII libro della *Fisica*²⁵⁸.

Così essa viene ricostruita da Du Val:

Tutto ciò che si muove è mosso da altro. Infatti, se ciò che è mosso, fosse mosso da se stesso, esso sarebbe, nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto (cioè secondo il movimento), in atto e in potenza, il che è assurdo (cioè impossibile, in quanto contraddittorio): esso, infatti, in quanto muove, sarebbe in atto, mentre in quanto è mosso, sarebbe in potenza, perché esser mosso vuol dire essere tratto dalla potenza all'atto. Avverrebbe, cioè, come se, dice Du Val, il legno freddo si riscaldasse da se stesso: esso dovrebbe essere caldo in atto per riscaldare, ma al tempo stesso in potenza per essere riscaldato.

Ora, nelle cause di movimento, non è ammesso il regresso all'infinito.

Dunque, si deve pervenire ad un primo motore che non è mosso in alcun modo, ma che muove le cose restanti.

Dopo avere esposto la dimostrazione di Tommaso, Du Val espone alcune sue considerazioni riguardo ad essa.

Prima di soffermare la nostra attenzione su di esse, si noti come, nel confronto tra i due testi, quello di Tommaso e quello di Du Val, emergano evidenti alcune differenze:

²⁵⁸ ARISTOTELES, *Physica*, 251a 6 - 267b 26.

La prima riguarda la struttura formale dei due testi: quello di Tommaso ha certo una struttura più composta ed articolata rispetto a quello del commentatore. Tommaso procede costruendo un sillogismo a tre premesse – una premessa minore, una premessa media ed una premessa maggiore:

Premessa minore. È certo, e consta dai sensi, che qualcosa, nel mondo, si muove. Si tratta di una constatazione di fatto, che avviene su un duplice livello, psicologico e fisico: da un lato, infatti percepiamo con certezza l'esistenza del moto nel movimento stesso dei nostri pensieri o, in ogni caso, senza il ricorso al mondo esterno. Dall'altro l'esistenza del movimento ci viene attestata dai dati d'esperienza.

Il punto di inizio dell'argomentazione tomista è radicato nel sentire; questo aspetto costituirà un tratto comune alle cinque vie, pur differenziandosi, volta a volta, sotto alcuni punti di vista che saranno messi in evidenza – in maniera analoga, la struttura logica interna alla prima via, coincidente con la struttura sillogistica, sarà riproposta in tutte le vie.

Premessa media. Tutto ciò che si muove esige un primo motore.

La premessa media è provata dal *doctor Angelicus* attraverso due inferenze; essa si compone, quindi, di due parti:

Prima parte della *premissa media*. Nella prima Tommaso dimostra che tutto ciò che si muove, è mosso da altro. Egli procede mostrando che è impossibile che qualcosa muova se stesso e che, quindi, è necessariamente vero il contrario. L'Aquinate lascia implicita, in quanto evidente,

l'impossibilità di una terza ipotesi: che qualcosa sia mosso dal nulla.

La dimostrazione dell'impossibilità che qualcosa muova se stesso passa attraverso due fasi: a) la definizione delle condizioni del movimento e della sua causa; b) la dimostrazione, alla luce delle due precedenti definizioni, della contraddittorietà della nozione di un ente che muove se stesso.

a) Niente si muove se non in quanto è in potenza rispetto a ciò verso cui si muove. Niente, d'altra parte, muove se non in quanto è in atto: muovere infatti non è altro che trarre qualcosa dalla potenza all'atto; ma qualcosa non può essere portato dalla potenza all'atto, se non per mezzo di un ente in atto. Così il caldo in atto, come il fuoco, fa sì che il legno, che è caldo in potenza, sia caldo in atto e per mezzo di ciò lo muove e lo altera; b) Non è possibile che la stessa cosa sia simultaneamente in atto e in potenza secondo lo stesso rapporto, ma soltanto secondo rapporti diversi. Infatti ciò che è caldo in atto non può essere nello stesso tempo caldo in potenza, ma è nello stesso tempo freddo in potenza. È quindi impossibile che secondo lo stesso rapporto e nello stesso modo qualcosa sia movente e mosso, o che muova se stesso. Quindi tutto ciò che si muove deve essere mosso da altro.

Seconda parte della *premessa media*. Tommaso dimostra che nelle cause di cui è qui questione²⁵⁹ non è ammesso il regresso all'infinito.

Infatti, se ciò da cui qualcosa è mosso fosse a sua volta mosso, bisognerebbe che anche questo fosse mosso da

²⁵⁹ "Hic", dice Tommaso, riferendosi alle cause verticali: su ciò, cfr. J. Maritain, *Alla ricerca di Dio*, Roma, Edizioni Paoline, 1963, p. 40; F. Van STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain - La - Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de philosophie, 1980, pp. 120-121 e p. 177.

altro, e questo da altro ancora, e così via; in questo modo, però, non si darebbe un primo motore e, di conseguenza, nessun altro motore, poiché i motori intermedi non muovono se non per il fatto che sono mossi dal primo motore (così il bastone non muove se non per il fatto che è mosso dalla mano); dunque, non si può dare regresso all'infinito. È necessario pervenire ad un primo motore che non sia mosso da altri.

Premessa maggiore. E questo è ciò che tutti chiamano Dio.

Dal confronto tra i due testi di Tommaso e di Du Val, emergono alcune differenze: Du Val chiama in causa nell'*incipit* l'*auctoritas* aristotelica e pone in premessa che tutto ciò che si muove è mosso da altro. Egli, cioè, sottende quella che, in Tommaso, costituiva la minore del sillogismo a tre premesse: «È certo e consta dai sensi che qualcosa si muove in questo mondo...»²⁶⁰.

Du Val omette altresì anche la maggiore del sillogismo a tre premesse di Tommaso, quella che afferma l'identità tra ciò di cui si è dimostrata la necessaria esistenza e ciò che tutti chiamano Dio (secondo una conoscenza pre-filosofica – *sub quadam confusione* – che tutti gli uomini, indistintamente, hanno di Dio; quella cui il *doctor Angelicus* accenna nell'*ad Ium* nel primo articolo della presente questione). E si deve sottolineare che si tratta di una premessa essenziale per Tommaso, perché solo essa garantisce che ciò cui si è dimostrata l'esistenza necessaria coincida effettivamente con Dio; solo essa, cioè, garantisce che l'ente di cui è dimostrata l'esistenza, cui competono le cinque proprietà (primo motore immobile; prima causa efficiente; essere per sé necessario e causa della necessità degli altri enti; causa dell'essere e di ogni perfezione per tutti gli altri enti; primo essere intelligente che ordina tutte le cose ad un fine), sia identificabile con Dio.

La prima differenza è dunque formale: il *Magister* sorbonista non riproduce fedelmente la struttura del sillogismo costruito da Tommaso. In generale egli ne dà

²⁶⁰ «Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo...» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3).

una forma più sintetica rispetto al *doctor Angelicus*. Così, nell'analisi della nozione di movimento e dell'argomentazione dell'impossibilità che uno stesso ente sia contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto in atto e in potenza, Du Val si limita ad una mera esposizione ed elencazione di questi momenti che però non approfondisce. Ma, ad un'analisi più ravvicinata, la divergenza rilevata sul piano formale traduce talune divergenze anche nei contenuti. Infatti, mentre l'omissione della premessa minore del sillogismo di Tommaso è, con tutta evidenza, un'ellipsis (dove una sorta di entimema a tre premesse), che in assenza di una sua presenza implicita l'argomento non concluderebbe, l'omissione della premessa maggiore sembra esprimere piuttosto un'inessenzialità di quella medesima premessa all'argomento. La tesi – premessa maggiore dell'argomento di Tommaso – per cui il primo motore immobile, di cui si è dimostrata l'esistenza, coincide con ciò che tutti chiamiamo Dio, compare bensì, in Du Val, ma solo successivamente, al di fuori della prima dimostrazione dell'esistenza di Dio, ed all'interno della discussione relativa al valore *persuasivo* di questa prima via.

A questo dato ne va aggiunto un altro, attinente stavolta non alla struttura del sillogismo, ma allo statuto delle premesse in esso impiegate. Il dato emerge nei passaggi immediatamente successivi all'esposizione della prova, ossia nella discussione di due obiezioni contro la dimostrazione avanzata dall'Aquinate:

Prima obiezione. Non è necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da altro, così i cieli, intesi come sostanze separate, sono probabilmente mossi da se stessi quanto alla propria ragione formale, mentre ricevono il movimento considerando il piano della loro ragione materiale.

Seconda obiezione. Se anche concedessimo la validità di quell'assioma – tutto ciò che si muove è necessariamente mosso da altro –, da esso potremmo concludere che esiste un'intelligenza motrice del primo mobile verso il movimento della quale si muovono tutti gli altri enti, senza che da ciò segua che quell'intelligenza è Dio; o, comunque, non potrebbe dimostrarlo il fisico a partire dal movimento in se stesso.

Nel rispondere alle due obiezioni, Du Val rielabora la prova di Tommaso ponendo l'accento sullo statuto metafisico delle sue premesse. In questa nuova ottica, la prova resta così riconfigurata: o quella intelligenza muove, in ultimo, da sé senza dipendere da alcunché, oppure muove per mezzo di altro; se è vero il primo caso, si sarà dimostrata l'esistenza di Dio; se è vero il secondo, di nuovo, ci si dovrà chiedere la stessa cosa a proposito di questo altro ente per mezzo del quale essa muove e, poiché non può darsi un progresso all'infinito, si dovrà, infine, pervenire allo stesso Dio.

Seconda via. È presentata da Du Val nella forma di un sillogismo:

Risulta evidente dall'esperienza che qualcosa esiste.

Nessun ente può essere causa della sua stessa esistenza; esso, infatti, dovrebbe esistere prima di esistere, il che è assurdo. È necessario, quindi, ammettere una prima causa che non abbia alcuna causa di sé.

Ora, tutti diciamo che questa causa è Dio.

Dunque Dio esiste.

Tommaso argomentava così:

Rinveniamo, nelle cose sensibili, che esiste un ordine nelle cause efficienti

Tuttavia, non troviamo, né è possibile, che qualcosa sia causa efficiente di se stessa, poiché in quel caso esisterebbe prima di se stessa, il che è impossibile.

Ora, non è possibile procedere all'infinito nelle cause efficienti, poiché in tutte le cause efficienti ordinate il

primo è causa dell'intermedio, e l'intermedio è causa dell'ultimo, sia che gli intermedi siano molteplici, sia che esso sia uno solo. Ora, rimossa la causa, è rimosso anche l'effetto; quindi se non esistesse una prima causa nelle cause efficienti, non esisterebbe né l'ultima, né l'intermedia. Ora se procedessimo all'infinito nelle cause efficienti, non vi sarebbe una prima causa efficiente; e così non esisterebbe né l'effetto ultimo, né le cause efficienti intermedie, il che è evidentemente falso. Quindi è necessario ammettere una qualche causa efficiente prima.

Questa causa efficiente prima è ciò che tutti chiamano Dio.

Dunque, Dio esiste.

Du Val utilizza, come nel caso di Tommaso, un sillogismo a tre premesse. Formalmente, dunque, il commento è conforme al testo dell'Aquinate. Vanno tuttavia qui sottolineate, mi sembra, tre divergenze sul piano dei contenuti.

Prima divergenza: è rintracciabile nella premessa minore. Du Val fonda questa premessa sulla constatazione di un fatto esperibile: risulta evidente dall'esperienza che qualcosa esiste²⁶¹; laddove il *doctor Angelicus* dichiara esplicitamente che la seconda via prende le mosse dall'ordine esistente fra le cause efficienti, ossia da qualcosa che è sì un dato di fatto, ma già in qualche modo concettualizzato. Diversamente da quanto accadeva nella prima via, qui la dimostrazione di Tommaso muove non da un semplice dato dell'esperienza, percepibile in maniera immediata – il movimento nella prima via – ma, piuttosto, dalla razionalizzazione di un dato esperibile.

Secondo divergenza: riguarda il processo all'infinito. Du Val omette ogni riferimento, probabilmente presupponendolo (alla luce di quanto già detto

²⁶¹ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 3, f. 22v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 17).

commentando la prima via), ogni riferimento all'impossibilità di un regresso all'infinito nell'ordine delle cause efficienti. Tommaso, invece, procede senz'altro alla negazione della possibilità di un progresso all'infinito nelle cause efficienti, nel modo seguente: dato l'ordine esistente nelle cause efficienti, per cui il primo ente è causa efficiente di un ente intermedio, e questo è causa efficiente dell'ultimo, è evidente che, eliminato il primo, viene eliminato sia l'intermedio, sia l'ultimo; ora, procedere all'infinito nelle cause efficienti significa eliminare la prima causa e quindi anche la media e l'ultima; ma questo è evidentemente falso, alla luce di quanto rinveniamo in natura; quindi non si può progredire all'infinito nelle cause efficienti, ma deve esistere una causa prima efficiente.

Terza divergenza: riguarda la tesi per cui è impossibile che un ente sia causa di se stesso. In Du Val tale nozione è utilizzata per inferire che il dato da cui muove la prova, qualcosa che esiste, non è da sé, ma ha una causa: giustappunto, perché, è causa di se stesso. Tommaso, invece, parte già da un ordine delle cause efficienti: il dato razionalizzato da cui muove la prova fa sì che non si debba ricorrere, per giustificare l'eteronomia causale, all'impossibilità che qualcosa sia causa di se stesso. Ed infatti, Tommaso introduce tal impossibilità con un *nec tamen*, che conferma restrospectivamente il fatto che essa non serve a fondare l'eteronomia causale, già data²⁶².

Dopo aver esposto la seconda via, Du Val si sofferma su un'eventuale obiezione per poi confutarla: non avrebbe valore, dice il *Magister*, la tesi di chi replicasse che tutte le cose sono fatte dal cielo, mentre quest'ultimo non è creato da nessuno. Infatti, se, per ipotesi, l'intera specie degli uomini e gli elementi di tutte le cose perissero, il cielo non potrebbe riprodurre gli uomini e tutte le altre creature.

Terza via. Così riformulata: nel mondo, come afferma Aristotele nel l. 12, cap. 12 della *Metafisica* tutte le cose sono contingenti in quanto possono essere e non essere; ora, tutte le cose che possono essere e non essere, non potranno esistere per

²⁶² L'obiettivo di Tommaso è forse quello di scongiurare il progresso all'infinito nel moto circolare (che Du Val non prende in considerazione, quasi *a fortiori*, non avendo preso in considerazione il progresso all'infinito nell'ordine delle cause efficienti).

sempre se lasciate a se stesse; quindi, se esse continuano ad esistere, è perché c'è un ente necessario che non è causato, ossia Dio; dunque Dio esiste.

Il ragionamento di Du Val lascia impliciti alcuni passaggi del testo di Tommaso e, come già aveva fatto per la seconda via, anche nella terza egli prende le mosse non da un semplice dato di fatto, ma da un dato di fatto in qualche modo già concettualizzato: le nozioni di possibile e di necessario²⁶³. Inoltre, relativamente alla premessa media, due aspetti mi sembrano degni di nota:

1) In primo luogo, non c'è (come nella seconda via) alcun riferimento all'impossibilità di un progresso all'infinito.

2) In secondo luogo, laddove Tommaso procedeva in due tappe (dimostrazione di un ente necessario *per aliud* e, poi, attraverso la negazione del progresso all'infinito nelle cause necessarie, dimostrazione di un ente necessario *per se*, cioè incausato, in quanto non ha in qualcos'altro la causa della sua necessità), Du Val salda in uno soltanto i due momenti del testo tomasiano, elevandosi subito ad un ente necessario incausato.

Fra i due momenti c'è un legame profondo: perché, giustappunto, l'assenza di un regresso all'infinito era lo strumento utilizzato da Tommaso per inferire l'incausatezza dell'ente necessario, ossia per operare il passaggio dalla prima alla seconda tappa. Una volta dimostrata, infatti, l'esistenza di un qualche ente necessario nelle cose, Tommaso sostiene che ogni ente necessario o ha la causa della sua necessità in altro o non ce l'ha. Poiché non si può procedere all'infinito nelle cose necessarie, che abbiano la causa della loro necessità, è, quindi, necessario ammettere qualcosa che sia necessario per sé, che non abbia in qualcos'altro la causa della sua necessità, ma che sia causa di necessità per altri²⁶⁴.

²⁶³ «Tertia via est sumpta ex possibili et necessario...», (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3).

²⁶⁴ Più precisamente si noti che, se nella prima parte della suddetta premessa, Tommaso dimostra la necessaria esistenza di un ente necessario, tuttavia egli non dimostra ancora né che questo ente è propriamente Dio, né che Dio esiste. La conclusione della prima parte della premessa media, quindi, sarebbe, da sola, insufficiente e inadeguata.

Per questo, nella seconda parte della premessa Tommaso introduce il concetto di necessario da sé, o meglio, del necessario incausato, con il quale soltanto si può arrivare a quella nozione comune che tutti identificano con Dio.

Infatti, distinguendo tra l'essere necessario *per aliud* - cioè l'essere che ha la causa della sua necessità in altro da sé - e l'essere necessario *per se* - cioè l'essere che non ha causa della sua

Un altro aspetto che vorrei mettere in risalto concerne l'uso che Du Val fa del concetto di "contingente". Rispetto all'argomentazione di Tommaso, Du Val fa riferimento ad uno solo dei due sensi del termine (il senso della corruttibilità di un'ente e il senso della sua generabilità), costruendo la sua inferenza sulla natura corruttibile dell'ente creato²⁶⁵, laddove, in Tommaso, si registra l'uso di entrambi i significati²⁶⁶.

A sostegno della tesi di un essere necessario per sé che conserva nell'esistenza tutte le altre cose, Du Val riconduce quanto dice Giovanni Damasceno nel IV capitolo del I libro del *De fide orthodoxa*²⁶⁷: ogni cosa che vediamo è soggetta a mutamento; quindi si deve ammettere qualcosa che sia esente dal mutamento, affinché ogni cosa sia conservata in uno stato costante e certo.

A questa fonte, il *doctor sorbonicus* affianca infine, quella agostinianna²⁶⁸, secondo la quale, tutti gli enti sono per partecipazione, in quanto sono finiti; quindi, si deve pervenire ad un ente per essenza.

necessità ed è quindi incausato - , Tommaso sta in realtà affermando che a) l'essere necessario, in quanto necessario, non coincide con la natura di Dio, nel senso che non l'essenza di Dio non si esaurisce nel semplice essere necessario; b) esistono più enti necessari accanto a Dio.

Dio non è solo l'essere necessario, ma l'essere necessario incausato, di cui si dimostra la necessaria esistenza.

²⁶⁵ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 3, f. 22v: «[...] si enim omnia quae sunt possunt non esse quando sibi ipsis reliquentur non semper esse [...]» (*infra*, Appendice I, I, t. II, p. 18).

²⁶⁶ Sulla controversa questione cfr. J. OWENS, 'Quandoque and aliquando in Aquinas' Tertia via, *New scholasticism*, LIV (1980), pp. 447-475.

²⁶⁷ JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*: «Quod sit quidam contendunt, hoc corpus immateriale esse, non secus atque corpus illud, quod Graecorum sapientes quantum appellant (quod quidem esse nequit) movebitur certe uti ceolum. Hoc enim est, quod quantum corpus vocent. Ecquis igitur ei motum affert? Quidquid enim movetur, ab alio moveri necesse est. A quonam item illud movetur? Atque ita in infinitum progrediar, quousque ad aliquod tandem perveniamus quod omni motu careat. Nam primum movens aliunde non movetur: et hoc quidem Deus est. Huc accedit, quod loco circumscribi oportet illud quod movetur: ac proinde solus Deus motu caret, sua immobilitate omnia movens. Ex quibus efficitur ut Deus incorporeus statuendus sit» (PG 94 798 – 799).

²⁶⁸ AUGUSTINUS, *De natura boni*, cap. III: «Nos enim catholici Christiani Deum colimus, a quo omnia bona sunt, seu magna seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus seu parvus; a quo est omnis species, seu magna seu parva; a quo omnis ordo, seu magnus seu parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt: quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur; haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore. Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem: nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva sunt, parva bona sunt: ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt:

Quarta via. Così riformulata:

Si trova nelle cose qualcosa di più buono e di meno buono,
qualcosa di più bello e più perfetto rispetto ad altro.

Perciò si deve pervenire a qualcosa di perfetto e buono.

Ma questo è Dio, perché nient'altro concepiamo nel nome
di Dio.

Quindi Dio esiste.

In conformità con il testo di Tommaso, Du Val costruisce un sillogismo a tre premesse, ma, anche in questo caso, rispetto al testo della *Summa* di Tommaso, lascia implicite alcune fasi del suo ragionamento.

Questo il ragionamento di Tommaso:

Nelle cose ci sono differenti gradi di perfezione: qualcosa
di più buono e di meno buono, di più vero e di meno vero,
di più nobile e di meno nobile, e così via;

Si può parlare di *più* e di *meno*, ossia di differenti gradi di
perfezione nelle cose, secondo che esse si avvicinano in
diversa misura a qualcosa che è in sommo grado: così,
qualcosa è più calda di un'altra perché si avvicina di più a
ciò che è massimamente caldo. Dunque, esiste qualcosa
che è vero in sommo grado, che è ottimo, nobilissimo, e,
per conseguenza, che è ente al massimo grado: infatti le
cose che sono massimamente vere, sono massimamente
enti, come è detto nel II libro della *Metafisica*²⁶⁹.

ubi parva sunt, parvae naturae sunt: ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est»(PL XLII 553).

²⁶⁹ ARISTOTELES, *Metaphysica*, 993b 30 - 993b 31.

Ma ciò che è detto in massimo grado in un qualche genere, è, come sostiene il medesimo Aristotele nello stesso luogo, causa di tutte le cose che appartengono a quel genere: così il fuoco, che è caldo in massimo grado, è causa di tutte le cose calde²⁷⁰. Quindi esiste qualcosa che è causa di essere per tutti gli enti, e di bontà, e di qualunque perfezione.

E questo diciamo che è Dio.

Nel confronto tra i due testi, si nota, in primo luogo, che, nel passaggio dalla premessa minore alla premessa media, Du Val non esplicita, come fa invece Tommaso, il nesso logico che tiene unite le due premesse. L'attestazione del fatto che gli enti, in natura, partecipano in certo grado delle diverse perfezioni, fa supporre l'esistenza di qualcosa che sia massimamente quelle stesse perfezioni. Infatti, dice Tommaso, nella sua premessa media, un ente partecipa di una perfezione in maggiore o minore grado, in ragione della sua maggiore o minore distanza da ciò che possiede massimamente quella perfezione. In secondo luogo, si nota un diverso sviluppo, nei due autori, della premessa media.

Analogamente a quanto accadeva per le altre vie, anche nella quarta via tale premessa si sviluppa in due momenti. Nel primo Tommaso giunge alla dimostrazione dell'esistenza di qualcosa che è massimamente ente: infatti, dopo aver inferito, dalla gradualità con cui gli enti partecipano delle varie perfezioni (premesse minore), l'esistenza di qualcosa che sia in sommo grado quelle stesse perfezioni, l'Aquinate afferma l'esistenza di qualcosa che è massimamente vero, e che possiede al massimo grado tutte le perfezioni; l'esistenza, dunque, di qualcosa che è massimamente ente. Nella seconda parte viene dimostrata l'esistenza di un ente che è causa dell'essere di tutti gli enti, e di tutte le perfezioni di cui essi

²⁷⁰ARISTOTELES, *Metaphysica*, 993b 26- 993b 27. Sull'importanza di questo luogo per il pensiero di Tommaso ha particolarmente insistito Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società editrice nazionale, 1963: «Il testo colpisce subito per la sua ispirazione platonica, che pervade del resto tutto il libro α , e che [...] san Tommaso accettò sempre [...] Esso ricorre di continuo sotto la penna di san Tommaso [...] Egli lo usa in tutta l'ampiezza del suo significato, sia in filosofia, come in teologia, lo rovescia, lo scompone e lo adatta in ogni modo» (p. 65; *loca parallela* a p. 65, nota n. 2).

partecipano. Infatti ciò che è massimamente in un dato genere, è causa di tutti gli enti che partecipano di quel genere.

Quanto a Du Val, nel suo commento, non fa riferimento all'identità, affermata da Tommaso, tra ciò che è massimamente vero e ciò che è massimamente ente; si limita, piuttosto a definire l'ente alla cui esistenza si è prevenuti, nei termini di "qualcosa di perfetto e buono".

Ma l'elemento più interessante del commento di Du Val alla quarta via è costituito dalle dichiarazioni conclusive, che seguono la breve esposizione. Dopo aver esposto l'argomentazione di Tommaso, il *Magister* richiama, infatti, l'osservazione di Cajetano secondo la quale la quarta via non dimostra che Dio è causa efficiente di tutti gli altri enti, ma solo che è causa formale e finale, la quale deve essere più perfetta rispetto a tutti i restanti enti:

Questo argomento, come osserva bene Cajetano, non prova che Dio è causa efficiente di tutti gli altri enti, ma soltanto causa esemplare e finale, la quale che deve essere più perfetta di tutti gli altri enti²⁷¹

Nella seconda parte della premessa media del suo argomento, Tommaso aveva così chiarito il rapporto fra l'ente per essenza e gli enti per partecipazione: l'ente che è per essenza una certa perfezione è causa di quella perfezione in ogni altro ente.

Du Val interpreta, dunque, il rapporto di causalità qui istituito da Tommaso nel senso della causalità esemplare e finale. Il richiamo a Cajetano, che aveva negato, come sappiamo²⁷², che le cinque vie dimostrassero immediatamente l'esistenza di Dio attesta dunque senz'altro, da parte di Du Val, un qualche ridimensionamento del valore della prova della *Summa*.

Ciò detto, va però notato che la posizione assunta da Du Val non coincide perfettamente neppure con quella di Cajetano, cui pure l'attribuisce: Du Val asserisce infatti che la quarta via dimostra l'esistenza di Dio, e si limita a negare che Dio sia creatore (ossia causa efficiente dell'essere, ma solo sua causa formale); laddove Cajetano sosteneva che essa giungeva all'esistenza di un ente

²⁷¹ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 3, f. 22v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 19).

²⁷² Cfr., *supra*, Introduzione.

perfettissimo, senza neppure identificarlo a Dio²⁷³. Così, la presa di distanza di Du Val rispetto alla cogenza dimostrativa della quarta via, operata tutta all'interno della teoria aristotelica delle quattro cause, del tutto assente nel testo di Cajetano, è senz'altro più sottile rispetto a quella di De Vio: essa non è ancora la dimostrazione di un Dio causa efficiente (creatore), ma è comunque la dimostrazione di Dio come causa finale ed esemplare²⁷⁴.

Quinta via. Infine, il dottore sorbonista presenta l'ultima via. E qui incontriamo subito un rilievo di grande interesse

Il quinto argomento è il più efficace di tutti²⁷⁵

Così, delle cinque vie, è la quinta che, secondo Du Val, è la più efficace: la via del finalismo; asserzione che conferma l'impressione, già emergente dall'analisi delle altre quattro vie, di una qualche presa di distanza, da parte di Du Val, sulla loro cogenza dimostrativa.

Il fondamento di questo argomento, dice Du Val, è desunto dal II libro della *Fisica* di Aristotele²⁷⁶, laddove si dimostra che tutti gli agenti naturali agiscono in vista di un fine, anche qualora essi manchino di ragione. Ma, poiché non si può procedere all'infinito, si dà un primo ente intelligente dal quale è diretta tutta la natura. Questo, infatti, è proprio del fine: che l'agente non muove all'azione se

²⁷³ Thomas de Vio (Cajetanus), *In Summam Theologiae*, q. 2, art. 1, n. 3: «Quarta quoque viae, ex gradibus rerum, sat est ducere ad maxime ens, verum, bonum, nobile, a quo sunt omnium participationes. Et similiter quintae viae, ex gubernatione, sat est ducere ad primum gubernantem per intellectum, quicumque sit ille» (in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia*, ed. Leonina, vol. IV, p. 32b).

²⁷⁴ La questione è, a tanti anni di distanza, ancora discussa all'interno della letteratura critica tomista. Sostengono che la prova di Tommaso giunga alla causalità efficiente di Dio M. Corvez, «La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon Saint Thomas», in *Quinque sunt viae: Actes du symposium sur les cinq voies de la Somme théologique*, ed. Elders, Vatican City, 1980, pp. 75-83 e pp. 77-78; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son Existence et sa Nature*, vol. I, Paris, Beauchesne, 1950, pp. 301-17; contra, J. F. Wippel, *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000, p. 473-474. Un punto della situazione in J. Bobik, «Aquinas's Fourth Way and Approximating Relation», *The Thomist* 51 (1987), pp. 17-36.

²⁷⁵ ANDREAS DU VAL, *In primam partem*, q. 2, art. 3, f. 22v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 19).

²⁷⁶ ARISTOTELES, *Physica*, 192b 8 – 200b 8.

prima non sia stato conosciuto il fine; ed a motivo di ciò i fisici sostengono che l'opera della natura è opera di intelligenza²⁷⁷.

Anche nel caso della quinta via, come per le precedenti, il commento di Du Val si presenta in una forma sintetica, che lascia sottesi alcuni passaggi esplicitati e argomentati da Tommaso.

Così, infatti, argomenta Tommaso:

La quinta via si desume dal governo delle cose. Vediamo infatti che alcune cose che mancano di conoscenza, cioè i corpi naturali, operano in vista di un fine; il che appare chiaro da questo, che sempre, o frequentemente, essi agiscono nello stesso modo, affinché raggiungano ciò che è ottimo; donde risulta chiaro che non a caso, ma per intenzione raggiungono il fine.

Ma queste cose che non hanno conoscenza non tendono al fine se non dirette da qualcuno conoscente e intelligente, come la freccia dall'arciere. Quindi, esiste qualcosa di intelligente dal quale tutte le cose naturali sono ordinate al fine.

E questo diciamo che è Dio.

Nel commento alla quinta via Du Val ricostruisce l'argomento di Tommaso rispettando la forma che esso aveva nel testo della *Summa*, e cioè quale sillogismo a tre premesse; anche se, con un procedimento che ormai abbiamo imparato a riconoscere, lascia implicita la premessa maggiore. Le due argomentazioni, inoltre,

²⁷⁷ Sull'assioma *opus naurae est opus intelligentiae*, che nella storia della teologia, registra un numero particolarmente alto di occorrenze in Alberto Magno, cfr. J. A. WEISHEIPL, *The Axiom 'Opus Naurae est Opus Intelligentiae' and Its Origins*, in G. Meyer – A. Zimmermann (ed. by), *Albertus Magnus doctor universalis 1280/1980*, Mainz, Matthias-Grunewald Verlag, 1980, pp. 460-463 e, ora, S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 13-36.

hanno lo stesso punto di partenza: in natura alcune cose, pur prive di ragione, operano in vista di un fine.

Du Val presenta la tesi esposta da Tommaso e riporta il passo aristotelico del II Libro della *Fisica*, nel quale, dice il *Magister*, si dimostra appunto che tutti gli enti naturali operano in vista di un fine.

Tommaso prende le mosse da un aspetto osservabile in natura, quello del governo delle cose. Vediamo, infatti, afferma l'Aquinate, che alcune cose prive di intelligenza, quali i corpi naturali, agiscono in vista di un fine; tale stato di cose è confermato dal fatto che vediamo spesso tali enti agire in questo modo. Se così è, allora, deduce Tommaso, le cose agiscono non a caso, ma guidate da un'intenzione.

Come si può notare, la premessa minore fornita da Tommaso è più ampia e articolata. In essa l'Aquinate esplicita la ragione per cui siamo legittimati a dedurre che gli enti naturali, privi di ragione, agiscono per intenzione: per il fatto cioè, che essi agiscono il più delle volte, nello stesso modo, tendendo alla perfezione; laddove nel commento di Du Val, la dimostrazione è desunta dalla fonte aristotelica citata dal dottore sorbonista.

Nella premessa media, sia Du Val sia Tommaso, asseriscono che esiste un primo ente intelligente che guida e governa tutta la natura; essi vi giungono, però, in modo leggermente diverso. In questo caso è forse il testo di Tommaso ad essere più contratto, in quanto non utilizza, almeno in modo esplicito, l'argomento dell'impossibilità del regresso all'infinito, su cui ruota invece l'argomento di Du Val.

Tommaso afferma infatti che tutti gli enti privi di intelligenza agiscono in vista di un fine solo se diretti da un essere intelligente, così come la freccia è lanciata dall'arciere; e da tale affermazione arguisce direttamente che deve esistere qualcosa di intelligente dal quale tutte le cose naturali sono ordinate al fine.

Posto, nella premessa minore, che tutti gli enti naturali agiscono in vista di un fine, nella premessa media Du Val dimostra l'esistenza di un primo ente intelligente ricorrendo per l'appunto all'impossibilità di un progresso all'infinito nelle cause finali:

ma poiché non si può procedere all'infinito si dà un primo ente intelligente dal quale tutta la natura è diretta²⁷⁸

Va poi notata l'aggiunta ulteriore fatta da Du Val a conferma del suo argomento: le cose particolari della natura non solo hanno fini particolari, ma tendono anche ad un fine comune e generale; perciò deve darsi un'intelligenza suprema che abbia a cuore il fine dell'intero universo.

D) ESPOSIZIONE DI ALCUNI ARGOMENTI A SOSTEGNO DELLA TESI DELL'ESISTENZA DI DIO

Una variazione dallo schema letterale del commento del testo della *Summa* è offerta da quanto segue l'esposizione delle cinque vie. Du Val dichiara, infatti, di voler prendere in considerazione ulteriori argomenti, rispetto a quelli di Tommaso, a sostegno dell'esistenza di Dio:

Accanto a queste argomentazioni del divino Tommaso, ne sono fornite molte altre²⁷⁹

Anche in tal modo, con questa aggiunta, l'impressione su cui sopra avevo richiamato l'attenzione, quella di un non incondizionato accoglimento, da parte di Du Val, delle prove di Tommaso, viene confermata.

Il primo argomento – che si collega peraltro tematicamente alla quinta via – è tratto dalla constatazione di un ordine nell'intero universo; tale ordine, sostiene il *Magister*, non può essere dovuto al caso, o esistere accidentalmente; in tal caso, infatti, esso non sarebbe invariabile; ancora, dalla constatazione della bellezza di tutto il mondo e dalla figura sua e delle sue singole parti, alle quali essa è conferita per un qualche fine.

A queste dimostrazioni, Du Val oppone una obiezione, che si basa sul ricorso all'autorità di Aristotele: secondo il Filosofo, infatti, il mondo esiste dall'eternità e,

²⁷⁸ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 3, f. 22v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 19).

²⁷⁹ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 3, f. 23r (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 19).

di conseguenza, esso non sarebbe stato prodotto da alcuno; Du Val oppone che l'eternità del mondo non esclude la sua produzione. Tommaso, infatti, ha affermato con numerosi altri che il mondo avrebbe potuto essere creato dall'eternità, per quanto fosse stato prodotto nel tempo.

A questo primo argomento ne seguono altri, che Du Val distingue dai precedenti quali argomenti morali (*argumenta moralia*):

Primo argomento. Semplicemente enunciato dal *Magister* esso fa leva sulla propensione, innata in tutti gli uomini, ad onorare Dio.

Secondo argomento. Esso trova la sua forza nel consenso generale sull'esistenza di Dio: infatti, come dice Cicerone²⁸⁰, nessuna nazione è stata mai tanto barbara da non riconoscere un Dio.

Terzo argomento. Esso è tratto dalla considerazione che in questa vita i giusti sono tormentati dal male, mentre i malvagi si affollano verso tutti i beni. Per questo, dice Du Val, deve esistere un saggio moderatore che, dopo la morte, premi i giusti e punisca i malvagi.

Quarto argomento. Esso si rifà al fatto che nessuno dei beni creati riesce a soddisfare il desiderio che l'uomo ha di esso, quindi deve esistere un bene sommo che riesca a soddisfare questo desiderio dell'uomo.

Quinto argomento. Esso torna ancora a considerare l'intelletto e una sua certa propensione a dare il suo assenso alla proposizione "Dio esiste"; essa è dovuta al fatto che l'intelletto umano ha come la coscienza che, a partire da quella persuasione - cioè che Dio esiste - ogni cosa vada per il meglio; mentre che, al contrario, eliminata quella, tutto rovini nel peggio.

²⁸⁰ CICERO, *De natura Deorum academica*, I, 43: «...Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari possit».

A questi argomenti Du Val ne aggiunge altri che ricava dai Padri, come quelli che muovono dal governo della famiglia, dai mani, ma anche quello della chitarra sonante, che era stato avanzato da Gregorio di Nazianzo²⁸¹ (e che Du Val non cita esplicitamente), assai diffuso all'epoca²⁸².

A conclusione del suo commento, Du Val osserva che gli argomenti addotti bastano contro gli atei, ai quali si devono opporre non tanto le parole, quanto piuttosto armi. Il *Magister* giustifica questa sua affermazione ricorrendo alla fonte aristotelica del l. 1, cap. 9 dei *Topici*²⁸³: secondo Aristotele, spiega Du Val, non si deve discutere ogni problema, ma solo ciò che richiede un attento esame ed un attenta riflessione; rispetto ad un problema come questo, chiedersi se Dio sia da amare con devozione, è un problema del tutto diverso.

Per concludere, noto che, anche in questo caso, come accadeva per i due articoli precedenti, il commento di Du Val al testo tomista non riproduce la struttura interna che caratterizza quest'ultimo. Prendendo le distanze dal testo commentato, almeno sul piano formale, Du Val premette alla sua trattazione delle cinque vie, tre premesse che solo in parte si ricollegano al testo tomista. Nel commento, inoltre, gli argomenti non procedono secondo la distinzione in *argumenta pro* e *argumenta contra* la tesi da dimostrare; né è presente un luogo definito, corrispondente al *respondeo* del testo tomista, nel quale Du Val espone la sua personale posizione circa la questione delle cinque dimostrazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio; solo in alcuni passi il dottore sorbonista esprime la sua opinione circa la forza o la debolezza di alcune delle dimostrazioni di Tommaso.

D'altro canto, quando questo avviene, è per introdurre, seppur con grande discrezione, qualche riserva nei confronti della prova di Tommaso: la prima via non dimostrerebbe l'esistenza di Dio; la quarta non dimostrerebbe che Dio è creatore. Il richiamo esplicito alla controversa lettura cajetanea di Tommaso (pur

²⁸¹ Cfr., ad es., GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Oratio*: «Quemadmodum enim quispiam citharam pulcherrime confectam et elaboratam conspiciens, eiusque concinnitatem et constitutionem, aut etiam ipsius citharae cantum audiens, nihil aliud quam ipsum citharae conditorem et citharoedum mente reputat, atque ad eum cogitatione fertur, etiamsi de facie ignotum: eodem quoque modo nobis, is, qui res effecit, effectasque movet atque conservat, manifestus est, etiamsi mente minime comprehendatur» (PG XXXVI 34).

²⁸² GREGORIUS DE VALENTIA, *Commentariorum theologorum tomi quatuor*, 4 voll., Venetiis, apud Johannem Baptistam Ciottum, 1592 (I, col. 9).

²⁸³ ARISTOTELES, *Topica*, 103b 39 – 104a 2.

in qualche modo attenuata) è il segno di un orientamento non del tutto conforme al tomismo più ortodosso.

CAPITOLO SECONDO

LA *SUMMA THEOLOGICA* (1627) DI PHILIPPE DE GAMACHES: COMMENTO ALLA *QUAESTIO II* DELLA *SUMMA THEOLOGIAE* DI TOMMASO

Il commento di Philippe de Gamaches alla *Quaestio II*²⁸⁴ della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino è contenuto nella *Summa theologica*, pubblicata postuma a Parigi nel 1627. Nell'opera, divisa in tre volumi, sono raccolti i commenti alle tre parti della *Summa* cui il *Magister* dedicò alcuni corsi durante il suo insegnamento universitario.

In seguito alle mie ricerche ho individuato l'esistenza di più commenti di Gamaches alle tre parti della *Summa*²⁸⁵: tra questi, per ciò che concerne, in particolare, il commento alla *prima pars*, le mie ricerche mi hanno portato a conoscenza, oltre che del commento confluito nel testo a stampa oggetto di questo capitolo, anche dell'esistenza del ms. 608, conservato presso la Biblioteca Municipale di Chartres e datato all'anno 1614 e ancora inedito²⁸⁶. Alla trascrizione, in particolare, del commento alla *quaestio secunda* della *prima pars*,

²⁸⁴ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica cum indice triplici quaestionum et capitum, rerum ac verborum, et locorum concionibus utilium*, Parisiis, apud R. Chaudière, 1627, I, q. 2, ff. 36-42 (*infra*, Appendice 2, t. II, pp. 56-63).

²⁸⁵ Per un quadro più preciso dei corsi che questo *Magister* dedicò al commento della *Summa*, cfr. Scheda biografica di Philippe de Gamaches, in *Appendice all'introduzione*, *supra*, pp. 44-45.

²⁸⁶ PHILIPPUS DE GAMACHES, *Commentarius in tres partes Summae theologiae sancti Thomae de Aquino*, CHARTRES, Bibl. municipale, ms. 608, cfr. *Appendice 2*, II, (*infra*, t. II, p. 64).

mi riservo di dedicarmi in futuro, limitandomi qui a presentare, in appendice²⁸⁷, la riproduzione fotografica di questo commento.

II. 1. QUAESTIO II, CAPUT I: *An per se notum Deum esse*

Da un punto di vista formale, il commento di Gamaches si distacca dal testo tomista dividendosi in due capitoli piuttosto che nei tre articoli di cui si componeva il testo di Tommaso.

Nel primo capitolo il *doctor sorbonicus* indaga intorno allo statuto della *propositio per se nota*, e si chiede se la proposizione *Deus est* sia una *propositio per se nota*.

Il capitolo primo presenta la seguente struttura:

- 1) Premessa relativa alla legittimità di un'indagine sulla natura *per se nota* dell'esistenza divina.
- 2) Distinzione tra *esse notum per se natura sua* e *esse notum per se nobis viatoribus* (definizione della proposizione *per se nota simpliciter*; definizione della proposizione *per se nota nobis*; esposizione dell'opinione di alcuni che negano la validità di tale distinzione; legittimità di tale distinzione).
- 3) Risposta alla questione *an per se notum Deum esse*: che Dio esiste è per sé noto per sua natura, ma non per noi uomini *in via*.
 - 3.1) Dimostrazione della prima parte della risposta: che Dio esiste è per sé noto per natura.
 - 3.2) Dimostrazione della seconda parte della risposta: che Dio esiste non è per sé noto per noi (attraverso l'esposizione di quattro argomentazioni).
- 4) Esposizione di quattro *obiectioes* e delle relative *solutiones*.

²⁸⁷ Cfr. *Appendice 2*, II, *infra* t. II, p. 64.

1. PREMESSA

Legittimità della presente indagine: *an per se notum Deum esse.*

Gamaches apre il suo commento con una breve premessa nella quale fornisce la ragione di un'indagine intorno all'evidenza dell'esistenza di Dio. Tale ragione risiede nel fatto che tra i destinatari delle parole del teologo ci sono anche pagani ed atei, e con essi egli ha il dovere di intrattenersi, secondo l'esempio di San Paolo²⁸⁸; come quest'ultimo, anche il teologo deve farsi simile a coloro che egli vuole conquistare alla fede cristiana, diventando debole tra i deboli e divenendo tutto a tutti²⁸⁹. Da qui deriva che l'indagine intorno alla natura e alla dimostrabilità dell'esistenza divina sarà qui condotta alla luce di quei presupposti validi anche per colui che non ha fede.

2. DISTINZIONE TRA *ESSE NOTUM PER SE NATURA SUA* E *ESSE NOTUM PER SE NOBIS VIATORIBUS*

(Definizione della proposizione *per se nota simpliciter*; definizione della proposizione *per se nota nobis*; presentazione di alcune autori che negano la validità di tale distinzione; legittimità di tale distinzione)

Prima di ogni cosa Gamaches afferma la distinzione tra ciò che è per sé noto per natura e ciò che è per sé noto per noi:

si deve osservare, prima di tutto, che una cosa è essere per sé noto per sua natura, un'altra è essere per sé noto per noi uomini *in via*²⁹⁰

e fornisce la definizione della proposizione per sé nota *simpliciter*, richiamandosi esplicitamente a quanto affermato da Tommaso nel primo articolo della *quaestio*

²⁸⁸ «...infirmos lucrifacere omnibus omnia factus sit ut omnes facerem... » (1Co, 9,22).

²⁸⁹ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. 1, f. 36a (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 57).

²⁹⁰ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. 1, f. 36 (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 57).

*II*²⁹¹; afferma, infatti, Gamaches che è detta proposizione per sé nota in senso assoluto la proposizione nella quale l'attributo appartiene alla ragione intrinseca del soggetto.

Subito dopo, Gamaches concede che la proposizione per sé nota possa essere definita anche in un altro modo, e riporta, per illustrarlo, l'autorità di Scoto, che nel commento al primo libro delle *Sentenze*²⁹², nota che una proposizione è per sé nota quando la prima affezione è dimostrata appartenere al soggetto per mezzo della definizione; si concede questo ulteriore modo di intendere la *propositio per se nota simpliciter*, precisa Gamaches, in quanto esso non costituisce un argomento contrario a quanto stabilito sopra, dal momento che ciò che Tommaso intendeva fare, in questo luogo della *Summa*²⁹³, non è enumerare la totalità dei modi in cui tale proposizione sia da intendersi, e neppure l'Aquinate ha dichiarato che il modo da lui esposto fosse l'unico esistente; per cui si può affermare che il suddetto modo, sebbene non adeguato, sia in ogni caso vero

è detta per sé nota in senso assoluto quella proposizione in cui l'attributo appartenga alla nozione interna del soggetto, dice il Divino Tommaso in questo luogo nell'articolo primo: e sebbene ammettiamo che essa possa essere intesa anche in un altro modo, come fa giustamente osservare Scoto, in quanto cioè la prima affezione si dimostra appartenere al soggetto per mezzo della definizione, tuttavia ciò non costituisce qui alcuna obiezione; infatti il Divino Tommaso non ha voluto enumerare tutti i modi, né ha detto che esiste solo questo, e nessun altro; così è sufficiente che il modo suddetto sia vero, sebbene non adeguato.²⁹⁴

²⁹¹ «Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut *homo est animal*: nam *animal* est de ratione hominis» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, pars I, q. 2, art. 1).

²⁹² JOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura I*, dist. 2, pars 1, qq. 1-2: «...sed omnis propositio enuntians esse de aliquo conceptu quem nos concipimus de Deo est huiusmodi, scilicet conclusio demonstrationis. Probatio. Quod primo et per se convenit inferiori se, natum est ostendi per se de suo superiore, sumpto inferiore pro medio, ut si aliqua passio ostendatur primo de triangulo, illa potest demonstrari de figura per triangulum; sed omnis conceptus quem nos concipimus de Deo est superior sive posterior quam haec essentia; igitur per hanc essentiam, cui primo convenit esse, potest demonstrari esse de omni conceptu quem nos de Deo concipimus...» (*Opera Omnia*, vol. XVI, pp. 117-118, n. 22).

²⁹³ «Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut *homo est animal*: nam *animal* est de ratione hominis» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, pars I, q. 2, art. 1).

²⁹⁴ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. 1, ff. 36b – 37a (*infra*, *Appendice 2*, t. II, pp. 57-58).

Gamaches passa, quindi, ad esaminare il secondo membro della distinzione fornita all'inizio, soffermandosi sulla definizione di ciò che è noto per sé in rapporto a noi uomini *in via: notum per se nobis viatoribus* è ciò cui diamo immediatamente il nostro assenso per mezzo della naturale conoscenza dei termini, senza ricorrere ad alcun discorso o ragionamento. Donde la definizione di proposizione per sé nota per noi: questa è una proposizione alla quale assentiamo immediatamente e per se stessa, e non in forza di un'altra proposizione; se, infatti, ad essa accordassimo il nostro assenso in forza di un'altra proposizione, essa non sarebbe, di conseguenza, immediatamente *per se nota* per noi

allo stesso modo è detta per sé nota per noi la proposizione alla quale acconsentiamo immediatamente per se stessa, non per un'altra proposizione, infatti se <acconsentiamo> in virtù di un'altra <proposizione>, allora essa non è per noi immediatamente per sé nota²⁹⁵

Dopo aver esaminato i due tipi di *propositio per se nota*, per sé nota in se stessa e per sé nota *quoad nos*, Gamaches affronta la questione della validità stessa di tale distinzione, presentando, dapprima, l'opinione di coloro che hanno confutato tale validità, e, stabilendo poi la fondatezza di quella distinzione, rinvenendone il fondamento in più luoghi di Aristotele.

Tra coloro che non hanno riconosciuto validità alla suddetta distinzione, Gamaches ricorda Scoto²⁹⁶, Gregorio da Rimini²⁹⁷, Biel Gabriel e Ockham²⁹⁸, nel commento primo libro della *Sententiae*.

²⁹⁵ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I. q. 2, cap. 1, f. 36 (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 57).

²⁹⁶ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura I*, dist. 2, pars 1, qq. 1-2: «Illa igitur propositio est per se nota quae ex sola notitia terminorum habet evidentiam et non mendicantem ex evidentia aliorum conceptuum. Ex hoc patet quod frustra est vanae sunt huiusmodi distinctiones propositionis per se notae, quod quaedam est per se nota nobis, et quaedam per se nota naturae; et eorum quae sunt per se nota nobis, quaedam sunt per se nota sapientibus, et quaedam insipientibus; et similiter quaedam sunt per se nota primi ordinis, et quaedam secundi: quia non dicitur propositio per se nota quia est nota quicumque intellectui, sed quia termini nati sunt facere per se evidentem notitiam intellectui concipienti terminos per se notos; et ideo nulla est per se nota quae aliqui intellectui potest demonstrari» (*Opera Omnia*, vol. XVI, pp. 116, n. 20).

²⁹⁷ GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura I*, dist. 2, q. 1 (*Lectura super primum et secundum Sententiarum*, vol. I, pp. 281-301).

²⁹⁸ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Ordinatio I*, dist. 3, q. 4 (*Opera theologica*, vol. II, pp. 432-442).

Tuttavia, prosegue Gamaches, la suddetta distinzione è validissima e trova il suo fondamento nella dottrina aristotelica, quale è esposta nel I. I, capp. 1 e 2 degli *Analitici Posteriori*²⁹⁹ e nel I. 1, cap. 1 della *Fisica*³⁰⁰. In questi luoghi, spiega Gamaches, Aristotele prende in considerazione ciò che è più noto per sua natura e ciò che è noto per noi, sostenendo che ciò che è più noto in senso assoluto non coincide con ciò che è più noto per noi e che noi conosciamo per mezzo dei sensi e a partire dall'esperienza. Dalle parole di Aristotele Gamaches trae la conferma del fatto che esistono molte cose che, pur essendo per sé note in senso assoluto, non sono tuttavia per sé note per noi, a causa della conoscenza imperfetta che abbiamo di esse. Analogamente accade che il sole, che è in sé per natura massimamente visibile, non lo è, tuttavia, per l'occhio del pipistrello

nondimeno, tuttavia, <tale distinzione> è ottima ed ha il suo fondamento nella dottrina di Aristotele, I, *Posteriori*, capitoli 2 e 1, *Fisica*, capitolo 1, dove lo stesso riporta alcune cose più note per loro natura, mentre altre volte per noi, infatti parla di conoscenza naturale, e per mezzo della funzione dei sensi, o per mezzo dell'esperienza; quindi risulta che esistono molte cose che sono tali per se stesse in senso assoluto, ma che tuttavia non sono tali per sé nel nostro rispetto, cioè non appaiono <tali> immediatamente a noi, poiché sono conosciute in modo imperfetto da noi, e così il sole è in sé per natura massimamente visibile, ma tuttavia non lo è in sé per l'occhio del pipistrello³⁰¹

Ricordo qui che, al fine di esemplificare la distinzione tra ciò che è per sé noto per natura e ciò che è per sé noto per noi, lo stesso parallelismo tra piano intellegibile e piano dell'esperienza sensibile veniva usato anche da Du Val nel suo commento alla *Quaestio II*³⁰², pur con qualche differenza: Du Val, infatti, paragonava la natura massimamente visibile del sole alla natura massimamente intellegibile del concetto di Dio, e si serviva di questa equiparazione per mostrare che, come il sole massimamente visibile in sé non lo è tuttavia per l'occhio umano, così il concetto

²⁹⁹ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, 72b 9 – 73a 20.

³⁰⁰ ARISTOTELES, *Physica*, 184a 10 – 184b 14.

³⁰¹ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I. q. 2, cap. 1, f. 37a (*infra*, *Appendice 2*, t. II, p. 58).

³⁰² ANDREAS DU VAL, *In primam partem*, q. 2, art. 1, f. 20v: « Come il sole, in se stesso e per sua stessa natura, è massimamente visibile, ma non per noi, così le cose divine, per loro stessa natura, sono massimamente appetibili, ma non per noi e, ugualmente, Dio è massimamente intellegibile, ma non per noi » (*infra*, *Appendice 1*, t. II, p. 9).

di Dio, per sé noto per natura, non è tuttavia per sé noto per l'intelletto umano; Du Val, in altre parole, metteva in luce l'analogia tra due generi di imperfezione della natura umana, l'uno relativo all'intelletto, l'altro relativo all'organo della vista; in tal modo egli intendeva esemplificare la distinzione esistente tra ciò che è noto per sé per sua natura e ciò che è per sé noto per natura ma non *quoad nos*.

Qui Gamaches presenta un'equiparazione del tutto simile a quella usata da Du Val, pur non prendendo in considerazione il caso della vista nell'uomo: anche qui al fine di distinguere tra ciò che è per sé noto in senso assoluto e ciò che è per sé noto per natura ma non rispetto all'intelletto umano, egli riporta il caso del pipistrello che, a motivo di un'incapacità strutturale della sua vista, non vede il sole, che è in se stesso per natura massimamente visibile; allo stesso modo, infatti, ciò che è per sé noto in senso assoluto, può non essere per sé noto rispetto all'uomo, a causa della conoscenza imperfetta che l'uomo ha di esso.

3. CHE DIO ESISTE È PER SÉ NOTO PER SUA NATURA, MA NON PER NOI UOMINI *IN VIA*.

Richiamandosi esplicitamente alla tesi sostenuta da Tommaso nel corrispondente passo del primo articolo³⁰³, Gamaches fornisce la risposta alla questione se sia per sé noto che Dio esiste: che Dio esiste è certamente per sé noto per sua natura, tuttavia non è per sé noto per noi uomini *in via*:

Alla questione di cui sopra rispondiamo, insieme al Divino Tommaso, in questo luogo dell'articolo primo, che il fatto che Dio esiste è senz'altro per sé noto per sua natura, tuttavia non lo è per sé rispetto a noi uomini *in via*³⁰⁴.

³⁰³ «Dico ergo quod haec propositio, *Deus est, quantum in se est, per se nota est [...]*. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1).

³⁰⁴ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. I, f. 37a (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 58).

Il *doctor sorbonicus* passa, quindi, a dimostrare la consistenza di questa tesi, scindendo la dimostrazione in due momenti:

3.1) Dimostrazione della prima parte della risposta: che Dio esiste è per sé noto per natura.

3.2) Dimostrazione della seconda parte della risposta: che Dio esiste non è per sé noto per noi (attraverso l'esposizione di quattro argomentazioni).

3.1. Dimostrazione della prima parte della risposta: che Dio esiste è per sé noto per natura.

La prima parte della risposta alla questione è manifesta, infatti:

- Chiamiamo proposizione per sé nota in se stessa e in senso assoluto quella proposizione il cui attributo appartenga intrinsecamente alla ragione del soggetto.

Ora, è assolutamente chiaro che nella proposizione in questione, “Dio esiste”, le cose stanno proprio in questo modo: infatti, Dio è semplicissimo, è privo di ogni composizione, e in Dio non esiste niente all'infuori di Dio stesso.

Quindi, la proposizione “Dio esiste” è per sé nota secondo se stessa in senso assoluto

La prima parte è manifesta, infatti chiamiamo proposizione per sé nota in se stessa e in senso assoluto, quella proposizione nella quale l'attributo appartenga all'intrinseca ragione del soggetto; ora, nella suddetta proposizione, Dio esiste, è del tutto chiaro che le cose stanno in questo modo, dal momento che, cioè, Dio è semplicissimo, privo di ogni composizione, e, in Dio, non esiste nulla all'infuori di Dio stesso, e poiché l'essenza divina si identifica formalmente con l'essenza di tutte le cose, quindi, eccetera.³⁰⁵

Inoltre:

³⁰⁵ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologiae*, I, q. 2, cap. I, f. 37a (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 58).

- Tutti i filosofi ritengono che una proposizione per sé nota sia una proposizione immediata, tale cioè che non esista realmente alcuna causa per mezzo della quale il predicato convenga al soggetto.

Ora la proposizione considerata sopra è proprio di questo tipo: infatti, né Dio, né gli attributi divini hanno, nel modo più assoluto, una causa della loro esistenza.

Quindi la proposizione, “Dio esiste”, è una proposizione per sé nota.

Ancora, tutti i filosofi considerano una proposizione per sé nota quella proposizione che è immediata, in modo tale che non esista realmente alcuna causa per mezzo della quale il predicato convenga al soggetto; e tale è la proposizione di cui sopra, infatti né Dio, né gli attributi divini hanno, nel modo più assoluto, una causa della sua esistenza, quindi eccetera.³⁰⁶

Attraverso i due sillogismi di cui si serve, Gamaches dimostra la natura *per se nota simpliciter* della proposizione *Deus est*.

Nel primo sillogismo, dalla natura semplicissima e priva di composizione di Dio si deduce che il predicato della proposizione non è qualcosa di distinto dal suo soggetto, ma anzi appartiene intrinsecamente alla nozione di quello. Si soddisfa, in tal modo, la condizione necessaria perché una proposizione sia detta *per se nota simpliciter* ed esposta nella premessa maggiore.

Nel secondo sillogismo, l'argomentazione parte dalla definizione di una proposizione *per se nota simpliciter* quale proposizione immediata, ovvero tale che non si dia un medio attraverso il quale si dimostri l'appartenenza del predicato al soggetto. Nella minore, la mancanza di una causa reale dell'esistenza divina e dei suoi attributi, dimostra che la proposizione *Deus est* è una proposizione immediata, quindi *per se nota*.

3.2. Dimostrazione della seconda parte della risposta: che Dio esiste non è per sé noto per noi (esposizione di quattro argomentazioni).

³⁰⁶ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. I, f. 37a (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 58).

Gamaches passa, quindi, a dimostrare la seconda parte della risposta, esponendo, a tal fine, quattro argomenti:

Primo argomento. Una proposizione per sé nota per noi è quella i cui termini sono subito noti per mezzo dei sensi o a partire dall'esperienza naturale, in modo tale che non sia necessaria alcuna ulteriore esplicitazione, o un qualche ragionamento; proposizioni di questo tipo sono, ad esempio, "il tutto è maggiore della parte" o "l'uomo è razionale".

Ora, né Dio, né l'esistenza di Dio sono di tal genere; infatti essi non cadono sotto i sensi, o sotto l'esperienza naturale, ma hanno invece bisogno di una qualche riflessione.

Quindi, la proposizione "Dio esiste", non è una proposizione per sé nota per noi

infatti una proposizione per sé nota per noi è quella proposizione i cui termini sono conosciuti naturalmente e in modo immediato per mezzo dei sensi, o per mezzo dell'esperienza naturale, in modo tale che non ci sia bisogno di un'altra spiegazione, o di un ragionamento, qual è, ad esempio, <la proposizione> il tutto è maggiore della sua parte [...] Ora, né Dio, né l'esistenza di Dio sono di tal genere, infatti non cadono per sé stessi sotto i sensi, o sotto l'esperienza naturale priva di qualsiasi ragionamento, ma ha bisogno di una qualche riflessione, quindi, eccetera.³⁰⁷

Secondo argomento. Se l'esistenza di Dio fosse per sé nota per noi in questa vita, essa non potrebbe essere mai negata o messa in dubbio da alcun uomo che abbia quantomeno una conoscenza grammaticale dei termini, e che comprenda il loro significato in latino o in greco: infatti, l'intelletto umano non è libero di fronte ad una verità che gli appare in modo chiaro ed evidente

se infatti fosse evidente in sé e per noi uomini in vita che Dio esiste, ciò non potrebbe mai essere negato, o revocato in dubbio, da alcun uomo che avesse se non altro una conoscenza grammaticale dei vocaboli, e che comprendesse il loro significato in latino o in greco; l'intelletto,

³⁰⁷ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. I, f. 37a (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 58).

infatti, non è libero riguardo la verità che gli si presenta chiaramente e in maniera evidente.³⁰⁸

Ora, questo è senz'altro falso, dal momento che numerosi uomini hanno negato che Dio esiste, come Diagora nel Libro I del *De natura deorum* di Cicerone³⁰⁹; anche S. Agostino nel *Contra Litteras Petilianas*, Libro 3, cap. 21³¹⁰, ricorda di lui definendolo ateo; lo negava, ancora, Teodoro secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, Libro 2, Protagora, sempre secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, cap. 9; allo stesso modo lo negava anche Luciano³¹¹, citato da Suidas³¹², il quale riferisce inoltre dell'isola di Melo, devastata dagli ateniesi a causa dell'ateismo.

La possibilità di una negazione dell'esistenza di Dio, continua Gamaches, ci è fornita poi della testimonianza della Sacra Scrittura: nel Salmo 13, infatti, si legge: «Dice l'insipiente in cuor suo, Dio non esiste».³¹³

Quindi, l'esistenza di Dio non per sé nota per noi in questa vita.

³⁰⁸ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. I, f. 37a (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 58).

³⁰⁹ CICERO, *De natura Deorum academica*, I, 2: «...Velut in hac quaestione plerique (quod maxime veri simile est et quo omnes duce natura venimus) deos esse dixerunt, dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaeus putaverunt»; I, 63: «Quid, Diagoras, ἀθεός qui dictus est, posteaque Theodorus nonne aperte deorum naturam sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras, cuius a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximum, cum in principio libri sic posuisset, 'De divinis, neque ut sint neque ut non sint, habeo dicere', Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti;...»; I, 117: «Quid est autem quod deos veneremur propter admirationem eius naturae in qua egregium nihil videmus?. "Nam superstitione, quod gloriari soletis, facile est liberari cum sustuleris omnem vim deorum; nisi forte Diagoram aut Theodorum qui omnino deos esse nagabant censes superstitiosos esse potuisse; ergo ne Protagoram quidem, cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse. Horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem quae deorum cultu pio continetur».

³¹⁰ AUGUSTINUS, *Contra litteras Petilianas Donatistae*, lib. 3, cap. 21: «...Quid hic facit atheus Diagoras, qui esse Deum negavit, ut de illo videatur praedixisse propheta, *Dixit stultus in corde suo, Non est Deus, (Psalm. XIII, 1)?...*» (PL XLIII 360).

³¹¹ Luciano di Samosata (120-180 d. C.) retore e filosofo ellenico.

³¹² «Lucianus Samosatensis, cognomento blasphemus, sive dysphemus, id est maledicus atque inauspicatus, ac potius impius, quod in suis Dialogis divina oracula per ridiculis inducit. Fertur sub Traiano Caesare, et ante eum fuisse. Initio concionator Antiochiae fuit: quo res cum ei male cessisset, se ad scribendum contulit, scriptitque; infinita. Interiisse fertur a canibus cum rabie suam contra veritatem exercuisset. Nam in Peregrini vita perstringit Christianismum, et ipsi Christo maledicit, homo consceleratus. Itaque; furoris sui et in hac vita iustas poenas dedit, et in futura aeterni ignis cum Satana haereditatem cernet» (SUIDAS, *Historica, caeteraque omnia quae ulla ex parte ad cognitum rerum spectant*, 542).

³¹³ «Dixit stultus in corde suo non est Deus» (Ps, 13, 1).

Terzo argomento. Risulta che eminenti filosofi pagani abbiano conseguito la conoscenza di Dio a seguito di un certo studio e con fatica.

Tale conoscenza di Dio, quindi, non è una conoscenza per sé nota per noi.

Questa terza argomentazione trova un ulteriore sviluppo nel riferimento di Gamaches³¹⁴ a quanto viene detto nella *Lettera ai Romani*, cap. 1³¹⁵: in quel passo, infatti, San Paolo definiva inexcusabili non tutti i pagani, bensì i filosofi che negarono l'esistenza di Dio.

Quarto argomento. L'esperienza insegna che solitamente gli atei si lasciano condurre alla conoscenza di Dio solo attraverso una lunga discussione e in forza di vari argomenti, alcuni dei quali sono persino indubitabili.

Ora, se l'esistenza divina fosse manifesta per sé in rapporto a noi uomini *in via*, tanti argomenti non sarebbero in nulla necessari.

Quindi che Dio esiste non è per sé noto per noi.

Fin qui il commento di Gamaches presenta una sostanziale fedeltà al testo tomista: infatti, come fa l'Aquinate nel *corpus* del primo articolo della *quaestio II*, Gamaches si preoccupa, in prima istanza, di definire cosa si intenda per *propositio per se nota*, chiarendo che essa può esser detta in un duplice modo: *propositio per se nota simpliciter* e *propositio per se nota nobis*.

Una volta chiarito questo punto, Gamaches passa, quindi, a considerare, in particolare, la *propositio Deus est*, rispondendo alla questione se essa sia per sé nota: tale *propositio* è per sé nota *simpliciter*, ma non per noi.

Un elemento di novità rispetto al testo tomista è rappresentato dalla premessa, in apertura di questo commento, nella quale Gamaches fa presente la legittimità e il vantaggio della presente questione a fronte del problema dell'ateismo: l'argomento dell'ateo ritornerà frequentemente nel corso di questo commento, laddove invece, come dicevo sopra, esso è quasi del tutto assente nel testo di Tommaso.

³¹⁴ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, q. 2, cap. 1, f. 37b: «[a margine] ... Divus etiam Paulus ad Romanos I. non dicit omnes Paganos, sed Philosophos inexcusabiles» (*infra*, *Appendice 2*, t. II, p. 58).

³¹⁵ «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtutis et divinitas, ita ut sint inexcusabiles» (*Rm*, 1,20).

4. ESPOSIZIONE DI QUATTRO OBIEZIONI SEGUITE DALLE RELATIVE *SOLUTIONES*.

Alla dimostrazione della tesi di cui sopra - la proposizione *Deus est, è per se nota simpliciter* ma non *per se nota nobis* - Gamaches fa seguire un'articolata discussione intorno alla stessa tesi. Tale discussione si declina secondo quattro *obiectiones* e le relative *solutiones*:

Prima obiezione. Molti obiettano che essere per sé noto in senso assoluto ed essere per sé noto per noi sembrano essere la stessa cosa³¹⁶. Infatti, è detta proposizione per sé nota in senso assoluto una proposizione la cui verità sia immediatamente evidente non appena ne siano stati conosciuti i termini, sia per sé, sia in rapporto a noi.

Ora, non esiste alcuna proposizione che non sia di questo tipo.

Quindi essere per sé noto in senso assoluto ed essere per sé noto per noi sono la stessa cosa.

Risposta all'obiezione. Si risponde che la maggiore è falsa; infatti, una proposizione non è detta per sé nota in quanto è conosciuta in modo evidente a partire dalla conoscenza dei suoi termini; è, infatti, necessario che anche i suoi stessi termini siano da noi conosciuti in modo naturale e senza fatica, come può accadere per mezzo dei sensi o dell'esperienza.

Ora, però, risulta che esistano molte cose per sé note per loro natura, che tuttavia non si rivelano in questo modo attraverso i sensi né senza fatica.

Quindi essere *per se notum simpliciter* ed essere *per se notum nobis* non sono la stessa cosa.

Accanto a questa obiezione Gamaches ne presenta altre che condividono con la precedente il presupposto fondamentale: appunto quello di una indistinzione tra una proposizione per sé nota per natura ed una proposizione per sé nota per noi.

³¹⁶ La tesi per cui non esiste una distinzione tra una *propositio per se nota* ma non *quad nos* da un lato e una *propositio per se nota et quoad nos simul* dall'altra era stata esposta anche da Du Val nel suo commento alla *Quaestio II* ed era stata attribuita a Scoto e ad Ockham, vedi *supra*, p. 60 e note n. 192 e 193.

Altre obiezioni, dice infatti il *doctor sorbonicus*, giungono alla conclusione che esistono molte proposizioni note per sé in se stesse, che sono anche note per sé per noi, come appare chiaro negli esempi considerati in precedenza, e nel caso di principi simili, e come, in genere, nei principi della matematica, quali due più due fa quattro, se ad uguali sottrai uguale, ciò che resta è uguale.

Gamaches fa osservare che, tuttavia, tali obiezioni non possono concludere ciò rispetto a tutte le proposizioni: infatti ne esistono molte che sono per loro natura di questo genere, ma che non lo sono rispetto a noi, e richiedono piuttosto una qualche riflessione o ragionamento.

Si rinvencono, però, alcune proposizioni che sono *per se notae nobis* per gli uomini dotti, ma non per gli uomini incolti. A questa obiezione Gamaches risponde precisando che sono qui in questione solo quelle proposizioni che sono per sé note per noi in senso assoluto, quindi per tutti gli uomini, e non solo per alcuni. Infatti sono qui trattate quelle proposizioni che non solo sono note per noi, ma che sono, più precisamente, *per sé* note per noi, ossia, note non solo per alcuni, ma per tutti gli uomini, dotti e non dotti.

Gamaches prende allora in esame un'ulteriore obiezione: ci si potrebbe chiedere, infatti, se la proposizione “una pietra non è un albero” è una proposizione per sé nota per tutti gli uomini. A questo interrogativo molti rispondono negativamente: essa infatti può essere conosciuta e dimostrata attraverso le definizioni proprie dei termini; ne segue che il predicato non appartiene all'intima ragione del soggetto e che, quindi, una tale proposizione non è una proposizione per sé nota per noi, e quindi non lo è per tutti gli uomini.

Tuttavia, afferma Gamaches, sembra più attendibile la tesi per cui quella proposizione sia per sé nota per tutti, e questo per più ragioni:

- perché essa è del tutto evidente a partire dai sensi e dall'esperienza;
- perché sebbene possa essere dimostrata attraverso la definizione dei termini, tuttavia niente ha bisogno di una tale dimostrazione nell'evidenza assoluta.

Quindi quella proposizione è per sé nota per tutti gli uomini.

Seconda obiezione. Molti obiettano che l'esistenza di Dio è per sé nota per noi, e senza alcun ragionamento; Gamaches porta a sostegno di questa tesi quanto è testimoniato da alcuni passi della Sacra Scrittura: la *Lettera Ai Romani* in cui è detto: «Poiché ciò che è noto di Dio è manifesto in loro»³¹⁷ e il libro di *Giobbe*³¹⁸. Alle testimonianze bibliche seguono quelle del divino Damasceno³¹⁹, il quale sostiene che la conoscenza dell'esistenza di Dio è per natura insita nell'uomo e di Anselmo³²⁰, il quale ha affermato che Dio non può essere negato, se non da colui che ignora il vocabolo stesso "Dio."

Risposta all'obiezione. La natura evidente per noi dell'esistenza di Dio, della quale trattano quelle testimonianze, non si spiega alla luce del fatto che quell'esistenza sia per sé nota e anche per l'intelletto umano, e lo sia senza il ricorso ad alcuno studio o ad alcuna riflessione; ma piuttosto si spiega alla luce del fatto che l'uomo conosce l'esistenza di Dio, senza fatica, a partire dalla struttura del mondo e dal suo governo; o, ancora meglio, quella natura evidente dell'esistenza divina si spiega alla luce dell'educazione che tutti gli uomini ricevono sin dall'infanzia: l'esistenza di Dio è una dottrina, dice Gamaches, che tutti i neonati ricevono insieme con il nutrimento della nutrice, e che cresce insieme ad essi, di modo che, nel tempo, la consuetudine a quella conoscenza cessa di essere consuetudine per mutarsi in natura.

Terza obiezione. Ancora, si potrebbe obiettare che a Dio gli uomini ricorrono, senza indugio e spontaneamente, senza che nessuno li spinga a

³¹⁷ «Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis» (*Rm.*, 1,19).

³¹⁸ «Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul» (*Gb.*, 36,25).

³¹⁹ JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, I: «...Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat...» (PG XCIV 790); id. «Velut enim iam diximus, insitum nobis a natura est, ut Deum esse noscamus» (PG XCIV 794).

³²⁰ ANSELMUS, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* :«Ego vero dico: Si "quo maius cogitari non potest" non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione» (*Opera omnia*, vol. I, pp. 130); *ivi*: «Dixi itaque in argumentatione quam reprehendis quia cum insipiens audit proferri "quo maius cogitari non potest", intelligit, quod audit. Utique qui non intelligit si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obtrutum habet intellectum» (*Opera omnia*, vol. I, pp. 132).

farlo, quando sono afflitti dai loro affanni; essi si rivolgono a Dio, quindi, per un istinto naturale.

Risposta all'obiezione. A questa obiezione si risponde precisando che la ragione di un tale comportamento degli uomini non è da ricercare nel solo istinto naturale, ma anche nel fatto che essi sono abituati a ricorrere a Dio mediante il ragionamento o attraverso lo studio, oppure in forza dell'educazione ricevuta dai genitori e da una lunga consuetudine a questo atteggiamento.

Quarta obiezione. Quale ultima obiezione, Gamaches riporta la testimonianza di Cicerone, nel l. 1, cap. 1 delle *Tusculanae*, in cui l'autore afferma che la conoscenza di Dio non deriva dal colloquio degli uomini, né dalle usanze e dalle leggi umane; il *doctor sorbonicus* riporta inoltre quanto diceva Giuliano l'Apostata, citato da Cirillo, ossia che Dio non è qualcosa che possa essere insegnato, ma qualcosa che è appreso da sé.

Risposta all'obiezione. La risposta di Gamaches a questa obiezione si articola in due momenti:

In un primo momento il *Magister* prende in considerazione la testimonianza di Giuliano l'Apostata, riportata da san Cirillo, replicando che è sufficiente che quello abbia ammesso il fatto che la conoscenza dell'esistenza di Dio è comune a tutti gli uomini e quasi insita in tutti per natura: infatti, continua Gamaches, proprio il riconoscimento di questa verità è ciò che si intende ottenere contro l'apostata e contro gli atei.

In un secondo momento Gamaches si sofferma sulle parole di Cicerone, affermando che non deve stupire il fatto che quello dichiari che la conoscenza di Dio non deriva dal colloquio o dal consenso degli uomini: infatti, spiega Gamaches, questo pagano non ha avuto la possibilità di conoscere le tesi né dei teologi, né dei filosofi cristiani, come Tommaso, Scoto ed altri, secondo i quali l'esistenza di Dio, certamente per sé nota in se stessa, non lo è, tuttavia, per noi, che dobbiamo necessariamente ricorrere ad un qualche ragionamento o che conosciamo l'esistenza divina a partire da una dottrina esterna, o a partire dall'istruzione.

Una chiara conferma di questa verità è rintracciata da Gamaches nel caso stesso degli atei o nel caso di qualcuno che fosse cresciuto da solo in un luogo sperduto: in entrambi i casi, infatti, se l'esistenza di Dio fosse per sé nota per noi, quegli uomini non esiterebbero ad ammetterla e a riconoscerla.

Si noti qui il riferimento di Gamaches alla figura dell'ateo; in questo passo l'esistenza di colui che nega che Dio esiste costituisce un argomento di cui il *magister* si avvale allo scopo di corroborare la tesi di cui egli intende dimostrare la verità, cioè la natura per sé nota in senso assoluto ma non *quoad nos* dell'esistenza di Dio.

Un'altra giustificazione dell'affermazione ciceroniana è rintracciata dal Gamaches in una certa esagerazione conseguente al parlare oratorio dell'autore. O ancora, dice Gamaches, le parole dell'oratore devono intendersi nel senso che la conoscenza di Dio non deriverebbe solo dal colloquio e dal consenso degli uomini, ovvero da una esortazione altrui o per autorità, ma anche, nello stesso tempo, dal lume naturale e per istinto. Come anche dal fatto che ciascuno giudica da sé con facilità che le cose stanno così; ma soprattutto a causa del fatto che tutti ricevettero quella istruzione ed educazione sin dalla infanzia dai genitori.

II. 2. QUAESTIO II, CAPUT 2: *An et quibus argumentis probetur Deum esse*

In questo secondo capitolo Gamaches tratta gli argomenti che Tommaso affronta nel secondo e nel terzo articolo della *Quaestio II* della *Summa*: Gamaches si chiede se sia dimostrabile che Dio esiste, lasciando emergere, attraverso l'esposizione di diverse posizioni e delle relative *obiectioes* e *solutiones*, la distinzione tra una dimostrazione *a priori* e una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza divina; il *Magister* espone, inoltre, cinque dimostrazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio possibili all'uomo. Come mostrerò nel corso del presente capitolo, le cinque argomentazioni esposte da Gamaches non costituiscono un commento alle cinque

dimostrazioni *a posteriori* fornite da Tommaso: esse rappresentano, piuttosto, cinque argomenti mediante i quali Gamaches dimostra l'esistenza di Dio e che, solo in parte e sotto alcuni aspetti, sono riconducibili al testo tomista.

Ecco lo schema secondo il quale si sviluppa il commento di Gamaches:

- 1) Premessa circa la natura degli argomenti presi in esame.
- 2) Esposizione di alcune opinioni secondo cui non è possibile conseguire vere dimostrazioni dell'esistenza di Dio.
- 3) Esposizione della tesi, condivisa da numerosi teologi, secondo la quale l'esistenza di Dio può essere provata per mezzo di vere dimostrazioni; analisi dell'opinione di Scoto circa la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza divina per i beati; esposizione della critica di questa opinione da parte di più teologi.
- 4) Conferma della possibilità di una dimostrazione vera dell'esistenza di Dio attraverso il ricorso a fonti di diversa natura:
 - a. Sacre Scritture;
 - b. Padri della Chiesa;
 - c. testimonianze degli stessi pagani.
- 5) Presentazione di un'obiezione: non sembra che possa essere dimostrato che Dio esista in atto; risposta all'obiezione.
- 6) Esposizione di cinque dimostrazioni:
 - 6.1. Prima dimostrazione (esposizione della prova; esposizione di quattro obiezioni e relative soluzioni).
 - 6.2. Seconda dimostrazione (esposizione della prova; esposizione di un'obiezione e della sua soluzione).
 - 6.3. Terza dimostrazione (esposizione della prova).
 - 6.4. Quarta dimostrazione (esposizione della prova; esposizione di un'obiezione e della sua soluzione).
 - 6.5. Quinta dimostrazione (esposizione della prova).

1. PREMESSA

Natura degli argomenti oggetto della presente indagine

In questa seconda parte del suo commento, Gamaches si interroga circa la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio e si chiede quali siano gli argomenti di cui tale dimostrazione si avvarrebbe. La presente indagine è preceduta da una premessa nella quale Gamaches chiarisce la natura dei suddetti argomenti.

In prima istanza il *Magister* esclude il ricorso agli argomenti desunti dall'autorità della Sacra Scrittura, o della Chiesa, o dei Santi Padri, adducendo una duplice giustificazione di questa esclusione:

- 1) tali argomenti sono innumerevoli, nonché tali che ad essi si possa accedere liberamente.
- 2) essi non sono di alcun giovamento nella lotta contro gli atei, i quali non tengono in nessun conto né Dio, né le sacre Scritture, né la Chiesa.

Successivamente Gamaches dichiara che saranno oggetto della seguente indagine gli argomenti di ragione, quelli tratti dall'esperienza naturale e dalle cose corporee, che cadono sotto i sensi.

2. L'ESISTENZA DI DIO NON PUÒ ESSERE PROVATA CON DIMOSTRAZIONI VERE

L'indagine intorno agli argomenti sopra illustrati appare ulteriormente interessante e importante alla luce del fatto che, come rileva Gamaches, alcuni autori hanno negato l'esistenza di argomentazioni del tutto evidenti per mezzo delle quali si dimostri l'esistenza in atto di Dio. Di questi autori, afferma Gamaches, riferisce il beato Tommaso, nel lib. I, cap. 12 della *Summa contra Gentiles*³²¹. Ma l'autore che Gamaches richiama, ad esemplificazione della tesi in questione, è Pierre

³²¹ «Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum» (THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 12).

d'Ailly, il quale nel commento al primo libro delle *Sentenze*, q. 3, a. 2³²², se anche concede che ottime argomentazioni possano essere addotte per provare l'esistenza di Dio, nega, ciò nonostante, che esse siano vere ed evidenti dimostrazioni.

Il cardinale d'Ailly sostiene la stessa opinione, in I *Sententiarum*, questione 3, articolo 2, laddove pur concedendo che ottime argomentazioni possano essere addotte per provare questa verità, pur tuttavia nega che esse siano vere ed evidenti dimostrazioni³²³.

A questa opinione Gamaches accosta quella che si vuol attribuire ad Egidio Romano (si noti la prudenza rispetto ad un autore di orientamento tomista quale appunto Egidio): certamente che Dio esiste può risultare evidente a noi *viatores*, mediante una esplicitazione ed un approfondimento del significato del termine 'Dio'; tuttavia, quella conoscenza non può essere conseguita per mezzo di una vera dimostrazione; in caso contrario, sostiene Egidio Romano, poiché l'essere di Dio coincide con lo stesso Dio, se fosse possibile dimostrare l'esistenza di Dio, sarebbero la stessa cosa ciò è che dimostrato, ciò rispetto a cui si dimostra, e ciò per mezzo di cui si dimostra³²⁴.

Gamaches qualifica falsa l'opinione di Egidio Romano e procede alla sua confutazione: pur concedendo che Dio e l'essere di Dio siano, realmente, la stessa cosa, ciò nondimeno, nel modo di concepire proprio dell'uomo *in via*, essi

³²² Petrus DE AILLIACO, *Quaestiones super libros sententiarum*, 1, q. 3, a. 2: « Sed videndum est utrum sit nobis evidenter notum seu demonstrabile. Et de hoc sit secunda conclusio quod licet ista propositio Deus est non sit nobis evidens aut evidenter demonstrabilis ipsa tamen est naturaliter probabilis » (s.p.).

³²³ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. II f. 38 (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 59).

³²⁴ «...in via possumus hoc scire quod nullus cogitat deum: nisi cogitet ipsum esse. Nam in ceteris aliis a primo esse est praeter rationem quidditatis: et io possunt intelligi: ab secundum eo quod intelligant esse. Solus autem primus hm quidditatem indistantem ab esse: solus ipse non poterit cogitari non esse: et quod est esse per se notum quia non potest cogitari non esse: opus non ergo dicere deum esse: esse aliquod modo per se notum : etiam quoad nos.» (AEGIDIUS ROMANUS, *In primum librum sententiarum*, dist. 3, q. 2, f. XII; *ivi*: « Et ideo notandum est quod demonstrare deum esse: non est demonstrare esse divinus de deo: quia tunc idem esset quod demonstratur: et de quo demonstratur et substantie esset demonstratio. sed demonstrare deum esse: est declarare quod est: quod important per hoc nomen deus: quod per ex omnibus demonstrationibus: que hoc probant: ex eo enim quod declaratur est quod per hoc nomen deus important id quod penitus est immobile: id quod penitus est perfectus: id quod maius cogitari non potest et caetera huius: quia tale non potest non esse: statim intellectus consentit deum esse. Isti autem modo demonstrationis non repugnat...» (*ivi*: dist. 3, q. 2, a. 3, f. XII).

differiscono l'uno dall'altro e sono appresi come se fossero due cose distinte; questo è sufficiente affinché l'uno possa essere dedotto dall'altro, e affinché possa persino essere dimostrato *a posteriori* dall'uomo *in via* mediante un vero ragionamento e per mezzo di vari concetti inadeguati. Tuttavia Gamaches precisa che quella dimostrazione non procede attraverso un medio realmente distinto dallo stesso Dio, come accade invece per una dimostrazione *a posteriori* che si avvale come medio delle cose sensibili esterne, che sono per noi più evidenti.

A questo punto, il *Magister* risponde ad un'obiezione che resta implicita nel testo: quello che si otterrebbe non sarebbe solo una *explicatio* del nome di Dio, ma una vera argomentazione ed una prova dell'esistenza divina, di modo che, cioè, l'intelletto dia l'assenso alla conclusione in forza delle premesse, e di modo che le premesse concorrano efficacemente a quel consenso.

Confutata, in tal modo l'opinione attribuita ad Egidio Romano, Gamaches passa ad esaminare la tesi contraria a quella fin qui presa in esame, ovvero la tesi per cui è possibile conseguire *in via* una dimostrazione vera dell'esistenza di Dio.

3. L'ESISTENZA DI DIO PUÒ ESSERE PROVATA CON DIMOSTRAZIONI VERE (Analisi dell'opinione di Scoto; esposizione della critica di questa opinione da parte di più teologi).

Gamaches espone qui l'opinione largamente condivisa tra i teologi, secondo cui l'esistenza di Dio può essere dimostrata evidentemente per mezzo di una vera e chiara dimostrazione.

Il *Magister* riporta più fonti a testimonianza di questa posizione: in primo luogo San Tommaso, il quale, nel lib. I, cap. 12 della *Summa contra Gentiles*³²⁵ definisce

³²⁵ «Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in IV *Metaphysicae*. Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiam apostolica veritate asserente, Rom., 1-20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*» (THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 12).

erronea l'opinione contraria, e che, nella presente q. 2 della prima parte della *Summa theologiae*, mostra la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio³²⁶, e presenta cinque dimostrazioni di quella esistenza³²⁷.

Seguono numerose altre fonti: Alberto Magno³²⁸, Riccardo di San Vittore, Scoto, Marsilio di Inghen³²⁹, Caietano³³⁰, Bannez³³¹, Molina³³², Suarez.

³²⁶ «...Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2 a. 2).

³²⁷ *Ivi.* art. 3.

³²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, «Si vero dicitur theologia, quia revelata est a deo, iterum per hanc differentiam a nulla separatur philosophica scientia. ROM. 1 (19): “Quod notum est dei, manifestum est illis,” philosophis scilicet; “deus enim illis manifestavit”. Ergo quidquid sciunt philosophi de deo, manifestante dei et revelante didicerunt. [...] Ad tertium dicendum, quod duo modi sunt revelationis. Unus modus est per lumen connaturale nobis. Et hoc modo revelatum est philosophis. Hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine dei, ut dicit Augustinus in libro de magistro, et hoc optime probatum est in libro de causis. Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia. Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis» (*Opera omnia*, vol. XXXIV, l.1, pars I, pp. 14-15).

³²⁹ MARSILIUS DE INGHEN, *Super primum 1-7*, q. 2 e q. 3 (*Quaestiones super quattuor libros sententiarum*, vol. 1, pp. 61-135 e pp. 136-171).

³³⁰ Thomas DE VIO (Cajetanus), *In Summam Theologiae*, q. 2, art. 2, n. 1: «In corpore duo. Primo, distinguit demonstrationem in *quia* et *propter quid*, etc. Secundo, respondet quaesito affirmative unica conclusione: Deum esse est demonstrabile *a posteriori*, seu per effectum. Probatur. Effectus dependet a propria causa: ergo, posito effectum, necesse est causam praeesistere: ergo ex quolibet effectum, dummodo sit nobis notior, potest demonstrari propriam causam eius esse. Ergo Deum esse est demonstrabile per effectum notiores nobis. Omnia clara sunt, supponendo quod Deus habet aliquos nobis notiores effectum: quod inferius patebit» (in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia*, ed. Leonina, vol. IV, p. 30).

³³¹ Dominicus BAÑES, *Scholastica commentaria*, I, q. 2, a. 2, pp. 115-119

³³² «Quaestio proposita, quae a Theologis disputatur in I dist. 2 e 3, satis discussa a nobis est I, Posteriorum cap. 3, q. I ubi conciliantes D. Thomas cum Scoto diximus, rem quidem significatam hac propositione, *Deus est*, si spectetur secundum se, et non ut his, vel illis terminis significatur, aut ut his, vel illis conceptibus apprehenditur, esse quidem secundum se per se notam, id est, ex suis tantum extremis cognosci posse eam esse veram, quo pacto res ipsa cognoscitur a beatis, qui divinam essentiam manifeste intuentur. At vero nobis, qui in hac vita apprehendimus extrema confuse, nec penetramus naturam Dei, aut de illa proprium formam conceptum, nisi per negationem imperfectionis, aut per respectum ad res creatas, qua ratione concipimus illam, ens infinitum, aut principium omnium rerum, vel aliquid simile, non esse per se notam, sed solum a posteriori, per discursum ex rebus creatis perfectum, posse cognosci.» (Luis MOLINA DE, *Commentaria in primam divi Thomae partem*, q. 2, a. 1, pp. 38-39); *ivi*: «...Secunda conclusio. A posteriori, sive ex effectibus qui a solo Deo possunt produci, demonstrari potest Deum esse. Haec communis est, non solum scholasticorum fere omnium, sed et sanctorum Patrum, Hieronymi, Ambrosii, Anselmi, Badae, Athanasii (si is est eius operis autor) Chrysostomi, Oecumenii, Euthymii, et caeterorum expositorum in illum locum Pauli ad Romanos capite primo, quod notum est Dei manifestum est in illis et c. [...] Ex his patet, non solum temerarium, sed in fide minime tutum esse, ne amplius dicam, negare secundam conclusionem propositam: quae tamen negavit Petrus de Alliaco, et quidam alii, quos suppresso nomine refert Divuus Thomas prima contra gentes capite 12.» (p. 41).

Ad esse Gamaches aggiunge quella di Scoto, secondo la quale per l'uomo *in via* è possibile una dimostrazione *a posteriori*, laddove una dimostrazione *a priori* è possibile per i beati.

**4. CHE L'ESISTENZA DI DIO POSSA ESSERE PROVATA A MEZZO DI VERE
DIMOSTRAZIONI È CONFERMATO DA FONTI DI DIVERSA NATURA
(Sacra Scrittura; Padri della Chiesa; gli stessi pagani)**

Gamaches fa notare, a questo punto, che non pochi hanno rifiutato la tesi scotista, adducendo come ragione il fatto che, nei beati, non può esistere alcuna argomentazione, né una dimostrazione, dal momento che la visione dei beati è un unico semplice sguardo, e non si serve della composizione, o della divisione degli estremi, né include più concetti, ma un unico concetto adeguato.

A questa posizione, Gamaches fa seguire quella, più largamente condivisa, che il *Magister* presenta come 'la via media', e secondo la quale, nei beati, non si dà una vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio, poiché si parla qui di conoscenza intuitiva; tuttavia l'esistenza di Dio può essere dimostrata dai beati a partire da una nozione, per così dire, astrattiva dell'essenza di Dio, più o meno nello stesso modo in cui noi uomini *in via* dimostriamo l'eternità di Dio a partire dalla sua immutabilità e poi, di nuovo, proviamo la sua immutabilità a partire dal suo essere assolutamente semplice e privo di composizione, e, in forza di questi concetti, sosteniamo di conseguire una dimostrazione vera e manifesta dell'attuale esistenza di Dio.

A conferma di questa opinione Gamaches riporta testimonianze di diverso tipo, in primo luogo alcuni passi delle Sacre Scritture:

- il passo della *Lettera ai Romani*, in cui è detto: «Ciò che è noto di Dio è manifesto ad essi»³³³, e ancora, nello stesso luogo, più avanti: «Le cose invisibili di Dio comprese mediante le cose che sono state fatte si rendono visibili»³³⁴; sulla

³³³ «Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis» (*Rm.*, 1,19).

³³⁴ «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur» (*Rm.*, 1,20).

base di quanto detto, quelli che san Paolo chiama inescusabili sono indicati da Gamaches come i filosofi, che non riconobbero la natura incorruttibile di Dio³³⁵;

- un passo del libro della *Sapienza*³³⁶, dove è detto che il Creatore può essere visto con chiara conoscenza dalla grandezza delle creature. Commentando questo passo, Gamaches mette in risalto il fatto che la conoscenza di Dio a partire dalle sue creature è una conoscenza analogica o per proporzione, cioè conseguita per comparazione tra Dio e le cose da Lui create.

Inoltre, relativamente ai due luoghi finora citati, si noti come Gamaches richiami l'attenzione sull'uso di due locuzioni in particolare: l'espressione "*si rendono visibili*" nella *Lettera ai Romani* e l'espressione "*essere visto*" nel libro della *Sapienza*: in entrambi i casi, trattando della conoscenza di Dio e delle sue perfezioni, si fa uso di termini che rimandano al senso della vista, quasi a voler paragonare la natura di quella conoscenza e di quelle perfezioni alla natura di realtà sensibili e, per questo, evidenti per noi.

- un passo del *Atti*³³⁷, in cui si legge che il creatore non ha lasciato se stesso privo di testimonianza;

- due passi del libro di *Giobbe*; nel primo, secondo l'ordine in cui essi sono citati da Gamaches, è detto che tutti gli uomini vedono Dio e la sua sublime opera che tutti i mortali ammirano da lontano³³⁸; nel secondo passo è detto che ogni essere mortale sa di esser stato fatto dal suo Creatore ed è testimonianza della sua esistenza³³⁹;

- un passo del Salmo 18³⁴⁰ in cui è detto che la gloria divina è testimoniata dai cieli;

- un passo del Salmo ³⁴¹ nel quale il cielo è paragonato alla pelle, quasi fosse, spiega Gamaches, simile ad una membrana o ad un libro in cui il creatore avesse

³³⁵ «...sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles» (*Rm.*, 1,20).

³³⁶ «A magnitudine enim speciei et creaturae, cognoscibiliter poterit creator horum videri» (*Sp.*, 13, 5).

³³⁷ « Non sine testimonio seipsum reliquit beneficiens nobis de coelo dans pluviam ...» (*At.*, 14,17).

³³⁸ «Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul» (*Gb.*, 36,25).

³³⁹ « Interroga iumenta, et docebunt te, volatilia coeli, et indicabunt tibi, loquere terrae, et respondebit tibi,...» (*Gb.*, 12,7-9).

³⁴⁰ «Coeli enarrant gloriam Dei» (*Sl.*, 18, 2).

³⁴¹ «Extendit coelum sicut pellem » (*Sl.*, 103, 2).

descritto se stesso, e attraverso il quale Egli si offrì allo sguardo dei mortali per essere visto.

Alle testimonianze bibliche Gamaches fa seguire quelle dei Padri della Chiesa e cita l'autorità di:

- Tertulliano, del quale ricorda un passo dell'*Apologeticus adversus Judaeos*³⁴²;
- Cipriano, che nel libro *De vanitate idolorum*³⁴³ e analogamente a Tertulliano nel luogo sopra citato, individua la colpa più grande nel fatto di non voler riconoscere ciò che è impossibile ignorare, quale è, appunto, l'esistenza di Dio;
- Attanasio, che nell'*Oratio contra idola*,³⁴⁴ afferma che la natura e l'ordine delle cose stesse dimostra la necessaria esistenza di un creatore;
- Gregorio Nazianzeno di cui si ricorda l'*Oratio* XXXIV;
- Giovanni Damasceno, che, riguardo il quale Gamaches richiama il già citato passo del lib. I del *De Fide Orthodoxa*³⁴⁵.

In seguito Gamaches ricorre all'autorità di Anselmo³⁴⁶, richiamando in causa il suo già citato testo³⁴⁷ che definisce talmente chiaro che sembra contenere una certa esagerazione.

³⁴² TERTULLIANUS, *Apologeticus adversus Judaeos*: «Quod vero immensus est, soli sibi notum est. Hoc est quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit. Ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum. Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt» (PL II 431-433).

³⁴³ CYPRIANUS, *Liber de idolorum vanitate*: «Atque haec est summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non possis.» (PL IV 598).

³⁴⁴ ATHANASIUS, *Oratio contra gentes*: «Quapropter cum non confusio sed ordo sit in universo: cum nihil in eo incondite et turbide, sed omnia concinne compositaeque et quam aptissime cohaereant, necesse est Dominum qui illa una congravit, constrinxit, et conciliavit, mente et cogitatione attingamus.....» (PG XXV 75).

³⁴⁵ JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, I: «...Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat...» (PG XCIV 790); id. «Velut enim iam diximus, insitum nobis a natura est, ut Deum esse noscamus» (PG XCIV 794).

³⁴⁶ ANSELMUS, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*: «Ego vero dico: Si “quo maius cogitari non potest” non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione» (*Opera omnia*, vol. I, pp. 130); *ivi*: «Dixi itaque in argumentatione quam reprehendis quia cum insipiens audit proferri “quo maius cogitari non potest”, intelligit, quod audit. Utique qui non intelligit si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obtrutum habet intellectum» (*Opera omnia*, vol. I, pp. 132).

³⁴⁷ Cfr. Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. II f. 37b (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 58).

D'altra parte, continua Gamaches tornando a soffermarsi sui due dei Padri citati in precedenza, una certa esagerazione è riscontrabile anche nelle suddette parole di Cipriano e Tertulliano: essi esagerano quando dicono che Dio non può essere ignorato se poi non riferiscono anche che non può essere ignorato da coloro che hanno ammesso una meditazione necessaria e assiduità; oppure, spiega Gamaches, quelle parole si spiegano se ricondotte alla comune educazione degli uomini: non c'è nessuno, infatti, che non sia stato istruito ed educato in tal modo dai genitori sin dai primi anni.

Infine Gamaches cita i commenti di alcuni Padri ai *Salmi* 13 e 52, secondo i quali: «L'insipiente dice in cuor suo Dio non esiste»; a proposito dello *stultus* i Padri osservano che l'empio pronuncia quelle parole in cuor suo e di nascosto, perché non osa esprimere tanta infamia, e prova vergogna nel negare ciò che è a tutti manifesto; i padri citati da Gamaches sono Agostino e Crisostomo nel loro commento al *Salmo* 13, e Ilario nel suo commento al *Salmo* 52.

L'ultima testimonianza presentata da Gamaches è quella che ci è fornita dagli stessi pagani, di cui egli cita:

- Cicerone, che nel *De divinatione* scrive che afferma l'esistenza di una qualche natura straordinaria ed eterna, che il genere umano deve ammettere e ammirare alla luce della bellezza del mondo e dell'ordine delle cose celesti; ancora nel lib. I del *De natura deorum*³⁴⁸, richiamando Epicuro, Cicerone dice che la stessa natura ha impresso nelle menti di tutti la nozione di Dio, e che non esiste popolo che non abbia una sorta di prenozione degli Dei, che Epicuro chiama prolessi.

Sempre Cicerone disse inoltre, nel lib. I del *De legibus*³⁴⁹, che non esiste un popolo talmente indomito, né insensibile che, se anche ignori quale Dio convenga avere, non sappia, tuttavia, di doverne avere uno.

³⁴⁸ CICERO, *De natura Deorum academica*, I, 43: «...Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest»; Id. *De Legibus*, I, 24: «...ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirpis appellari potest. Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non etiamsi ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat».

³⁴⁹ Id. *De Legibus*, I, 24: «...ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirpis appellari potest. Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat

Infine Gamaches conclude la serie di citazioni notando che ancora numerose testimonianze di tal genere sono ritracciabili in Platone, Seneca, e Plutarco, autori che il *Magister* si limita qui a citare³⁵⁰.

5. NON SEMBRA SI POSSA DIMOSTRARE CHE DIO ESISTE IN ATTO (Esposizione di questa obiezione; risposta all'obiezione)

Prima di esporre le cinque dimostrazioni a posteriori dell'esistenza di Dio, Gamaches prende in esame una possibile obiezione alla tesi della dimostrabilità dell'esistenza divina in atto: tale dimostrazione – si obietta – non si dà in quanto come dice Aristotele, lib. 1, *Posteriori*, cap. 1, in ogni dimostrazione la conoscenza dell'esistenza del soggetto deve essere presupposta.

Si risponde all'obiezione precisando che l'esistenza del soggetto deve essere presupposta nel caso di una dimostrazione a partire dalla causa, nella quale, cioè, si dimostra che un qualche attributo o un qualche proprietà appartiene al soggetto; ma non deve essere presupposta nel caso di una dimostrazione per mezzo degli effetti, della quale soltanto è qui questione: in essa, infatti, è sufficiente l'esistenza obiettiva ed intellettuale del soggetto.

6. ESPOSIZIONE DI CINQUE DIMOSTRAZIONI

6.1. Prima dimostrazione.

(Esposizione della prova; esposizione di quattro obiezioni e relative soluzioni).

notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non etiamsi ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat».

³⁵⁰ Cfr. Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. II f. 39 (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 60).

La prima dimostrazione è presentata da Gamaches come desunta dalla generazione fisica delle cose. Il punto di partenza di questa dimostrazione, afferma Gamaches, risulta evidente dall'esperienza quotidiana e non può essere negato da alcuno.

Il *Magister* sviluppa la sua argomentazione mediante un sillogismo a tre premesse al loro interno ulteriormente articolate sillogisticamente:

1) Premessa maggiore. Tutto ciò che è in senso assoluto prodotto, deve necessariamente essere prodotto da qualcos'altro, poiché niente può generarsi da sé fisicamente. In caso contrario, infatti, esso sarebbe precedente e successivo a se stesso, il che è chiaramente contraddittorio; inoltre, esso sarebbe in atto prima di esistere.

Formulata la premessa maggiore, Gamaches passa a dimostrarla.

Dimostrazione. Ciò che agisce dal punto di vista fisico deve necessariamente essere già in atto fisicamente prima di agire; inoltre l'atto secondo presuppone l'atto primo; ancora, non esiste nessuna operazione fisica di ciò che non esiste, e nessuna cosa dà qualcosa che non abbia già, né l'essere in atto può dare qualcosa senza possedere già l'essere.

Al contrario, è necessario che ciò che è prodotto fisicamente non sia ancora esistente in atto; altrimenti seguirebbe che la stessa cosa possa essere in molti in molti luoghi contemporaneamente; ma questo è evidentemente falso. Se anche ciò potesse verificarsi per miracolo, non potrebbe in ogni caso accadere in forza della sola natura.

Quindi, dice Gamaches, affinché la questione sia più chiara, procediamo a partire da ciò che è semplicemente prodotto; esso, in quanto tale, deve semplicemente non esistere: infatti, se già esistesse, non si tratterebbe più qui di una semplice produzione, ma di una produzione dopo qualcosa, e ciò non può essere altrimenti neanche in virtù di una perfezione divina, in quanto si ha un'opposizione tra gli stessi termini.

2) Premessa media. Gli enti prodotti richiedono un ente non prodotto.

Infatti essere prodotto da altro o compete a tutti gli enti, qualunque siano quelli che esistono nel mondo, oppure non compete a tutti gli enti; in quest'ultimo caso, esiste un ente improdotto e supremo (sottopremessa maggiore a sostegno della premessa media).

La prima affermazione non può essere sostenuta; quindi necessariamente si deve sostenere la seconda (sottopremessa minore a sostegno della premessa media).

Gamaches spiega che la sottopremessa maggiore a sostegno della premessa media è certa: infatti, prodotto e non prodotto sono due stati che si oppongono in modo immediato per la legge dei contraddittori. Quindi è necessario che uno dei due convenga ad uno solo di quelli, e che qualsiasi cosa o sia prodotta o sia non prodotta.

La sottopremessa minore è condivisa da tutti: infatti, se a tutte le cose, senza eccezione alcuna, l'esistenza compete in forza di un'altra causa o principio, si darebbe allora un progresso all'infinito nelle cause efficienti; infatti così come una cosa deriva da un'altra, allo stesso modo questa deriverà di nuovo da un'altra, e quest'ultima, ancora, da un'altra, senza fine. Ma tale progresso infinito ripugna in modo assoluto alla filosofia naturale, ed annulla ogni generazione.

Gamaches passa a dimostrare la precedente asserzione: nel caso di un tale progresso all'infinito, non si dà un primo ente a partire dal quale tutte le altre cose comincino ad esistere, né si dà un qualche inizio, ma piuttosto è necessario che prima di qualsiasi singola produzione, altre infinite ne siano sempre esistite, che non solo siano precedenti in natura, cioè ontologicamente, ma anche nel tempo. Dati tali presupposti, la presente generazione è annullata: infatti l'infinito non può essere percorso secondo la successione, né si potrebbe mai pervenire, attraverso le infinite generazioni precedenti, a quella attuale.

A conferma della consistenza della tesi ora esposta, secondo la quale non è possibile una generazione fisica delle cose *ab aeterno*, Gamaches si richiama alla posizione di Durando di San Porziano a suo avviso condivisibile da qualsiasi altro uomo dottissimo. Tuttavia alcuni sostengono che la produzione dall'eternità sia, invece, ammissibile, giacché essa non sarebbe infinita in senso proprio, ma solo relativamente (*secundum quid*).

Gamaches confuta questa tesi nel modo seguente:

Se si dà progresso all'infinito nelle cause efficienti, e non si ammette, dunque, alcuna causa indipendente ed esistente per se stessa, consegue che l'insieme degli enti del mondo e delle cause di tutte le cose dipendano totalmente, senza eccezione, da qualcos'altro. Ma questo è evidentemente assurdo. Se, infatti, tutte le cose fossero, in tal modo dipendenti, esse dipenderebbero da qualcos'altro, dal momento che niente può dipendere da se stesso; in tal caso, infatti, esso sarebbe precedente e posteriore rispetto a se stesso.

A questo punto si chiederà, relativamente a questo secondo ente, se anch'esso dipenda da qualcos'altro. Se la risposta è affermativa, l'argomento è confutato: infatti, se esso dipendesse da un altro ente, allora apparterebbe a quell'insieme di enti dipendenti di cui si diceva all'inizio, e di conseguenza resterebbe ancora da chiedersi da quale altro ente, in definitiva, quello dipendesse, e in questo modo, si perverrebbe di nuovo all'argomento visto in precedenza dell'insieme di tutti gli enti del mondo e di tutte le cause.

Quindi si deve dare necessariamente qualcosa di assolutamente primo e indipendente, per mezzo del quale esistono tutte le restanti cose, e che non dipenda da altro.

Premessa minore. Questo ente supremo chiamiamo Dio, ottimo e massimo.

Conclusione. Quindi che Dio esiste in atto risulta in modo evidente per mezzo della ragione naturale.

Così esposta questa dimostrazione, il *Magister*, prende in esame quattro obiezioni, e le relative soluzioni.

Prima obiezione. Non sembra sia necessario pervenire ad un ente supremo e del tutto indipendente da qualsiasi altro ente. Potrebbe darsi il caso, infatti, in cui gli enti naturali si generino da se stessi l'un l'altro, di modo che ciò che, nel momento attuale, genera qualcos'altro, possa essere, in seguito, a sua volta riprodotto da quello; è vero, infatti, che, se ciò che genera qualcos'altro, non può essere generato da quello quando e fintanto che lo genera, può tuttavia essere prodotto da quello stesso dopo averlo generato.

Risposta all'obiezione. La confutazione di Gamaches si svolge secondo quattro punti, in cui il *Magister* dimostra che, sostenendo la tesi dell'obiettore, si perviene ad aperte contraddizioni; infatti da quella tesi seguirebbe:

a) il progresso all'infinito nelle cause efficienti, e la necessità che le infinite produzioni si succedano nel tempo, fino a questa o quella singola produzione. In tal modo, si esclude l'esistenza di un ente primo dal quale abbia inizio la prima generazione.

b) che una stessa cosa è causa di se stessa, e concorre attivamente a produrre se stessa.

c) che si possa verificare il caso in cui una stessa cosa si riproduca naturalmente, donde seguirebbe che la resurrezione dell'uomo sia un evento naturale. Ma questo è evidentemente falso, in quanto la resurrezione è al di sopra di qualsiasi potenza e facoltà naturale e può accadere esclusivamente per miracolo; questa è, del resto, la ragione per cui i filosofi pagani hanno sempre deriso la resurrezione dei morti, affermando che non si dà un regresso da una privazione all'acquisizione di un abito.

d) il fatto che, se, ad esempio, un figlio potesse riprodurre, per via naturale, dopo qualche anno, suo padre morto, allora potrebbe anche riprodurlo come esistente in atto prima che quello sia morto. Infatti, se anche un ente è esistente in atto, nulla impedisce la naturale potenza e l'azione di un altro ente quando quello non oppone resistenza, o non crea impedimento attraverso un'azione contraria: quindi, il padre, pur esistente in atto, non sarebbe da impedimento alla naturale facoltà e all'azione del figlio di riproduzione di suo padre. Quindi, se un figlio avesse la naturale capacità di rigenerare suo padre, niente lo ostacolerebbe, sia che il padre sia vivo sia che sia morto; ma, ancor più facilmente accadrebbe che un padre potrebbe rigenerare lo stesso figlio, che esisterebbe allora in più luoghi contemporaneamente, e sarebbe qui giovane, lì vecchio, qui in salute, lì malato, qui che gioca, lì che dorme.

Le conseguenze ora illustrate, conclude Gamaches, sono evidentemente false: se anche ciò che è da esse prospettato potesse verificarsi per miracolo, non potrebbe, tuttavia, accadere in virtù delle sole forze della natura, sebbene, aggiunge il

Magister, alcuni eretici abbiano persino negato che esse possano accadere per potenza divina.

Gamaches porta quindi a conclusione la trattazione della prima obiezione, affermando che per risolvere ogni difficoltà è sufficiente l'argomento addotto in precedenza e costruito sulla confutazione della tesi della generazione circolare: se infatti si desse un circolo reciproco di generazioni, se, cioè, un ente che ne generasse un altro, potesse in seguito essere a sua volta generato da quello, otterremmo allora un naturale regresso dalla privazione all'acquisizione di un abito; inoltre, sempre in conseguenza della posizione di un circolo reciproco di generazioni, la resurrezione dei morti sarebbe naturale e questo sarebbe ridicolo.

Ridicola è quindi la tesi del circolo delle generazioni.

È necessario quindi che tutte le cose prodotte non dipendano reciprocamente l'una dall'altra, ma da un principio supremo.

Seconda obiezione. Il secondo *argumentum contra* preso in esame da Gamaches conserva uno stretto legame con la *solutio* della precedente obiezione. In esso, infatti, si obietta propriamente contro la tesi appena confutata, ossia quella della possibilità di un circolo reciproco delle generazioni. Tale argomentazione non sembra, infatti, inattaccabile, in quanto ad essa l'ateo potrebbe opporre la storia della Fenice, l'uccello che si sarebbe rigenerato naturalmente da sé.

Questo è, infatti, continua Gamaches, quanto hanno insegnato molti filosofi pagani e molti storiografi. A queste testimonianze, che Gamaches presenta genericamente senza esplicitare un riferimento preciso, segue la citazione di quelli che definisce *nostri Ecclesiae Doctores*; a tal proposito le fonti che confortano la presente obiezione sono quelle di Cirillo, di Ambrogio e di Clemente, e, specialmente, come precisa Gamaches, quella di Tertulliano, il quale, nel cap. 13 del suo *De resurrectione carnis*, definisce il caso della Fenice esempio perfetto e chiarissimo della futura resurrezione.

Quindi, sebbene l'ateo non ammetta l'autorità dei Padri della Chiesa, egli potrebbe, nondimeno, ricorrere a quell'esempio per opporlo ai nostri argomenti.

Risposta all'obiezione. La risposta di Gamaches all'obiezione è lunga e articolata, e in essa è possibile distinguere tre argomentazioni:

- la prima argomentazione fa leva sulla dubbia attendibilità della stessa storia della Fenice. Dice Gamaches , infatti, che molti negano tale storia sia vera, come fa, per esempio, Plinio; altri, continua Gamaches, pur riconoscendo vera l'esistenza di quel volatile, hanno sostenuto che non tutto ciò che se ne racconta corrisponda a verità. A questa tesi Gamaches riconduce le fonti di Scaligero e Cardano.

È interessante notare, in questo passo, la citazione da parte di Gamaches di autori moderni, quali Scaligero e Cardano : non è infatti frequente trovare la citazione di fonti moderne in autori scolastici. D'altra parte la presenza di citazioni più numerose e più varie distingue il commento di Gamaches preso qui in esame rispetto al commento di Du Val, oggetto del capitolo precedente: rispetto a Du Val Gamaches cita un maggior numero di fonti, ed esse sono di vario genere: testimonianza tratte dai testi sacri, dal mondo pagano, Padri e Dottori della Chiesa, filosofi antichi, medievali e scolastici, e, infine, filosofi contemporanei. Inoltre, tra gli autori citati, alcuni appartengono ad un contesto non immediatamente filosofico, come accade, per esempio, nel caso di Scaligero e di Cardano: quest'ultimo fu medico e matematico e Scaligero fu certamente un grande filosofo e scienziato del XVI secolo, ma fu soprattutto un naturalista ed un medico.

Nel suo commento, trattando della veridicità della storia della Fenice, Gamaches non precisa a quale scritto di Scaligero in particolare si stia riferendo; la sola notizia che è possibile dedurre dal testo è che, probabilmente, tale opera fu redatta con l'intento di confutare le tesi sostenute da Cardano: infatti Gamaches pone la questione nei termini di un'opposizione da parte di Scaligero nei confronti della posizione di Cardano³⁵¹ .

- Pur concedendo che la Fenice rinasca dalle sue stesse ceneri, si deve precisare, tuttavia, che essa non rinasce numericamente identica, ma solo specificamente identica; nessuno, infatti, ha mai sostenuto il contrario: lo stesso Tertulliano, continua Gamaches, che espone in modo chiarissimo questo argomento, riconosce che quell'uccello è specificamente identico, ma non numericamente identico: esso, infatti, rinasce dalle sue stesse ceneri, quando ormai non esiste più. Dice infatti Gamaches,

³⁵¹ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. 2, f. 40b : «Rectius alii esse Phoenicem, sed non omnia vera quae de eo feruntur, et quaedam esse fabulosa, ut recte ait Scaliget contra Cardanum» (*infra*, *Appendice 2*, t. II, p. 61).

Vedi, *aliud idem*: se infatti è un altro, non è allora lo stesso nel numero, ma solo nell'unità specifica.³⁵²

Come si può notare, Gamaches richiama l'attenzione sull'espressione *aliud idem* usata da Tertulliano: rigenerandosi dalle sue ceneri, la fenice è di nuovo se stessa, di nuovo un medesimo altro, non numericamente identica, ma solo specificamente identica.

Inoltre, nell'interpretazione della fonte tertulliana, continua Gamaches, si deve tener conto del fatto che l'autore cristiano parla da oratore, quindi cedendo a volte all'esagerazione.

Ancora, nello stesso capitolo, Tertulliano definisce la rigenerazione della Fenice una parabola. Ora è universalmente noto che le parabole non sono del tutto cogenti e che nessuna similitudine è perfetta.

Ancora, continua Gamaches, può prestare il fianco ad un'obiezione il fatto che Tertulliano denomini il caso di quel volatile esempio evidentissimo di resurrezione: tale denominazione, infatti non deve intendersi in senso assoluto, bensì in senso comparativo: esso è, cioè, il più evidente rispetto ad ogni altro esempio per il fatto che non esiste una similitudine più chiara e più apprezzabile. Essa però resta pur sempre solo una similitudine, e come tale è un'argomentazione imperfetta. Ora, il caso della Fenice è definito esempio evidentissimo in quanto si dice che quel volatile rinasce subito da se stesso, dopo pochi giorni, senza padre né madre, dopo essere stato ridotto in cenere; e ancora perché è un uccello rarissimo sulla terra.

Ad ulteriore conferma della *solutio* così fornita, il *doctor sorbonicus* si sofferma ancora su Tertulliano, il quale, nello stesso libro sopra citato, nel capitolo 12, per spiegare il mistero della precedente resurrezione, adduce l'esempio dei giorni che muoiono nella notte, la cui luce, che muore e rinasce ogni volta, è sempre la stessa ed unica nella specie ma non nel numero.

³⁵² Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. 2, f. 40b (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 61).

Terza obiezione. Con questo argomento, Gamaches torna su un aspetto affrontato nella premessa media della prima dimostrazione esposta: l'impossibilità che qualcosa sia nello stesso tempo prodotto e non prodotto.

Sembra falso, dice Gamaches, che prodotto e non prodotto si oppongano come contraddittori, e che, quindi, qualsiasi cosa o è prodotta o è non prodotta. Infatti, molti filosofi cristiani sostengono che le essenze delle cose esistono dall'eternità, e tuttavia non sono né prodotte, né non prodotte.

Risposta all'obiezione. Si risponde, in primo luogo, che la minore è falsa: infatti queste essenze delle cose non sono effettivamente prodotte dall'eternità, ed è giusto affermare che esse non sono prodotte dall'eterno, neanche secondo quell'essere che riceverebbero dall'eterno. In secondo luogo, si risponde che anche la maggiore è falsa se è intesa relativamente all'essere dell'esistenza (o, comunemente, rispetto al secondo adiacente), come di fatto la si considera nella presente questione; ma se è intesa nel senso del terzo adiacente, cioè nel senso che quelle essenze sono state vere dall'eterno, sono state possibili, sono state future e, in un dato momento, creabili, allora si concede quel senso; ma non, appunto, a proposito della questione presente: giacché dove diciamo che qualsiasi cosa o è prodotta o non è prodotta, parliamo solo dell'ente esistente in atto, e diciamo che solo Dio è improdotto, mentre diciamo che sono prodotte tutte le altre cose restanti qualunque esse siano esistenti.

A questo punto, si potrebbe ancora obiettare che né gli accidenti, né i modi sono prodotti: lo sono, infatti, solo i suppositi; quindi esiste un qualche elemento intermedio tra il prodotto e il non prodotto.

A questa obiezione si risponde che, se anche l'accidente non è prodotto direttamente per se stesso, in quanto la produzione è dell'intero supposito, nondimeno è prodotto in via accidentale, o, si potrebbe dire, è comprodotto. O ancora: se anche gli accidenti non sono prodotti in senso stretto sono, tuttavia, prodotti in senso lato e impropriamente, nella misura in cui ricevono l'essere da altro, e non sono stati sempre, ma hanno cominciato ad essere in un certo momento per mezzo di una qualche azione della causa efficiente.

Quarta obiezione. In ultimo si obietta che, sebbene, mediante quella dimostrazione, si sia provato che esiste un principio supremo che non dipende da nessuno, non segue

tuttavia che quel principio sia unico, e singolare, ma anzi è ben possibile che tali principi siano molteplici.

Risposta all'obiezione. Si risponde che la questione non riguarda qui la singolarità o l'unità numerica di quel principio; questi aspetti, infatti, saranno oggetto della successiva questione X; e, ugualmente, non ci si sta, qui, chiedendo se quel principio sia spirituale o incorporeo, eterno o immutabile. Queste questioni, infatti, dovranno essere approfondite in seguito e separatamente; qui si dimostra soltanto che quel principio supremo e indipendente esiste realmente in atto e che la sua esistenza è manifesta al lume naturale; questa tesi, inoltre, non è contraddetta da un'ulteriore obiezione avanzata da altri, secondo cui sebbene il principio non dipenda da altro, tuttavia esso dipende da se stesso: infatti, si è già dichiarato all'inizio che è impossibile che una stessa cosa produca fisicamente se stessa.

6.2. Seconda dimostrazione.

(Esposizione della prova; esposizione di un'obiezione e della sua soluzione).

La seconda dimostrazione è ricavata dall'eleganza e dalla bellezza dell'universo, dal suo governo e dal movimento eterno delle sfere celesti e dal moto regolare dei pianeti. Un ordine talmente uniforme e sempre armonioso con se stesso, infatti, non può esistere per caso, o senza ragione, o in modo fortuito. Quindi deve esistere un moderatore sapientissimo, che ordini ogni cosa con leggi certe, grazie al quale esiste quell'armonia dell'universo.

All'esposizione della dimostrazione Gamaches fa seguire una breve discussione alla luce di alcune obiezioni che l'ateo potrebbe avanzare.

Si può obiettare, infatti, che i cieli sono mossi dalle intelligenze angeliche; ma Gamaches controbietta che l'ateo non riconosce l'esistenza degli angeli, né quella di sostanze spirituali.

Inoltre, una volta ammesse queste intelligenze, ci chiediamo da cosa quelle siano prodotte; infatti non possono essere prodotte da se stesse, poiché niente produce se stesso; quindi sono prodotte da altro. Ora, non si dà progresso all'infinito nelle cause efficienti, come si è dimostrato in precedenza. Quindi quelle intelligenze

sono prodotte da un qualche principio primo e supremo, che chiamiamo ottimo Dio.

Ma l'ateo insisterà dicendo che quelle intelligenze sono, assolutamente, non prodotte.

Ora, però, diciamo che non è ammissibile che esistano più enti supremi, indipendenti o improdotti, come si mostrerà nella questione II;

Infine l'ateo non può dire che le stelle e i corpi celesti sono per loro natura improdotti, dal momento che implica contraddizione che si diano più enti supremi, che non dipendono da nessun altro; ora, a quel punto, sarebbero molti, così come molti sono i cieli, almeno molti pianeti, e molte stelle realmente differenti tra loro.

Se, a questo punto, gli atei sostenessero che è unico il cielo nel quale le stelle si espandono e vagano liberamente, allora, non ci si dilungherà, risponde Gamaches, ulteriormente su questo argomento, che è condotto a partire dall'ornamento e dalla bellezza dell'universo. È, infatti, immenso il campo nel quale l'orazione può innalzare e il teatro della natura possa essere chiamato a testimonianza

Se per caso gli atei reputassero che uno è il cielo nel quale le stelle si espandono e vagano liberamente, non esiteremo maggiormente su questo argomento, a partire dall'ornamento e dalla bellezza dell'universo; infatti è immenso il campo nel quale l'orazione innalzi, e l'intero teatro della natura possa essere chiamato a testimoniare, se resterà tempo; e una mosca o una formica è più eccellente persino dello stesso sole, il cielo, infatti, è inanimato, mentre la formica è animata. Cosa quindi si dovrà dire a proposito del corpo dell'uomo, dei suoi vari organi, e delle sue parti, la cui simmetria ed armonia Galeno denomina discorso sacro, e inno del creatore, quasi quell'ordine fosse per se stesso un discorso, una certa orazione e una costante lode del creatore; cosa ancora si dovrà sostenere intorno all'anima dell'uomo, alle sue facoltà, soprattutto intorno al suo intelletto, e volontà?³⁵³

6.3. Terza dimostrazione. (Esposizione della prova).

³⁵³ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. 2, f. 41b (*infra*, *Appendice 2*, t. II, p. 62).

La terza dimostrazione, afferma Gamaches, è di natura morale e trova il suo fondamento nel senso naturale e nel consenso dato da tutti gli uomini.

La terza dimostrazione è morale e deriva dal senso naturale, e dal consenso di tutti gli uomini, delle genti e dei popoli.³⁵⁴

Ciò in cui tutti gli uomini di tutto il mondo concordano, infatti, risulta essere vero. Ora, è questo il caso dell'esistenza in atto di Dio; Quindi che Dio esiste è ciò che è necessariamente ammesso da tutti per natura ed è quindi vero. Quindi Dio esiste.

In seguito il *Magister* procede all'analisi delle dimostrazione:

La premessa maggiore è evidente: infatti il consenso generale di tutti gli uomini coincide con la voce della natura, e non può che derivare dalla stessa natura; ragion per cui esso è infallibile.

Inoltre, la ragione naturale insegna che sarebbe un'evidente infamia, se qualcuno, da solo, volesse schierarsi e pensare in modo contrario rispetto a tutti gli uomini di tutto il mondo; infatti è sempre turpe e mostruosa la parte che non è conforme al tutto, ed è cosa turpe che un cittadino da solo si opponga alla sua intera civiltà; molto più impudente e mostruoso sarebbe allora giudicato quell'uomo che osasse opporsi a tutte le civiltà del mondo, alle province, ai regni, e che osasse disdegnare l'intera società del genere umano.

Quanto alla premessa minore, il *Magister* definisce anche questa evidente, e riconduce tale evidenza al fatto che tutti riconobbero da sempre che Dio esiste in atto; a sostegno di questa affermazione, Gamaches riporta numerose testimonianze: non solo i cattolici, ma persino i greci, gli armeni, gli etiopi e i caldei; ma anche, in secondo luogo, i Giudei, e, in terzo luogo, gli eretici. In quarto luogo lo fanno i Pagani, i Gentili, i Turchi, i Maomettani, i Saraceni, gli Arabi, i

³⁵⁴ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. 2, f. 41b (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 62).

cinesi, i Giapponesi, gli Americani, eccetera; sebbene costoro, spiega Gamaches, si siano sbagliati riguardo alcuni aspetti di Dio riguardo a molti dei suoi attributi, tuttavia tutti riconoscono, liberamente, che un Dio esiste. Ad ulteriore conferma di quanto affermato è portata la testimonianza di Cicerone, che nel lib. 1 del *De legibus*, diceva che nessun popolo è tanto incolto da non sapere perlomeno di dover adorare un dio; inoltre, lo stesso Cicerone, nel lib. 1 delle *Tusculanae* affermava che nessun popolo è talmente barbaro da non riconoscere che esiste un qualche Dio, così che gli uomini preferiscono avere un falso Dio che non averne alcuno; e infatti la gente che mancò della nozione del vero Dio, preferì venerare gli alberi, e le pietre piuttosto che negare del tutto Dio.

6.4. Quarta dimostrazione.

(Esposizione della prova; esposizione di un'obiezione e della sua soluzione).

Anche la quarta argomentazione, al pari della precedente, è qualificata da Gamaches come morale: se non esistesse un Dio che, dopo la morte dell'uomo, punisse le sue azioni scellerate e premiasse le sue opere buone, invano gli uomini saggi e prudenti attenderebbero diligentemente all'esercizio della virtù; la loro condizione di vita sarebbe inferiore rispetto a quella degli empi, che conducono tutta la loro vita nell'ubriachezza, nei desideri della carne: sarebbe, infatti, preferibile godere delle ricchezze e delle delizie del mondo terreno; ora, ciò è contrario al senso comune degli uomini prudenti e saggi, e non solo di questi, ma persino degli empi, che ammirano e lodano la virtù negli uomini santi, e confessano di comprendere quanto quella sia più degna, sebbene essi tengano una condotta senz'altro negativa.

Alla ragione del senso comune, Gamaches affianca, a sostegno della tesi di un giudizio divino sulle azioni umane dopo la morte, alcuni luoghi della Sacra Scrittura: la *Prima lettera ai Corinzi*³⁵⁵ e il *Libro della Sapienza*³⁵⁶. Quello del

³⁵⁵ «Si in hac vita tantum in Christum, sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus» (*I Co.*, 15,19).

³⁵⁶ «Dixerunt enim cogitantes apud se non recte : exiguum et cum taedio est tempus vitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis» (*Sp.*, 2).

Magister è, tuttavia, solo un rapido cenno a quelle testimonianze, subito seguito dalla precisazione che tali argomenti devono essere considerati solo via facendo: essi, infatti, non hanno alcuna autorità agli occhi dell'ateo. Piuttosto essi possono essere vantaggiosi affinché il cattolico veda con chiarezza come quegli argomenti derivino dalla verità della cosa.

Anche l'esperienza quotidiana offre conferma della tesi in questione: si può osservare come, durante questa vita mortale, gli uomini saggi siano vessati da tentazioni, travagli, dolori, e siano afflitti e derisi, laddove gli uomini arroganti, disonesti, ipocriti siano cinti di onori, circondati da amici e servi, siano celebrati e lodati e ed accumulino ricchezze e tesori.

Ora, date tali condizioni, sarebbe da stolti preferire una vita virtuosa ad una vita dissoluta e disonesta.

Quindi deve darsi un Dio supremo e giudice che premi i giusti e punisca gli empi dopo la morte.

All'esposizione della quarta dimostrazione, Gamaques fa seguire un'eventuale obiezione da parte dell'ateo:

Se l'uomo fosse nello stato di pura natura, sulla base di quanto sostengono i teologi, non gli spetterebbe alcun premio o punizione, dopo la morte, per le opere compiute.

Ora, l'uomo, nella vita presente, è nello stato di pura natura.

Quindi non esiste alcun Dio che premi i giusti e che punisca i malvagi dopo la morte.

Gamaques risponde all'obiezione dimostrando la falsità delle due premesse del sillogismo:

a) È falso che, se l'uomo fosse nello stato di pura natura, non sarebbe, dopo la morte, premiato o punito per il bene e per il male commessi. Inoltre è falso che i teologi abbiano mai sostenuto tale tesi: infatti essi sostennero solo che, se l'uomo fosse nello stato di pura natura, non riceverebbe premi soprannaturali e neanche godrebbe della chiara visione di Dio; tuttavia egli morirebbe non meno di quanto accada ora, nella condizione presente, e sarebbe ugualmente esposto al peccato; di

conseguenza gli spetterebbe la pena per i suoi peccati, da scontare in questa vita o in quella futura, secondo la volontà di Dio.

Inoltre, anche ammesso che Dio potesse impedire all'uomo di peccare, non per questo si tratterebbe di stato di pura natura.

Infine, se anche l'uomo non peccasse, dovrebbe tuttavia essere premiato per le sue azioni giuste; ma, come l'esperienza quotidiana ci fa notare, gli uomini retti non ricevono tale ricompensa durante questa vita, quindi essi saranno ricompensati in futuro; si ritorna, in tal modo, sull'argomento già esposto, secondo il quale, se le cose non stessero in questo modo, sarebbe vano perseguire con fatica la virtù.

b) La tesi secondo cui siamo attualmente nello stato di pura natura è smentita dalle ragioni di fede, che sono riportate nel trattato *Sulla Fede* e che persuadono alla verità della religione cattolica.

6.5. Quinta dimostrazione.

(Esposizione della prova)

Gamaches conclude il suo commento presentando la quinta dimostrazione: essa si fonda, dice il *Magister*, sulle ragioni e sugli argomenti per mezzo dei quali si suole dimostrare la verità della religione cattolica nel trattato *Sulla fede* contro gli eretici, i giudei, i pagani. Tali argomentazioni conducono alla conclusione che Dio esiste in atto, e sono particolarmente persuasivi se alla loro forza si aggiunge anche la volontà dell'uomo saggio: quelle ragioni, infatti, convincono della verità della religione cattolica, il cui principio fondamentale, tuttavia, è l'esistenza di un Dio supremo, come è detto nella *Lettera agli Ebrei*³⁵⁷: «Bisogna che colui che si avvicina a Dio creda che Dio esiste e che Egli è remuneratore»; dice Gamaches:

Infatti questi argomenti e queste ragioni concludono ottimamente, soprattutto se considerate insieme alla decisione degli uomini saggi, che Dio esiste in atto nella realtà, poiché persuadono che la dottrina cattolica e apostolica è vera, della quale tuttavia il principio e il fondamento è che si da un Dio supremo³⁵⁸

³⁵⁷ *Eb.*, 2.

³⁵⁸ Philippe DE GAMACHES, *Summa theologica*, I, q. 2, cap. 2, f. 42b (*infra*, Appendice 2, t. II, p. 63).

7. BREVE CONCLUSIONE

Al termine di questa analisi, vorrei mettere in evidenza un aspetto del commento di Gamaches all'articolo terzo della *quaestio II* di Tommaso, cioè quello relativo alla assenza, in questo commento, delle cinque vie tomiste. Pur esponendo, di fatto, nel secondo dei due capitoli di cui si compone il commento, cinque dimostrazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio, Gamaches non prende in considerazione le cinque vie di Tommaso ad eccezione della seconda via di Tommaso che, pur solo in certa misura, Gamaches sembra prendere in considerazione nell'esposizione della prima delle sue cinque dimostrazioni; le altre quattro prove costituiscono delle argomentazioni del tutto differenti da quelle costruite dall'Aquinate nel terzo articolo della sua *quaestio*.

La prima dimostrazione *a posteriori* presentata da Gamaches si sviluppa a partire dalla considerazione della generazione fisica delle cose, generazione che risulta evidente dall'esperienza quotidiana e, in quanto tale, innegabile. Come detto sopra, è rintracciabile, in questa dimostrazione, il nucleo argomentativo della seconda via di Tommaso, che si sviluppa intorno alla nozione di causa efficiente prendendo le mosse dalla considerazione dell'esistenza in natura di un ordine delle cause efficienti. La dimostrazione *a posteriori* di Gamaches presenta, inoltre, una struttura sillogistica a tre premesse, che richiama la struttura delle cinque vie di Tommaso. Tuttavia, questa dimostrazione è solo in parte sovrapponibile alla seconda via tomista, come analogamente siano riconducibili solo in parte al testo tomista gli argomenti trattati nelle quattro obiezioni e risposte che Gamaches fa seguire alla dimostrazione.

La seconda dimostrazione di Gamaches trova il suo punto di partenza dalla percezione della bellezza e del movimento regolare dell'universo, la cui esistenza non può essere ascritta ad una causa fortuita e priva di ragione. La loro esistenza costituisce la prova dell'esistenza di un sapiente moderatore, creatore di un'armonia perfetta ed eterna. Questa dimostrazione non trova riscontro nel testo tomista; analogamente risultano assenti le obiezioni che il *Magister* fa seguire alla dimostrazione, presentate come possibili argomenti avanzati dall'ateo.

La terza e la quarta dimostrazione sono definite da Gamaches di argomento morale; la prima delle due trova il suo fondamento nel fatto che tutti gli uomini concordano naturalmente nell'affermare l'esistenza in atto di Dio. Poiché ciò su cui tutti concordano per natura è necessariamente vero, tale sarà anche l'esistenza di Dio. Neanche di questa dimostrazione, esposta attraverso un breve sillogismo, si ritrova traccia nel testo di Tommaso.

La seconda delle due dimostrazione qualificate da Gamaches come "moralì" deduce la necessaria esistenza di Dio dal fatto che la sua inesistenza renderebbe vani gli sforzi compiuti di tutti coloro che conducono una vita virtuosa confidando in una ricompensa dopo la morte. Questa dimostrazione si sviluppa a partire dalla considerazione di Dio quale giudice supremo delle azioni dell'uomo e procede attraverso argomenti tratti dal senso comune e attraverso testimonianze tratte dalle Sacre Scritture. Anche nel caso di questa quarta dimostrazione, e delle obiezioni esaminate in seguito da Gamaches, non si rinviene un rinvio al testo tomista.

Infine la quinta dimostrazione, anch'essa non rintracciabile nel testo di Tommaso, è esposta sinteticamente da Gamaches attraverso il ricorso agli argomenti ed alle ragioni di cui si fa uso per dimostrare la verità della religione cattolica contro gli eretici, i pagani e i giudei, resi ancora più persuasivi se alla loro forza si aggiunge anche la volontà dell'uomo saggio che si accosta alla verità della religione cattolica spinto dalla fede già presente in sé nell'esistenza di Dio.

In ultima analisi si può notare che, al di là di un rinvio alla seconda via di Tommaso, non siano presenti, nelle dimostrazioni esposte da Gamaches, altri riferimenti agli argomenti trattati da Tommaso nelle sue quattro vie tomiste. Gamaches non tratta della prima dimostrazione di Tommaso che procedeva dalla considerazione dell'ente in movimento, per dedurre l'esistenza necessaria della sua causa efficiente e quindi, attraverso la negazione di un ricorso all'infinito, di una causa prima immobile; analogamente non v'è traccia, tra le argomentazioni esaminate da Gamaches, dei concetti di 'possibile' e 'necessario' a partire dai quali l'Aquinate sviluppava la terza via. Nè vi è traccia degli argomenti che costituiscono il nucleo della quarta e quinta dimostrazione tomista, cioè l'argomento del rinvenimento, in natura, dei gradi di perfezione e l'argomento della constatazione del governo delle cose.

CAPITOLO TERZO

IL COMMENTO DI NICOLAS YSAMBERT ALLA *QUAESTIO II* DELLA *SUMMA*

THEOLOGIAE DI TOMMASO

(Le *Disputationes in primam partem S. Thomae*, 1643)

Durante il suo insegnamento di teologia in Sorbonne dal 1603³⁵⁹ al 1642, Nicolas Ysambert dedicò diversi corsi universitari al commento della prima parte della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino; una parte di questi corsi è raccolta nelle *Disputationes in primam partem S. Thomae*, pubblicate nel 1643; altri corsi dedicati allo stesso commento sono rimasti manoscritti e, di essi, alcuni sono ancor oggi disponibili, altri, invece sono andati distrutti³⁶⁰.

Il presente capitolo è dedicato all'analisi del commento di Ysambert alla *quaestio II* della *Summa theologiae* contenuto nelle *Disputationes* del '43.

Tale commento consta di un'unica *disputatio*, intitolata *De Dei existentia* e divisa in un prologo e tre articoli.

³⁵⁹ Ricordo qui che Ysambert riceve nel 1603 il titolo di *doctor sorbonicus*; insegna, quindi, teologia dogmatica fino al 1617, anno in cui è insignito del titolo di *Lecteur et Professeur Royal* e diviene titolare della cattedra di controversia, che occupa fino al 1642, anno della sua morte, cfr. Scheda Biografica di Nicolas Ysambert, in Appendice alla Parte Prima: *I commentatori della Summa theologiae di Tommaso d'Aquino tra il 1594 e il 1642 nella Facoltà di teologia di Parigi*, *supra*, pp. 46-47.

³⁶⁰ Per un quadro più preciso e completo sui corsi dedicati da Ysambert al commento della *Summa theologiae* di Tommaso e per ulteriori notizie sui corsi mss. oggi disponibili cfr. Scheda Biografica di Nicolas Ysambert, in *Appendice all'introduzione*, *supra*, pp. 46-47 e *Appendice: Tavola sinottica*, *infra*, t. II, p. 202-209.

Il prologo con cui Ysambert apre il suo commento al testo di Tommaso costituisce un elemento di distinzione rispetto ad altri corsi manoscritti dedicati allo stesso commento: questi, infatti, non presentano alcuna *praefatio* alla *quaestio II*.³⁶¹

Dal punto di vista dei contenuti, il prologo può essere distinto in due parti:

1) Una prima parte è dedicata a mostrare la legittimità della presente questione, al qual fine Ysambert adduce diversi argomenti:

- Dio è il soggetto proprio della scienza teologica;
- non mancano coloro che revochino in dubbio l'esistenza di Dio (i quali sono comunemente definiti atei);
- è proprio della teologia, che è la suprema scienza, dimostrare l'esistenza del suo soggetto;
- tale questione mostra la ragione e l'utilità di una *disputatio* su Dio e sui suoi attributi;

2) Nella seconda parte di questa premessa, Ysambert presenta il modo in cui si procederà nell'esposizione della presente questione, così come in tutte quelle seguenti: sarà supposto ciò che è proprio dei filosofi e che da essi è sostenuto apertamente; oppure, laddove alcune tesi fossero tra quei filosofi controverse, esse saranno brevemente esposte.

procederemo in modo tale da supporre quelle cose che spettano ai filosofi e che sono da quelli sostenute apertamente: oppure, dove ci saranno tra quelli punti controversi, <procederemo in modo tale da> esporli brevemente³⁶²

1) Si deve osservare che gli argomenti addotti da Ysambert al fine di mostrare la legittimità della questione sull'esistenza di Dio si dividono in due tipologie: il primo e il terzo, secondo l'ordine con cui essi sono riportati nel testo, sono di natura intrinseca allo statuto della scienza teologica: la liceità della questione

³⁶¹ È questo il caso, in particolare, di tre mss, precisamente: il ms. 17507, conservato presso la *Bibliothèque Nationale de France*, e contenente il corso tenuto da Ysambert nel 1607; il ms. 9589, conservato nella stessa biblioteca e corrispondente ad un corso non datato; il ms. 258, conservato presso la *Bibliothèque Municipale de Marseille* e corrispondente al corso tenuto da Ysambert nel 1613.

³⁶² Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, f. 30a (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 69).

intorno all'esistenza divina, nell'ambito di una disputa su Dio e sui suoi attributi, trova il suo fondamento nel fatto che Dio è il soggetto proprio della teologia, e dal fatto che compito precipuo di quest'ultima è dimostrare l'esistenza del suo soggetto; il secondo dei tre argomenti riportati da Ysambert, invece, è di natura estrinseca rispetto alla scienza teologica: esso trova la sua forza in un dato di fatto, cioè l'esistenza di alcuni uomini - gli atei - che negano l'esistenza di Dio. Va notato il fatto che il riferimento all'ateo compare sin dal principio in questo commento, e ricorrerà ancora nel corso dello stesso, come cercherò di mettere in evidenza.

2) Nella seconda parte della premessa, Ysambert precisa quale sia la natura degli argomenti di cui ci si avvale nella presente questione. Più in particolare, il *magister* chiarisce il tipo di argomenti su cui cade la scelta alla luce di una disputa condotta per convincere l'ateo.

Procedendo ad un confronto tra il commento di Ysambert e il testo della *Summa*, si possono notare alcuni elementi di similitudine e alcuni elementi di differenza.

Nel breve prologo al quale fa seguire il primo articolo della *Quaestio II*, Tommaso presenta quella che chiama *intentio huius scientiae*, cioè lo scopo principale della teologia: tale scopo è quello di procurare la conoscenza di Dio, sia considerato in se stesso, sia in quanto principio e fine di tutte le cose e, in modo speciale, della creatura razionale.

Fin qui il commento di Ysambert non si distacca dal testo commentato³⁶³.

³⁶³ La parte seguente del prologo è dedicata da Tommaso alla descrizione del piano generale della *Summa theologiae*: Tommaso distingue, in un primo momento, le tre grandi parti in cui essa si divide: una parte dedicata a Dio (*Prima pars*), una parte dedicata al movimento delle creature verso Dio (*Pars secunda*), e, infine, una parte dedicata a Cristo, che, in quanto uomo, costituisce per l'uomo la via per tendere a Dio (*Pars tertia*).

Procedendo ad un'ulteriore specificazione dello schema fornito, Tommaso prende in considerazione la prima parte della *Summa*, distinguendo in essa i tre trattati *De Deo Uno*, *De Trinitate* e *De creatione mundi*, preceduti dal *Prologus* e dalla *Quaestio I*, propedeutiche all'intera *Summa theologiae*.

Soffermandosi poi sul primo membro di questa seconda tripartizione, cioè il *De Deo uno*, Tommaso divide la trattazione in tre momenti, dedicati rispettivamente all'esistenza divina, al modo d'essere di Dio (di cui Tommaso espone una trattazione negativa, stabilendo in che modo Dio non è³⁶³), e, infine, alle operazioni di Dio, ovvero la scienza, la volontà e la potenza. In ultimo, Tommaso espone i tre quesiti che si impongono circa l'esistenza divina - se l'esistenza di Dio sia per sé nota, se sia dimostrabile che Dio esiste, se Dio esiste - corrispondenti ai tre articoli di cui consta la *Quaestio II*.

Nel suo commento al testo di Tommaso, Ysambert non fa riferimento al piano dell'opera fornito dall'Aquinate.

Accanto a questo primo elemento di distacco del commento rispetto al testo di Tommaso, ne va notato un secondo, cioè il riferimento da parte di Ysambert alla figura dell'ateo, assente nel prologo di Tommaso; è, piuttosto, nel *sed contra* dell'articolo primo che il *Doctor Angelicus* chiama in causa colui che nega l'esistenza di Dio, citando l'*insipiens* del Salmo 13³⁶⁴. Questo costituisce l'unico riferimento all'ateo nella *Quaestio II* della *Summa theologiae*.

Un terzo elemento di differenza è rintracciabile nella indicazione, da parte di Ysambert, degli argomenti di cui egli intende avvalersi nel suo commento, indicazione di cui non si ritrova alcun cenno da parte di Tommaso, se non nel primo degli *argumenta contra* e nell'*ad secundum* che l'Aquinate espone nel secondo articolo; nei due luoghi citati, affrontando la questione della dimostrabilità dell'esistenza di Dio, Tommaso risponde all'obiezione per cui l'esistenza di Dio, in quanto articolo di fede, non può essere oggetto di dimostrazione.

Si deve notare che questo terzo aspetto posto in evidenza è connesso al precedente: infatti, la scelta, da parte del *magister* sorbonista, di argomentazioni basate sulla ragione piuttosto che sul ricorso all'autorità, è spiegata a fronte dell'esigenza di rivolgersi all'ateo per persuaderlo dell'esistenza di Dio.

Come già accennato in precedenza, il commento di Ysambert alla *Quaestio II* consta di una *disputatio unica*, a sua volta costituita da tre articoli: nel primo di essi (*Utrum Deum esse sit per se notum*) Ysambert affronta il quesito relativo alla natura per sé nota dell'esistenza di Dio; nel secondo (*Utrum Deum esse sit demonstrabile a priori*) e nel terzo articolo (*Utrum Deum esse sit demonstrabile a posteriori*) risponde, rispettivamente, all'interrogativo circa la possibilità di una dimostrazione *a priori* e di una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza divina.

³⁶⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, pars I, q. 2, a. 1.

III. 1. AD QUAESTIONEM II: DISPUTATIO UNICA, ARTICULUS 1: *Utrum Deum esse sit per se notum*

Il commento al primo articolo della *quaestio* II della *Summa theologiae* si compone di due parti:

I. In una prima parte Ysambert compie le tre seguenti operazioni:

- 1) Definizione di una proposizione per sé nota;
 - 1. 1. distinzione tra una *propositio per se nota secundum se tantum* e una *propositio per se nota secundum se et quoad nos simul*
- 2) Posizione del significato del nome “Dio” quale viene inteso da tutti coloro che lo pronunciano;
- 3) Determinazione del modo in cui deve essere inteso il verbo sostantivato “esse” nella proposizione che dà il titolo alla questione, “Utrum Deum esse sit per se notum”.

II. Una seconda parte è dedicata alla determinazione della questione se la proposizione *Deum esse* sia una proposizione per sé nota. Tale determinazione passa attraverso più momenti:

- 1) analisi della seguente proposizione: che Dio sia, o esista, è per sé noto in sé (enunciazione e dimostrazione della verità di questa proposizione);
- 2) analisi della seguente proposizione: che Dio sia non è per sé noto per noi (enunciazione e dimostrazione della verità di questa proposizione; esposizione di un’obiezione e della sua *solutio*);
- 3) interpretazione delle testimonianze dei Padri della Chiesa;
- 4) esposizione di un’obiezione e della sua *solutio*.

I. 1. DEFINIZIONE DI UNA PROPOSIZIONE PER SÉ NOTA

È detta proposizione *nota per se* la proposizione che è per natura conosciuta non appena siano stati conosciuti i suoi termini oggettivi:

In primo luogo si deve notare che è detta proposizione nota per sé quella proposizione della cui natura è proprio l'essere conosciuta soltanto che ne siano stati conosciuti i suoi termini oggettivi³⁶⁵

Procedendo ad un ulteriore chiarimento della definizione appena fornita, Ysambert afferma che una proposizione per sé nota è una proposizione talmente chiara che l'intelletto le accorda, immediatamente, il suo assenso, una volta che quello abbia inteso il significato dei suoi estremi, o, detto in altro modo, una volta conosciuta l'essenza del soggetto e del predicato di quella proposizione.

Fornita questa definizione Ysambert precisa che una proposizione per sé nota richiede due condizioni necessarie e fa riferimento al commento dei capp. II e III del I. 1 degli *Analitici Posteriori* di Aristotele³⁶⁶ di coloro che genericamente indica come "i Dialettici".

Queste, dunque, le due condizioni richieste:

- a) che, conosciuti i termini oggettivi della proposizione, sia conosciuta anche la verità della stessa proposizione;
- b) che non esista alcun termine medio reale attraverso il quale si pervenga, *a priori*, alla conoscenza della appartenenza dell'attributo di quella proposizione al suo soggetto. Tale condizione, spiega Ysambert, deve darsi necessariamente dal momento che la verità della proposizione per sé nota non dipende da alcuna nozione o verità più evidente, quindi anteriore, rispetto ad essa e mediante la quale si possa dimostrare l'appartenenza del suo attributo al soggetto.

Per lo stesso motivo, sottolinea subito dopo Ysambert, la proposizione per sé nota coincide con una proposizione immediata ed è chiamata da Aristotele, nel I. 1, capp. III e VIII degli *Analitici Posteriori*³⁶⁷, proposizione priva di medio

in tal modo una proposizione *per sé nota* e una proposizione *immediata* sono la stessa cosa. Inoltre Aristotele, nel I. I, capp. III e VIII degli *Analitici Posteriori* chiama la proposizione per sé nota proposizione mancante del medio³⁶⁸.

³⁶⁵ Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, p. 30a (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 69).

³⁶⁶ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, 71b 27 – 72b32; 72b 1 – 73a23.

³⁶⁷ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, 72b 1 – 73a23; 75b 1 – 18.

I. 1. 1. Distinzione tra una *propositio per se nota secundum se tantum* e una *propositio per se nota secundum se et quoad nos simul*

A questo punto Ysambert distingue una proposizione per sé nota in se stessa *tantum* da una proposizione per sé nota in se stessa *et quoad nos simul*.

La proposizione per sé nota in se stessa è una proposizione la cui verità è conosciuta in forza della sola conoscenza dei suoi termini, di modo che non esista alcun medio dal quale tale verità possa dipendere e mediante il quale essa possa essere appresa.

Tuttavia, continua Ysambert, quella stessa proposizione potrebbe avere un altro tipo di medio, che è definito *medium cognitionis*, attraverso il quale l'intelletto umano comprende la verità di quella proposizione. Così accade, per esempio, quando il nostro intelletto conosce l'immutabilità di Dio deducendola dalla sua eternità. Scrive Ysambert

La prima è una proposizione che è conoscibile attraverso i suoi termini in modo tale da non avere alcun medio dal quale dipenda la verità della cosa, sebbene abbia un qualche altro medio, chiamato *termine medio conoscitivo*, per mezzo del quale <quella verità> è conosciuta da noi: così <conosciamo> l'eternità di Dio per mezzo della sua immutabilità³⁶⁹

Come appare chiaro dall'esempio portato da Ysambert, il *medium cognitionis* conduce alla conoscenza di una proposizione per sé nota nel caso specifico in cui il nostro intelletto non avesse accesso, per natura, all'essenza dei suoi estremi, cioè del suo soggetto e del suo predicato: e proprio questo è il caso della proposizione *Deum esse*.

³⁶⁸ Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, f. 30a (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 69).

³⁶⁹ Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, f. 30a (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 69).

Per sé nota in se stessa ma anche in rapporto a noi è definita da Ysambert quella proposizione che manca tanto di un *medium cognitionis* quanto di un *medium rei*. La sua verità, infatti, risulta evidente al nostro intelletto nella misura in cui esso conosce i termini di quella proposizione. Di questo tipo, dice Ysambert, è la proposizione “ Il tutto è maggiore della sua parte”³⁷⁰.

Dalle cose dette, precisa inoltre Ysambert, segue che, poiché in una dimostrazione *a priori* la connessione tra il soggetto e il predicato si manifesta attraverso un termine medio reale (*medium rei*), che connette realmente i due termini; e poiché un termine medio conoscitivo (*medium cognitionis*) non può espletare una siffatta funzione; allora, allorché una proposizione data mancasse di un medio reale, ed avesse solo un medio conoscitivo, essa va qualificata come *per se nota secundum se tantum*.

Invece, una proposizione la cui cosa significata fosse tale da non poter essere ammessa come non esistente, se ricevesse, tuttavia, da qualcos'altro ciò per mezzo di cui fosse dimostrata la sua verità, non sarebbe da considerarsi per sé nota per noi.

Si può notare come in questa prima parte del suo commento al primo articolo Ysambert proceda restando fedele, sia sul piano dei contenuti sia sul piano formale, al testo di Tommaso: dopo aver definito la proposizione per sé nota, e illustrato il duplice modo in cui essa può essere intesa, il *Magister* sorbonista, dimostra che la proposizione “Deum esse” è per sé nota in se stessa ma non rispetto a noi; analogamente la distinzione tra i due tipi di proposizione per sé nota e la conclusione per cui la proposizione *Deus est* è per sé nota in se stessa, ma non *quoad nos*, si ritrova in due passi del *corpus* dell'articolo primo di Tommaso³⁷¹.

³⁷⁰ Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, f. 30a (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 69).

³⁷¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.1: «Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos [] Dico ergo quod haec propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad nos naturam, scilicet per effectus».

Un aspetto su cui vorrei fermare l'attenzione è che, in occasione della trattazione dei due tipi di proposizione per sé nota, Ysambert si sofferma, se pur brevemente, sulla dimostrazione che di quelle proposizioni esaminate è possibile conseguire, anticipando, in tal modo, quanto esporrà più diffusamente nel commento all'articolo secondo di Tommaso, dove è affrontata, dall'Aquinate, la questione della dimostrabilità della proposizione "Deus est".

I. 2. POSIZIONE DEL SIGNIFICATO DEL NOME "DIO" QUALE VIENE INTESO DA TUTTI COLORO CHE LO PRONUNCIANO.

La seconda avvertenza che Ysambert fornisce riguarda ciò che tutti intendono quando pronunciano il nome 'Dio': richiamandosi ad Agostino³⁷², Ysambert afferma che col nome di Dio tutti concepiscono una natura perfetta, rispetto alla quale non si può pensare niente più perfetto o di più grande.

I. 3. DETERMINAZIONE DEL MODO IN CUI DEVE ESSERE INTESO IL VERBO SOSTANTIVO "ESSE" NELLA PROPOSIZIONE "UTRUM DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM".

Nell'ultima delle tre considerazioni preliminari, Ysambert precisa il senso in cui debba essere inteso il verbo 'essere' nella proposizione *Utrum Deum esse sit per se notum*. Esso deve intendersi esistere nel senso del secondo adiacente.

Esposte in tal modo queste considerazioni, Ysambert passa a dimostrare che la proposizione *Deus est* è per sé nota *secundum se e non quoad nos*.

³⁷² AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana*, cap. VII: «Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in coelo sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere» (PL XXXIV 22).

II. 1. ANALISI DELLA SEGUENTE PROPOSIZIONE: CHE DIO SIA, O ESISTA, È PER SE NOTO IN SÈ.

Enunciazione e dimostrazione della verità di questa proposizione

Nell'enunciare la proposizione che intende dimostrare, cioè "che Dio esiste è per se noto secondo sé", Ysambert si rifà esplicitamente a quanto affermato da Tommaso nel primo articolo³⁷³ - in particolare all'ultima parte del *corpus* dello stesso - e a quanto è sostenuto da quelli che sono indicati in modo generico dal *Magister* come *omnes eius discipuli*.

Infatti, la proposizione oggetto di esame costituisce, nel testo di Tommaso, parte della conclusione del sillogismo con cui, nel luogo suddetto, il *doctor angelicus* dimostra la natura per sé nota ma non per noi della proposizione sull'esistenza di Dio.

Esponendo questa prima parte della conclusione insieme a parte della premessa minore di quel sillogismo, Tommaso afferma che la proposizione *Deus est* è per sé nota in se stessa in quanto il suo predicato e il suo soggetto sono la stessa cosa³⁷⁴.

Questa la dimostrazione fornita da Ysambert:

- È per sé nota secondo se stessa la proposizione i cui termini siano conoscibili da se stessi e per loro natura, e siano entrambi privi di un medio della cosa, per mezzo del quale il suo soggetto ed il suo attributo siano tra loro connessi. Conferma questa tesi la testimonianza di Aristotele, citata per una seconda volta in questo commento da Ysambert³⁷⁵: secondo Aristotele, infatti, una proposizione per sé nota è una proposizione indimostrabile; e appunto, è indimostrabile quella proposizione che manchi di un termine medio tra il suo soggetto ed il suo predicato.

- Ora, Dio e la sua esistenza, cioè, rispettivamente, il soggetto ed il predicato della proposizione in questione, sono, di per se stessi, massimamente conoscibili, in quanto massimamente immateriali. Allo stesso modo, Dio e la sua esistenza mancano di un medio della cosa che unisca l'uno all'altra; addirittura, continua

³⁷³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.1.

³⁷⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.1: «Dico ergo quod haec propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto».

³⁷⁵ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, 72b 1 – 73a23; *ivi*, 75b 1 – 18.

Ysambert, l'esistenza di Dio fa parte del concetto intrinseco della sua essenza, per quanto quest'ultima sia considerata in modo inadeguato, o per quanto il nostro intelletto, a causa della sua debolezza nel suo *modus concipiendi e intelligendi*, divida la stessa essenza in più concetti inadeguati. Ysambert cita, a questo proposito, il passo dell'*Esodo* nel quale Dio, mostrandosi a Mosé, definisce se stesso con queste parole: «Io sono Colui che sono»³⁷⁶.

Ancora, continua Ysambert, l'essenza divina si distingue da quella delle creature nella misura in cui quest'ultima include qualcosa di potenziale, per cui essa è definita possibile, prima di venire all'esistenza. Invece l'essenza di Dio esclude del tutto e in modo assoluto ogni potenzialità, per il solo fatto di esistere.

- Quindi, che Dio sia, o esista, è per se noto secondo se stesso.

I. 2. ANALISI DELLA SEGUENTE PROPOSIZIONE: CHE DIO SIA NON È PER SE NOTO PER SÉ.

Enunciazione e dimostrazione della verità di questa proposizione; esposizione di un'obiezione e della sua *solutio*.

Anche in questo caso, come nella trattazione della proposizione precedente, Ysambert cita esplicitamente il luogo in cui Tommaso espone la tesi qui considerata - attribuendo, inoltre, anche qui, tale tesi, a non meglio definiti *eius discipuli* - : si tratta della seconda parte della conclusione esposta da Tommaso nel *corpus* dell'articolo primo: la proposizione *Deus est non è per se nota nobis*. Come per la prima parte della conclusione del sillogismo, anche questa seconda parte è esposta da Tommaso unitamente ad una parte della premessa minore, in cui si afferma, appunto, che noi non conosciamo l'essenza di Dio³⁷⁷.

Ysambert procede, dunque, a dimostrare a verità di questa *secunda propositio*.

³⁷⁶ «Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos» (*Es.*, 3,14).

³⁷⁷ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.1: «Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad nos naturam, scilicet per effectus ».

- Affinché una proposizione sia per sé nota in rapporto a noi, due condizioni devono essere soddisfatte:

- a) la verità della proposizione deve essere nota a partire dalla sola e semplice conoscenza dei suoi termini oggettivi;
- b) tale proposizione deve essere priva di ogni medio, tanto della cosa, quanto della conoscenza.

- Ora, la verità della proposizione *Deus est* non è conosciuta a partire dalla sola e semplice conoscenza dei suoi termini oggettivi; lo dimostra il fatto, dice Ysambert, che non tutti coloro che hanno inteso il significato del termine *Dio* e del termine *essere*, nel senso del *secondo adiacente*, hanno colto immediatamente la verità della proposizione *Dio esiste*. L'esempio riportato da Ysambert è quello dell'insipiente del Salmo 13, che dice in cuor suo: «Dio non esiste»³⁷⁸.

Neanche la seconda delle condizioni sopra enunciate è soddisfatta: infatti quella stessa proposizione non è del tutto priva di un medio, dal momento che Dio può essere conosciuto e dimostrato a partire dalle sue creature. Questa è, infatti, continua Ysambert, la dottrina esposta da Paolo nella *Lettera ai Romani*³⁷⁹. Ysambert si sofferma ulteriormente su questa tesi, assicurando che le cose create sono veri effetti di Dio e che, inoltre, la causa può essere dimostrata rettamente a partire dai suoi effetti; questo è, infatti, ciò che insegnano tutti i filosofi che si richiamano ad agli *Analitici Posteriori* di Aristotele.

- Quindi che Dio esiste non è per sé noto per noi.

II. 3. INTERPRETAZIONE DELLE TESTIMONIANZE DEI PADRI DELLA CHIESA

Dopo aver dimostrato che la proposizione *Deus est* è una proposizione per sé nota in se stessa ma non per noi, Ysambert prende in considerazione le testimonianze di alcuni Padri e Dottori della Chiesa secondo le quali la conoscenza della proposizione Dio esiste è innata in noi.

³⁷⁸ «Dixit stultus in corde suo non est Deus» (*Sl*, 13, 1).

³⁷⁹ «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtutis et divinitas, ita ut sint inexcusabiles» (*Rm*, 1,20).

In particolare, Ysambert cita il cap. I del *De Fide Orthodoxa* di Damasceno³⁸⁰ e il *Liber contra Insipientem* di Anselmo³⁸¹: quando costoro sostengono che la conoscenza di quella proposizione è insita negli uomini per natura, spiega Ysambert, in realtà essi intendono dire che la verità di quella proposizione è appresa in quanto tramandataci sin dall'infanzia dai nostri genitori, o in forza di un riconoscimento comune da parte di tutti gli uomini.

Da qui, quando alcuni Padri, come S. Damasceno, nel libro primo *Sulla fede*, capitolo primo e terzo, Sant'Anselmo, nel *Liber contra Insipientem* affermano che la conoscenza di questa proposizione, *Dio esiste*, è *insita in noi per natura*, ne parlano solo in questo senso, che a partire dall'infanzia e dalla tradizione dei genitori, dal riconoscimento comune di tutti gli uomini, appendiamo la verità di quella <proposizione>³⁸².

A questa lettura, Ysambert accosta quella fornita da Tommaso nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, il quale sostiene che per natura gli uomini accordano con grande facilità il loro assenso a quella proposizione, dal momento che le singole creature ci forniscono motivi sufficienti e vincolanti per ammettere che Dio esiste³⁸³.

II. 4. Esposizione di un'obiezione e della sua *solutio*.

Il commento di Ysambert al primo articolo di Tommaso si chiude con la considerazione di un'obiezione:

³⁸⁰ JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, cap. I: «...Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat...» (PG XCIV 790); *ivi*, cap. III: «Velut enim iam diximus, insitum nobis a natura est, ut Deum esse noscamus» (PG XCIV 794).

³⁸¹ ANSELMUS, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*: «Ego vero dico: Si “quo maius cogitari non potest” non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione» (*Opera omnia*, vol. I, pp. 130); *ivi*: «Dixi itaque in argumentatione quam reprehendis quia cum insipiens audit proferri “quo maius cogitari non potest”, intelligit, quod audit. Utique qui non intelligit si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obtrutum habet intellectum» (*Opera omnia*, vol. I, pp. 132).

³⁸² Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, f. 31a (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 70).

³⁸³ THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.1, a. 12.

- I principi pratici presuppongono in modo necessario i principi speculativi che sono a quelli proporzionati, conoscibili con lo stesso genere di conoscenza, con cui sono conoscibili i principi pratici³⁸⁴.
- Ora, la proposizione “Dio deve essere onorato” è un principio pratico per sé noto per noi; e la proposizione “Dio esiste” è il principio teoretico a quello corrispondente.
- Quindi, anche la proposizione “Dio esiste” è per sé nota in rapporto a noi.

A questa obiezione Ysambert risponde in primo luogo negando la premessa maggiore:

È falsa l’asserzione per cui i principi pratici presuppongono i principi speculativi conosciuti mediante una conoscenza dello stesso genere; infatti è in un certo modo per sé noto che si devono onorare i genitori, intendendo, precisa Ysambert, la locuzione “per sé noto” nel suo significato più ampio; e tuttavia non è per sé noto per noi che questi e quelli siano i nostri veri genitori, dal momento che apprendiamo ciò in seguito all’educazione ricevuta.

La ragione di tutto ciò è spiegata subito dopo da Ysambert, laddove chiarisce che affinché un principio pratico sia per sé noto e ci spinga ad agire, è sufficiente che esso sia conosciuto secondo quella conoscenza che ci induce ad agire, e che renda manifesta la conformità di quell’azione con la retta ragione; a partire dalla quale conformità l’intelletto pratico diviene ed è detto retto.

Ora, poiché per ciò è sufficiente una conoscenza imperfetta del principio speculativo corrispondente allora è possibile che un principio pratico sia per sé noto anche qualora quel principio speculativo corrispondente non sia per sé noto.

In secondo luogo, Ysambert confuta la premessa minore: sebbene, infatti, quella proposizione “Dio deve essere venerato” è conosciuta in forza della sola conoscenza dei suoi termini, essa non è del tutto per sé nota, in quanto non è priva di ogni medio: ci sono infatti numerose ragioni naturali e teologiche per mezzo delle quali il filosofo morale e il teologo dimostrano la verità di quella proposizione pratica.

³⁸⁴ Lo stesso argomento ritroviamo anche nel commento di André Du Val alla *Quaestio II* della *Summa theologiae*, cfr. ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, a. 1, f. 21r (*infra*, Appendice 1, II, t. II, p. 11).

III. 2. AD QUAESTIONEM II: DISPUTATIO UNICA, ARTICULUS 2: *Utrum Deum esse sit demonstrabile a priori*

Il secondo articolo del commento di Ysambert presenta la seguente struttura interna:

- 1) Enunciazione della tesi principale: che Dio sia, o esista, non può essere dimostrato *a priori* (Dimostrazione della tesi attraverso due argomenti di ragione).
- 2) Obiezione alla tesi principale: l'impossibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio è valida solo per l'uomo in via o relativamente alla potenza ordinaria di Dio. (Esposizione dell'obiezione e della sua *solutio*).

**1. ENUNCIAZIONE DELLA TESI PRINCIPALE: CHE DIO SIA, O ESISTA, NON PUÒ ESSERE DIMOSTRATO A PRIORI
(Dimostrazione della tesi attraverso due argomenti)**

Ysambert apre il suo commento al secondo articolo della *quaestio II* di Tommaso con l'enunciazione della tesi per cui che Dio sia o esista non può essere dimostrato *a priori*, così come tale tesi è riportata nel luogo corrispondente di Tommaso³⁸⁵.

³⁸⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.2.

In seguito, Ysambert passa a dimostrare la tesi ora esposta procedendo in due momenti:

a) In primo luogo, dichiara Ysambert, la verità della tesi sopra esposta si dimostra a partire da quanto affermato nell'articolo precedente: ogni proposizione per sé nota secondo se stessa è indimostrabile, secondo quanto afferma Aristotele nei già citati capitoli degli *Analitici Posteriori*³⁸⁶.

Ora la proposizione "Dio è, o esiste" è una proposizione *per se nota secundum se*, come si è dimostrato nell'articolo precedente³⁸⁷.

Quindi che Dio è, o esiste, conclude Ysambert, è indimostrabile.

b) In secondo luogo, continua Ysambert, la dimostrazione *a priori* procede per mezzo della causa o di una nozione che lega tra loro il soggetto e l'attributo della proposizione.

Ora, nel caso di Dio non si dà nulla che possa legare la sua esistenza e la sua essenza; la verità della premessa minore di questo sillogismo è inoltre confermata da un'ulteriore considerazione: ciò che è dimostrato a partire da qualcos'altro non fa parte del concetto di ciò a partire da cui è dimostrato; in caso contrario, infatti, saremmo in presenza di qualcosa che dimostra se stesso, il che è impossibile.

Ora, nel capitolo precedente, a proposito delle parole pronunciate da Dio, nel passo dell'*Esodo*: «Io sono colui che sono»³⁸⁸, si è osservato che l'esistere stesso di Dio o la sua esistenza, appartiene al concetto intrinseco e formale della sua essenza.

Quindi, conclude Ysambert, l'esistenza di Dio non può essere dimostrata attraverso una dimostrazione *a priori* per mezzo della essenza divina.

³⁸⁶ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, 72b 1 – 73a23; *ivi*, 75b 1 – 18.

³⁸⁷ Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, f. 30b (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 69).

³⁸⁸ «Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos» (*Es.*, 3,14).

2. UN'OBIEZIONE ALLA TESI PRINCIPALE: L'IMPOSSIBILITÀ DI UNA DIMOSTRAZIONE A PRIORI DELL'ESISTENZA DI DIO È VALIDA SOLO PER L'UOMO IN VIA O RELATIVAMENTE ALLA POTENZA ORDINARIA DI DIO. (Esposizione dell'obiezione e della sua *solutio*).

La seconda ed ultima parte del commento al secondo articolo è dedicata da Ysambert all'analisi di un'obiezione e alla sua confutazione.

Obiezione. Si potrebbe obiettare che le ragioni fin qui addotte provano che una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio è impossibile secondo la legge ordinaria di Dio, o secondo il *modus cognoscendi* che è proprio dell'uomo *in via*; esse, tuttavia, non dimostrano l'impossibilità di quella dimostrazione *a priori* in due casi:

- a) nel caso della conoscenza dei beati, che dispongono della visione beatifica di Dio e potrebbero assumerla in qualità di medio di quella dimostrazione;
- b) secondo la potenza assoluta di Dio, per mezzo della quale Dio infonderebbe in alcuni *viatores* la nozione evidente dei termini della proposizione "Dio esiste", cioè "Dio" e "esistere", o, per lo meno, del primo di essi. Tale nozione evidente, quindi, infusa da Dio potrebbe servire ad una tale dimostrazione in luogo della definizione.

Risposta all'obiezione. La replica di Ysambert a questa obiezione si articola in più punti:

- prima di ogni cosa egli sostiene che le ragioni sopra addotte provano la verità di quella proposizione considerando sia il *modus cognoscendi* dell'uomo *in via* sia quello dei beati, nonché secondo la potenza assoluta di Dio; passando quindi a giustificare questa risposta, egli afferma che quella proposizione – ossia: è impossibile dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio -, si fonda sulla ragione formale ed intrinseca di una dimostrazione *a priori*, e sulla ragione formale tanto dell'essenza quanto dell'esistenza di Dio, le quali sono, entrambe, immutabili, persino per la potenza assoluta di Dio;
- inoltre, Ysambert sostiene che la visione beatifica non può costituire per il beato il medio della proposizione. Infatti, quella visione può essere intesa o *formalmente*,

in quanto, cioè, è atto dell'uomo – o, in questo caso specifico, dell'angelo -, o, *oggettivamente*, nel senso che essa è la stessa essenza divina che beatifica l'uomo o l'angelo.

Ora, se considerata nel primo modo, tale visione non può essere quel medio della dimostrazione: in quanto atto prodotto dalla creatura, infatti, quella visione sarebbe qualcosa di estraneo a Dio, laddove, nella dimostrazione di qualcosa, il medio deve essere qualcosa di intrinseco alla cosa, secondo quanto insegnano i Dialettici.

Se considerata nel secondo modo, l'esisto è lo stesso: infatti, se la visione beatifica fosse l'essenza di Dio, si deve rispondere che la somma beatitudine oggettiva non è causa o ragione dell'esistenza di Dio, poiché, secondo il modo di conoscere dell'uomo, l'esistenza di Dio è concepita prima del fatto che Dio stesso è oggetto beatificante.

- in ultima istanza si deve rispondere che anche se nell'uomo *in via* fosse infusa, per la potenza assoluta di Dio, la nozione evidente dei due termini della proposizione "Dio esiste" - cioè del soggetto "Dio" e del predicato "esiste" -, o anche solo del termine "Dio", ciononostante tale nozione non potrebbe essere assunta dall'uomo in qualità di medio della dimostrazione: infatti essa potrebbe essere considerata o in senso oggettivo o in senso formale.

Se fosse considerata in senso oggettivo, la nozione di Dio sarebbe la nozione stessa dell'essenza divina; si avrebbe quindi il caso in cui qualcosa dimostra se stesso, il che è impossibile

Se invece quella nozione coincidesse con un concetto formale, non potrebbe costituire il medio della proposizione, in quanto sarebbe qualcosa di estrinseco a Dio. Di conseguenza, se qualcuno ricevesse quella nozione da Dio, pur disponendo di una nozione evidente di Dio e avendone una conoscenza evidente, non otterrebbe però una conoscenza dimostrativa; conoscerebbe che l'esistenza di Dio è essenzialmente inclusa nel concetto formale, per quanto inadeguata, della divina essenza; conoscerebbe anche che ad essa non conviene alcun intermedio. Quindi la conoscenza che sarebbe conseguita non sarebbe intuitiva, bensì astrattiva.

III. 3. AD QUAESTIONEM II: DISPUTATIO UNICA, ARTICULUS 3: *Utrum Deum esse sit demonstrabile a posteriori*

Il commento di Ysambert al terzo articolo della *quaestio II* di Tommaso presenta il seguente schema:

- 1) Distinzione preliminare tra due casi: che qualcosa *possa* essere dimostrato e che qualcosa sia, *di fatto*, dimostrato (enunciazione della suddetta distinzione; scelta di uno dei due casi quale oggetto del seguente articolo; giustificazione di questa scelta; esposizione di un'obiezione e della sua *solutio*).
- 2) Enunciazione della tesi principale: che Dio sia, o esista, può essere dimostrato *a posteriori* (esposizione e dimostrazione della tesi mediate tre argomenti; considerazione di un'obiezione alla tesi principale ed esposizione della sua *solutio*).
- 3) Presentazione di alcuni *argumenta* contrari alla tesi principale (esposizione di due obiezioni alla tesi principale e delle relative risposte; esposizione di un chiarimento circa la natura *de fide* o *de ratione* della tesi principale).

1. DISTINZIONE PRELIMINARE TRA DUE CASI: CHE QUALCOSA *POSSA* ESSERE DIMOSTRATO E CHE QUALCOSA SIA, *DI FATTO*, DIMOSTRATO (enunciazione della suddetta distinzione; scelta di uno dei due casi quale oggetto del seguente articolo; giustificazione di questa scelta; esposizione di un'obiezione e della sua *solutio*).

Il commento di Ysambert al terzo articolo della *Quaestio II* si apre con una distinzione preliminare: si deve distinguere, afferma Ysambert, tra il fatto che qualcosa può essere dimostrato e il fatto che qualcosa di fatto è dimostrato: nel

primo caso si afferma solo che si dà un medio per mezzo del quale una verità possa essere dimostrata; questo primo caso, tuttavia, non fornisce spiegazioni nel particolare e non funziona; ad esso, dice Ysambert, è invece preferibile il secondo. Presentata questa distinzione, Ysambert annuncia che, nella presente trattazione, intorno all'esistenza di Dio, sarà preso in considerazione il primo dei due casi, mentre si ometterà il secondo.

Subito dopo Ysambert chiarisce le ragioni per le quali si procederà in questo modo:

- In primo luogo, si procederà nel modo suddetto per il fatto che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata contro gli atei ricorrendo ad argomenti teologici, cioè fondati sulla verità rivelata; gli atei, infatti, respingono le ragioni tratte dalle Sacre Scritture, dalle tradizioni divine e apostoliche e dall'autorità della chiesa.

- In secondo luogo per il fatto che tutti i filosofi, tanto quelli che procedono dall'ambito fisico, e quindi dal primo motore, quanto quelli che procedono da Dio, provano e dimostrano l'esistenza di Dio e risolvono le difficoltà di fronte alle quali si trovano nella loro elaborazione di dimostrazioni naturali dell'esistenza di Dio. Per questa ragione possono essere qui ripetute quelle dimostrazioni.

2. ENUNCIAZIONE DELLA TESI PRINCIPALE: CHE DIO SIA, O ESISTA, PUÒ ESSERE DIMOSTRATO A POSTERIORI (esposizione e dimostrazione della tesi mediante tre argomenti; considerazione di un'obiezione alla tesi principale ed esposizione della sua *solutio*).

A questo punto Ysambert enuncia la proposizione alla cui dimostrazione egli dedica il commento al terzo articolo della *quaestio II* di Tommaso: che Dio è, o esiste, può essere dimostrato *a posteriori*.

Dopo aver riportato esplicitamente il luogo corrispondente del testo di Tommaso³⁸⁹ nel quale tale tesi è affermata, egli procede, quindi, alla sua dimostrazione.

In particolare, Ysambert si avvale di tre tipi di argomentazione per dimostrare la verità della proposizione enunciata:

a) In primo luogo si procede a partire da alcune testimonianze delle Sacre Scritture, secondo le quali le cose create dimostrano l'esistenza di Dio; Ysambert cita, a questo proposito, il libro della *Sapienza*³⁹⁰ in cui si dice che dalla grandezza della creatura si può scorgere, secondo la conoscenza, il suo Creatore; analizzando questo passo Ysambert mette in evidenza come le ultime parole di cui qui si fa uso, cioè "si può scorgere, secondo la conoscenza, il suo Creatore", indica che la conoscenza cui si perviene è certa; mentre le prime parole dello stesso luogo, "dalla grandezza della creatura" si evince che tale conoscenza è ottenuta a partire dalle cose create in quanto veri effetti di Dio, e di conseguenza, che esse dimostrano l'esistenza divina.

Alla citazione del libro della *Sapienza*, segue quella di *Isaia*³⁹¹ e della *Lettera ai Romani*³⁹²: relativamente a quest'ultima testimonianza, Ysambert si sofferma sulla scelta delle parole di Paolo nella seguente frase: «Le perfezioni invisibili di Dio, comprese a partire dalle cose create, si rendono visibili», dalla quale Paolo, conclude, subito dopo, che coloro che non riconobbero l'esistenza di Dio sono da considerarsi inexcusabili: le parole dell'Apostolo, spiega Ysambert, denotano che la conoscenza di Dio che deriva dalle creature è una conoscenza talmente facile che i pagani che non la riconoscono sono del tutto ingiustificabili; ora, spiega Ysambert, questo sarebbe falso se l'esistenza di Dio non sarebbe certa ed evidente a tal punto da poter essere dimostrata a partire dalle creature.

b) In secondo luogo Ysambert procede a dimostrare la verità della proposizione sopra enunciata ricorrendo ai Padri della Chiesa: questi insegnano la tesi

³⁸⁹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

³⁹⁰ «A magnitudine enim speciei et creaturae, cognoscibiliter poterit creator horum videri» (*Sp.*, 13,25).

³⁹¹ «Levate in excelsum oculos vestros, et videte: quis creavit haec?» (*Is.*, 40,26).

³⁹² «Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles» (*Rm.*, 1, 19-20).

dell'evidenza dell'esistenza divina nel commento al già citato passo della *Lettera ai Romani* di san Paolo³⁹³; tale commento è indicato genericamente da Ysambert, senza ulteriori specificazioni

Ciò si dimostra anche a partire dalla testimonianza dei Padri, i quali insegnano, in modo sparso, questa tesi nei loro commenti al citato luogo della *Lettera ai Romani*, capitolo primo, dell'Apostolo³⁹⁴

In seguito Ysambert cita le seguenti fonti:

- *Liber de idolorum vanitate* di Cipriano³⁹⁵;
- L'orazione *Oratio contra gentes* di Attanasio³⁹⁶;
- Agostino.

Nei luoghi citati questi Padri, continua Ysambert, insegnano che la negazione da parte dell'ateo dell'esistenza di Dio trova la sua ragione unicamente nell'insolenza o nella cecità dell'ateo stesso; in altre parole quella negazione consegue dal rifiuto dell'ateo di prendere in considerazione la consistenza degli argomenti che dimostrano l'esistenza divina, e non da un difetto della dimostrazione.

c) In terzo luogo, la verità della proposizione secondo cui l'esistenza di Dio può essere dimostrata *a posteriori*, è provata da Ysambert mediante la seguente ragione:

Ysambert procede nel modo seguente:

l'esistenza della causa è dimostrata in modo efficace a partire dalla sua certa e necessaria connessione con l'effetto, come i logici insegnano intorno alla dimostrazione *a posteriori*.

Ora, tutte le cose create sono certamente veri effetti di Dio e conservano con Dio, che è la loro causa, una connessione certa e necessaria; infatti, posta la loro esistenza, esse dipendono necessariamente, sia nel loro divenire, sia nel loro essere

³⁹³ «Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. [...] Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur» (*Rm.*, 1,19-20).

³⁹⁴ Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, f. 32b (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 71).

³⁹⁵ CYPRIANUS, *Liber de idolorum vanitate*: «Atque haec est summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non possis.» (PL IV 598).

³⁹⁶ ATHANASIUS, *Oratio contra gentes*: «Quapropter cum non confusio sed ordo sit in universo: cum nihil in eo incondite et turbide, sed omnia concinne compositaeque et quam aptissime cohaereant, necesse est Dominum qui illa una congregavit, constrinxit, et conciliavit, mente et cogitatione attingamus.....» (PG XXV 75).

conservate nell'esistenza, da una qualche prima causa indipendente da qualunque altra.

Questa prima causa non può essere che Dio, e quella stretta connessione tra la cosa creata e la prima causa è certa ed evidente in quanto conosciamo, in modo certo ed evidente per mezzo della ragione, che le cose create sono nature che dipendono attualmente da una prima causa; ora, la dipendenza attuale di un ente implica che esista qualcosa in atto da cui quell'ente dipenda.

Quindi l'esistenza di Dio può essere correttamente dimostrata *a posteriori*, a partire dalle cose create in qualità di veri effetti dello stesso Dio.

Esposta questa ultima argomentazione, fondata sulla ragione, Ysambert risponde ad una possibile obiezione:

Obiezione. Il medio di una dimostrazione, sia essa *a priori* o *a posteriori*, deve avere una natura necessaria; in caso contrario, infatti, quella dimostrazione non produrrebbe scienza.

Ora, nel caso della dimostrazione dell'esistenza di Dio condotta a partire dalle creature (ovvero dai suoi effetti), la dipendenza di quest'ultime dalla loro causa non ha carattere necessario, in quanto tale dipendenza è relativa alla loro esistenza, che è contingente, in quanto dovuta al gratuito atto di Dio.

Risposta all'obiezione Ysambert confuta l'obiezione distinguendo la dipendenza attuale delle creature da Dio e la connessione necessaria dell'esistenza di quelle stesse, una volta che essa sia stata posta dalla causa indipendente. Quella connessione è, infatti, definita da Ysambert, essenziale ed intrinseca a Dio, dal momento che non è possibile che qualcosa di creato esista o possa esistere senza Dio.

Ora, nella dimostrazione dell'esistenza di Dio che procede dagli effetti, ovvero dalle creature, il *medium propositionis* non corrisponde all'esistenza attuale delle creature, bensì alla necessaria ed essenziale connessione tra quell'esistenza e Dio.

3. PRESENTAZIONE DI ALCUNI ARGUMENTA CONTRARI ALLA TESI PRINCIPALE (esposizione di due obiezioni alla tesi principale e delle relative risposte; esposizione di un chiarimento circa la natura *de fide* o *de ratione* della tesi principale)

A questo punto Ysambert prende in esame, per confutarle, due obiezioni rispetto alla tesi principale, per cui l'esistenza di Dio può essere provata per mezzo di una dimostrazione *a posteriori*:

Obiezione. Ciò che è infuso da Dio nell'uomo per mezzo di pura fede non può essere dimostrato, perché in tal caso sarebbe oggetto di scienza; ma l'abito della fede e l'abito della scienza non possono coesistere nel medesimo intelletto rispetto allo stesso oggetto, come accade nel caso dei beati.

Ora l'uomo crede nell'esistenza di Dio per fede infusa secondo la testimonianza dell'Apostolo nella *Lettera agli Ebrei*³⁹⁷ e secondo quanto stabilito dal Concilio di Trento³⁹⁸.

Quindi non si può in nessun modo dimostrare che Dio esiste, neanche attraverso una dimostrazione *a posteriori*.

Risposta all'obiezione. Si risponde negando la premessa maggiore: infatti, nello stato dell'uomo *in via*, che è, a differenza dello stato dei beati, pieno di imperfezioni, la fede e la scienza possono esistere simultaneamente nello stesso

³⁹⁷ «Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit» (*Eb.*, 11,6).

³⁹⁸ *Concilium Tridentinum*, Sessio VI, cap. VI: «Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium *per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu*, et dum, peccatores conculantur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fortem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata. De hac dispositione scriptum est: *Accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (*Eb.*, 11,6) et *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua* (*Mt.*, 9,2) et *Timor Domini expellit peccatum* (*Ecli.*, 1,27) et *Poenitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus Sancti* (*Ac.*, 2,38) et *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patri et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare quaecumque mandavi vobis* (*Mt.*, 28,19-20), denique *Praeparate corda vestra Domino* (*IRg.*, 7,3)» (*Conciliorum Oecumenicorum decreta*, curantibus J. Alberigo, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1973, pp. 672-673).

intelletto rispetto allo stesso oggetto, per diversi medi o ragioni: infatti uno specifico abito non si oppone ad un altro se non nell'atto, e così come può accadere che un uomo possa apprendere una conclusione per mezzo di un medio scientifico, o *a priori*, e nello stesso tempo possa conoscere quella stessa conclusione con un atto distinto che si serva di un medio differente, per esempio un medio solo probabile, o che si serva dell'autorità, allo stesso modo può accadere che il filosofo cristiano, o il teologo, possano insegnare una verità che conoscono sia per mezzo del lume naturale sia per fede. Egli può quindi avere in un tempo sia l'abito della fede, sia quello della scienza acquisita.

Obiezione. Se si potesse dimostrare l'esistenza di Dio, allora potrebbe essere dimostrata anche la sua essenza; esse infatti sono la medesima cosa; inoltre anche la Trinità potrebbe essere dimostrata, dal momento che questa si identifica con l'essenza divina. Ora, né la Trinità né l'essenza divina possono essere oggetto di dimostrazione (come, dice Ysambert, si insegnerà in seguito, nel trattato sulla Trinità), neanche di una dimostrazione *a posteriori*.

Quindi l'esistenza di Dio non può essere dimostrata.

Risposta all'obiezione. Ysambert risponde sostenendo che dal fatto che l'esistenza divina sia identificata, sul piano puramente formale, con l'essenza divina, o dal fatto che l'essenza in quanto attuata coincida con la trinità delle persone, e, ancora, dal fatto che l'esistenza di Dio sia dimostrata *a posteriori*, non è corretto concludere che anche la Trinità delle persone sia provata per mezzo della stessa dimostrazione, ma solo che *può* essere dimostrata. Infatti la conoscenza che l'uomo ha di Dio, cioè della sua essenza e della sua esistenza, è una conoscenza desunta dalle cose create; ora tali concetti sono del tutto inadeguati e dividono ciò che è un'unica cosa, ovvero la somma essenza di Dio; questa, infatti, non può essere compresa dall'intelletto umano se non mediante quella divisione in molteplici concetti inadeguati: per questa ragione quei concetti formali devono coincidere con i concetti obiettivi.

A questo punto Ysambert prende in considerazione un possibile quesito: la proposizione “Dio esiste” è una proposizione di fede?

La risposta che Ysambert fornisce si articola in più punti:

Dapprima il *magister* riporta la posizione di coloro che negano che la proposizione in questione sia una proposizione di fede; la ragione di questa posizione risiede nel fatto che le testimonianze rinvenibili nelle Sacre Scritture, per mezzo delle quali si dimostra quella proposizione, possono essere spiegate solo a partire da una certa convinzione ragionevole, in forza della quale gli uomini che conoscono in questo modo Dio, decidono di venerarlo. Ora, però, coloro che sostengono questa tesi rifiutano di interpretare quelle testimonianze contenute nelle Sacre Scritture a partire da una ragione di tipo dimostrativo, ed anche a partire dall’effetto.

In un secondo momento Ysambert presenta la tesi di coloro che considerano quella proposizione, “Dio esiste”, certa a tal punto da reputare quantomeno temeraria l’opinione contraria; a sostegno di questa posizione, Ysambert cita l’autorità di Tommaso, che, nel lib. I, cap. XII della *Summa contra Gentes*³⁹⁹, definisce “erronea” quella opinione contraria.

Ora, però, continua Ysambert, alla luce di un esame approfondito delle suddette testimonianze bibliche da una parte, e alla luce della considerazione della dottrina insegnata dai Padri, la proposizione “Deum esse seu existere” sembrerebbe essere una proposizione di fede; infatti, quelle testimonianze mostrano chiaramente di trattare non solo di una conoscenza probabile e ipotetica, e che sia, tuttavia, ragionevole, ma di una conoscenza certa ed evidente, dovuta ad una natura necessaria ed alla connessione che le creature una volta posta la loro esistenza, conservano con Dio. A conferma di questa interpretazione Ysambert richiama l’attenzione su alcune espressioni usate nei luoghi biblici, quale, per esempio, la seguente: “Dio è visto in modo conoscibile” e “si rende visibile”, che compaiono in un passo della *Sapienza*⁴⁰⁰ie che stanno ad indicare una conoscenza evidente.

³⁹⁹ «Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum» (THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 12).

⁴⁰⁰ «A magnitudine enim speciei et creaturae, cognoscibiliter poterit creator horum videri» (*Sp.*, 13, 5).

Allo stesso scopo Ysambert ricorda un passo degli *Atti degli Apostoli*⁴⁰¹, in cui si fa uso del verbo ‘toccare’ per indicare colui che, nella ricerca di Dio, procede come a tastoni. La scelta di questo termine, spiega Ysambert, si giustifica alla luce del fatto che la conoscenza evidente dell’esistenza di Dio è accessibile a tutti gli uomini a tal punto che sembra quasi che quell’esistenza sia toccata da coloro che desiderano ricercarla; Ysambert rende ancora più chiara questa lettura offrendo una similitudine con un cieco il quale, errando per un fittissimo ed oscuro bosco, si imbatte facilmente in un albero, urtandovi contro o tastandolo con le sue mani.

In ultimo segue la citazione nel passo contenuto nella *Lettera ai Romani*⁴⁰² in cui si dice che l’esistenza divina è manifestata da Dio ai Filosofi, laddove esser manifestato è la stessa cosa che dire esser esposto in modo evidente per mezzo delle cose create.

Per l’appunto a proposito dell’affermata identità tra “esser manifesto” ed “esser evidente”, Ysambert chiarisce che non costituisce un’obiezione il fatto che, in alcuni casi, rintracciabili anche nelle Sacre Scritture, i due verbi, “manifestare” ed “essere visto” siano stati usati in relazione alla conoscenza oscura e trasmessa per fede; un passo biblico portato da Ysambert a esemplificazione di questo caso è contenuto nel *Vangelo secondo Giovanni* in cui si legge: «Ho manifestato il tuo Nome agli uomini che mi hai dato dal mondo»⁴⁰³. Questi casi, spiega Ysambert, non obiettano nulla contro tali verbi, infatti, possono essere usati intesi e concepiti in relazione ad una conoscenza oscura o, al contrario, evidente o manifesta, conformemente al soggetto e alla materia ai quali quei verbi sono attribuiti.

Per questo motivo, poiché nei citati passi della Sacra Scrittura, quei verbi sono applicati all’oggetto, come conosciuto per mezzo del solo lume di natura, e dalle creature, quali enti che generano in noi una conoscenza certa, evidente e quasi palapabile, dell’esistenza di Dio, accade che questa proposizione sembri una proposizione di fede.

⁴⁰¹ «Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum. Quaerere Deum, si forte attraherent eum et inveniunt, quamvis non longe sit ab unquoque nostrum» (At., 17, 26-27).

⁴⁰² «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtutis et divinitas, ita ut sint inexcusabiles» (Rm, 1,20).

⁴⁰³ Gv., 17. 6.

In conclusione della presente analisi del commento di Ysambert all'articolo terzo di Tommaso, vorrei mettere in evidenza la sostanziale differenza tra questo commento e il testo di Tommaso; tale commento, infatti, non presenta la trattazione delle cinque di Tommaso; è possibile solo scorgere una certa somiglianza tra un argomento esposto da Ysambert nel corso della sua trattazione con la seconda via di Tommaso, con la quale il *doctor angelicus*, dimostra l'esistenza di una prima causa efficiente. Mi riferisco, più precisamente, al passo del presente commento in cui Ysambert fornisce una argomentazione di ragione per dimostrare la verità della proposizione secondo la quale l'esistenza di Dio può essere dimostrata *a posteriori*⁴⁰⁴.

Più generalmente i tre articoli che compongono il commento di Ysambert rispettano solo in parte la struttura interna dei corrispondenti articoli della *Quaestio II* della *Summa*; al di là di questa distanza da un punto di vista formale, se il commento all'articolo primo e secondo restano piuttosto fedeli, sul piano dei contenuti, al testo tomista, il commento all'articolo terzo se ne distacca, sembra, del tutto, anche dal punto di vista degli argomenti trattati.

⁴⁰⁴ Nicolas YSAMBERT, *Disputationes in primam partem*, disp. unica q. 2, a. 1, f. 32b (*infra*, Appendice 3, I, t. II, p. 71).

CONCLUSIONE

ORIENTAMENTI DOTTRINALI

Fra le zone d'ombra che tuttora avvolgono la storia dell'Università parigina nella prima metà del Seicento va annoverata senz'altro anche l'assenza di un'indagine dedicata all'orientamento teologico dei teologi sorbonisti della prima metà del Seicento. Come tale non intende presentarsi neppure la seguente dissertazione, doppiamente limitata: in primo luogo, dal numero degli autori presi in considerazione, che sono tre soltanto, ancorché particolarmente significativi (Du Val, Gamaches, Ysambert); in secondo luogo, dal suo oggetto, che è il solo, pur assolutamente centrale, problema dell'esistenza di Dio.

È chiaro che solo una ricerca più ampia, condotta attraverso un allargamento di questi due ambiti, potrà consentire di tracciare conclusioni più sicure circa l'orientamento teologico complessivo della teologia sorboniana della prima metà del Seicento. Nondimeno, la pur circoscritta analisi da me sopra condotta mi pare consenta di evidenziare già alcuni tratti peculiari, soprattutto in riferimento al rapporto dei tre teologi suddetti con le cinque vie di Tommaso.

Nei testi di Du Val, Gamaches, Ysambert è infatti visibile, in modo neppure troppo discreto, una certa presa di distanza rispetto al valore dimostrativo delle cinque vie di Tommaso d'Aquino. In questo senso, la riflessione dei tre teologi sorbonisti si iscrive perfettamente all'interno del quadro complessivo della teologia dell'epoca; una teologia caratterizzata, come ho cercato di mostrare⁴⁰⁵, da un atteggiamento di certa sfiducia nei confronti delle cinque vie di Tommaso, che era persino penetrato, con Cajetano, all'interno della scuola domenicana.

Il confronto con Pierre d'Ailly, il nome che tutti i teologi dell'epoca richiamavano all'unisono quale assertore della non dimostrabilità dell'esistenza di Dio, è costante nei dottori sorbonisti. E codesto confronto si conclude bensì, nei testi dei dottori sorbonisti, a favore della tesi contraria, pienamente favorevole a Tommaso, nel riconoscimento alla ragione umana delle piene capacità di una conoscenza *a posteriori* dell'esistenza di Dio; ma non si può dire che né che le prove di

⁴⁰⁵ Cfr., *supra*, *Introduzione*, pp. 5-22.

Tommaso siano assunte senza modifiche, né che ad esse venga ascritto un sicuro valore. Dall'analisi da me svolta nei capitoli precedenti in modo più particolareggiato, sia in rapporto ai singoli autori, sia in rapporto alle singole dimostrazioni, mi sembra forse utile richiamare qui, in conclusione, alcuni elementi che mi sembrano particolarmente degni di nota per la ricostruzione di un quadro complessivo sulla questione.

È noto come Suárez avesse risposto a Pierre d'Ailly: proponendo un'integrazione delle procedure *a posteriori* con la deduzione *a priori* di un attributo dall'altro. In un primo momento si dimostra, *a posteriori*, l'esistenza di un ente necessario a sé; in un secondo momento, *a priori*, si deduce da questa nozione l'attributo dell'unicità che solo permette di identificare quella causa efficiente a Dio escludendone una pluralità⁴⁰⁶.

I teologi sorbonisti conoscono senz'altro una tale posizione perché la richiamano espressamente, pur attribuendola genericamente a certi non meglio citati *doctores*: «Ci sono – così, ad esempio, scrive Du Val - tuttavia molti dottori che ritengono che, una volta conosciuto Dio per mezzo degli effetti, esso può essere dimostrato *a priori* per mezzo della sua propria definizione»⁴⁰⁷. Ma una tale posizione è anche esplicitamente criticata: laddove questi dottori credono di avere ottenuto, tramite gli effetti, una definizione vera e propria di Dio, quel cui essi pervengono è, invece, nulla più che una descrizione di questa medesima essenza, una definizione nominale da cui non è in alcun modo deducibile (ossia, dimostrabile *a priori*) l'esistenza di Dio⁴⁰⁸.

È respinto, dunque, il quadro delineato da Suárez: non è lecita alcuna integrazione delle procedure *a posteriori* con quelle *a priori*; non si dà alcuna conoscenza, neppure imperfetta, dell'essenza di Dio da cui procedere mediante catene deduttive. Le prove proposte da Du Val sono tutte *a posteriori*; e lo vale anche per Gamches ed Ysambert.

Senonché, accanto a questa decisa presa di posizione contro gli sviluppi suáreziani, ed alla contestuale affermazione della liceità delle sole procedure

⁴⁰⁶ Franciscus SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXIX, sect. 3, n. 2 (*Opera omnia*, XXVI 47b).

⁴⁰⁷ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 2, f. 21v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 13).

⁴⁰⁸ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 2, f. 21v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 14).

dimostrative *a posteriori* dell'esistenza di Dio, si registrano elementi che denunciano una non incondizionata adesione alla prospettiva di Tommaso.

Così Du Val, dopo aver esposto la quarta via di Tommaso, si richiama esplicitamente, approvandola, alla tesi di Cajetano, stigmatizzata dall'ortodossia domenicana, per cui una siffatta dimostrazione non proverebbe che Dio è causa efficiente di tutti gli altri enti, ma solo che è causa formale e finale, più perfetta rispetto a tutti i restanti enti: «Questo argomento, come osserva bene Cajetano, non prova che Dio è causa efficiente di tutti gli altri enti, ma soltanto causa esemplare e finale, la quale che deve essere più perfetta di tutti gli altri enti»⁴⁰⁹.

Una decisa presa di distanza da Tommaso si evidenzia – forse ancor più forte che in Du Val, anche in Gamaches. La sua *Summa theologiae* si presenta bensì come un commento alla *Summa* di Tommaso, ma l'autore si muove con un'indubbia autonomia rispetto all'Aquinate. Come Tommaso, così Gamaches presenta cinque dimostrazioni dell'esistenza di Dio, le quali non sono però affatto sovrapponibili alle vie tomiste: non semplicemente perché Gamaches procede ad una loro riformulazione (ciò che può valere per le prime tre), ma anche perché sono differenti per natura, divergendo i loro punti di partenza.

Altrettanto significativo mi sembra poi, in riferimento alla prima prova, pur condotta come dicevo sulla falsariga della prima via tomista, una variazione decisiva rispetto allo schema disegnato dall'Aquinate. Questo accade nella risposta alla quarta obiezione, ove è avanzata l'ipotesi che a partire dalla generazione delle cose si dimostra bensì che un primo ente esiste, ma non anche che esso sia unico. Gamaches replica per l'appunto che in una tale dimostrazione non è questione dell'unicità del primo principio perché di ciò si tratterà nella questione X: «Sebbene la verità appare facilmente dalle cose già dette, tuttavia queste questioni devono essere approfondite in seguito separatamente nei propri luoghi, ma ora dimostriamo soltanto che tale principio supremo, e indipendente esiste realmente in atto, che la sua esistenza è manifesta al lume naturale».

Col che, seppur con grande discrezione («Sebbene la verità appare facilmente dalle cose già dette...»⁴¹⁰), Gamaches finiva per asserire la non conclusività, da parte

⁴⁰⁹ ANDREAS DU VAL, In primam partem, q. 2, art. 3, f. 22v (*infra*, Appendice 1, I, t. II, p. 18).

⁴¹⁰ *Ibid.*

della sua dimostrazione, dell'unicità del primo principio; o, in altri termini, della non autonomia dell'argomento della generazione.

Il rifiuto della prospettiva disegnata da Suárez, di un'integrazione delle dimostrazioni a posteriori mediante deduzioni *a priori*, non equivaleva dunque, pertanto, come nel tomismo più ortodosso, al riconoscimento di un'autonomia incondizionata delle prove *a posteriori*: si richiede comunque, perché queste abbiano pieno valore, una qualche integrazione. Il trattato sugli attributi divini non si giustappone alla questione sull'esistenza di Dio, ma lo completa. In modo più o meno esplicito, la teologia sorbonniana aveva accolto la lettura cajetanea delle cinque vie.

BIBLIOGRAFIA

STRUMENTI E OPERE GENERALI

Archives Biographiques Français, 3ème édition cumulée et augmentée, 7 vols., München, K.G. SAUR, 2004

Dictionnaire de Biographie française, sous la direction de J. Balteau, M. Barroux, M. Prevost, avec le concours de nombreux collaborateurs, 26 vols., Paris, Letouzey et Ané, 1933 – 2004

Biographie Universelle, dictionnaire historique contenant la nécrologie des hommes célèbres de tous les pays des articles consacrés à l'histoire générale des peuples aux batailles mémorables, aux grands événements politiques aux divers sectes religieuses, etc., etc. depuis le commencement du monde jusqu' à nos jours par une société de gens de lettres, 6 vols., Paris, Furne et c^{ie}, Libraires-Editeurs, 1841

CREVIER, Jean Baptiste Louis, *Histoire de l'Université de Paris, depuis son origine jusqu'en l'année 1600*, 7 vols., Paris, Desaint et Saillant, 1761

DE BOULAY, Cesar Egasse, *Historia Universitatis Parisiensis*, 6 vols., Paris, 1665-1673

DENZINGER, Heinrich – SCHONMETZER, Adolf, (ed.) *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae, Neo-Eboraci, 1963

DUBARLE, Eugene, *Histoire de l'Université de Paris*, 2 vols., Paris, Firmin Didot, 1844

FERET, Pierre, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-age, [Epoque moderne]*, 9 vols., Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1894 -1907

HOEFER, Johan Ch.-F., *Nouvelle Bibliographie Générale depuis les temps les plus reculés jusqu' à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, 46 vols., Paris, Firmin Didot Frères, 1852-1866

JOURDAIN, Charles, *Histoire de l'Université de Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, L. Hachette, 1862-1866

MICHAUD Louis Gabriel, *Biographie universelle ancienne et moderne ou histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes, Nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée omis ou nouveaux ouvrage rédigé par une société de gens de lettres et de savants*, 45 vols., Paris, Ch. Delagrave et C^{ie}, Libraire-Editeurs, 1854

MORERI, Louïs, *Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane*, dix-huitième et dernière édition revue, corrigée et augmentée très considérablement, 8 vols., Amsterdam-La Haie-Leiden-Utrecht, 1740

Nouveau Dictionnaire Historique ou Histoire Abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des talents, des vertus, des forfaits, des erreurs, etc. depuis les commencements du monde jusqu'à nos jours, huitième édition, revue, corrigée et considérablement augmentée par Chaudon et F. A. Delandine, 13 vols., Lyon, chez Bruyset aîné et Comp., 1804

RICHOMME, Charles, *Histoire de l'Université de Paris*, Paris, Jules Delalain, 1840

CATALOGHI DEI MANOSCRITTI

Catalogue général des manuscrits latins. Bibliothèque nationale, Paris, 1981
[Bibliothèque Nationale de France]

Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départements – Tome XV Marseille. Par M. l'Abbé Albanès, Paris, Libraire E. Plon, Nourrit et C^{ie}, 1892 [Bibliothèque Municipale de Marseille]

Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départements – Tome XI, Chartres, 1840 [Bibliothèque Municipale de Chartres]

Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèques Municipale de Saint-Quentin, Saint-Quentin, 1884 [Bibliothèque Municipale de Saint-Quentin]

DELISLE, Léopold, *Inventaire des manuscrits de l'Abbaye de Saint-Victor*, Paris, Auguste Durand et Pedone-Lauriel, 1869 [Bibliothèque Nationale de France]

Index général des manuscrits, décrits dans le Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, sous la direction de Michel Popoff. Conservateur à la Bibliothèque nationale, 3 vols, Paris, 1993 [Bibliothèque Nationale de France]

FONTI

a) *Opere di André Du Val, Philippe de Gamaches e Nicolas de Ysambert*

Ì. A STAMPA

DU VAL, ANDRE, *Feu d'Hélie pour tarir les eaux de Siloe, auquel est amplement prouvé le purgatoire contre le ministre Du Moulin et répondu aux raisons et allegations contraires [...]* Par André Duval, Paris, R. Thierry, 1603

ID., *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus pro suprema pontificis in ecclesiam autoritate [...]*, Parisiis, apud F. Jacquin, 1612

ID., *De Suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate disputatio quadripartita [...]* auctore Andreae Duvallio [...], Parisiis, exc. D. Langlaeus, 1614

ID., *La Vie admirable de soeur Marie de l'Incarnation: religieuse converse en l'ordre de Nostre-Dome du Mont-Carmel et fondatrice d'iceluy en France: appelée au monde la demoiselle Acarie [...]*, Paris, A. Taupinart, 1622

ID., *Commentarii in primam secundae partis Summae D. Thomae, tomus prior complectens sex tractatus: primum de voluntario et libero, atque de actionibus humanis. Secundum de peccatis. Tertium de legibus. Quartum de gratia, auxiliis eiusdem supernaturalibus. Quintum de quatuor hominis novissimis. Sextum de indulgentiis; tomus posterior complectens quatuor generales tractatus primum de fide. Secundum de spe. Tertium de charitate. Quartum de Summo Pontifice, 2 voll., Lutetiae Parisiorum, sumptibus S. Cramoisy, 1636*

GAMACHES, PHILIPPE DE, *Summa theologica cum indice triplici quaestionum et capitum, rerum ac verborum, et locorum concionibus utilium*, Parisiis, apud R. Chaudière, 1627

YSAMBERT, NICOLAS DE, *Disputationes in primam partem S. Thomae, de Deo eiusque attributis, Trinitate et angelis*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Dyonisii de la Noüe, 1643

ID., *Disputationes in Secundam Secundae S. Thomae. De tribus virtutibus theologicis, fide, spe et charitate, necnon de iudice controversiarum*, Lutetiae Parisiorum, impensis Societatis typographicae librorum officii ecclesiastici, 1648

ID., *Disputationes in tertiam partem S. Thomae tomus secundus. De sacramentis in genere, baptismo, confirmatione et eucharistia*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus D. de La Noüe, 1639

ii. MANOSCRITTI

ANDREAS DUVAL, *In primam partem divi Thomae annotata* 1604, AVIGNONE, Bibl. Municipale, ms. 266, ff. 3r- 246v

ID., *In primam D. Thomae partem Annotata*, a Domino Doctissimo Du Val doctore sorbonico, et sacrae Theologiae professore regio dictata anno Domini 1604 mense oct. In exterioribus sorbonae scholis, BNF, ms. 16439, ff. 1r – 390v

ID., *In primam partem D. Thomae annotata data a domino Du Val lectore regio*, NARBONNE, Bibl. Municipale, ms. 15, ff. 1r-133v

ANDREAS DUVAL – NICOLAS YSAMBERT – PHILIPPUS DE GAMACHES,
Commentarium in primam partem Summae theologiae S. Thomae, BNF, ms. 3151,
ff. 1v – 667r

PHILIPPE DE GAMACHES, Commentarius in tres partes Summae theologiae sancti
Thomae de Aquino, CHARTRES, Bibl. municipale, ms. 608, ff. 1r-301r

NICOLAS YSAMBERT, Annotata in primam D. Thomae partem a D. Ysamberto
doctore sorbonico dictata 1607, BNF, ms. 17507-I, ff. 1r-214v

ID. De Deo et attributis eius ad primam D. Thomae partem disputatio, BNF, ms.
9589-I, ff. 1r- 235r

ID. Tractatus de attributis divinis, a domino Nicolao Ysambert, doctore sorbonico
[...] 1613, MARSEILLE, Bibl. Municipale, ms. 258, ff. 1r- 437r

b) *Autori antichi e medievali*

ALPHONSUS TOSTATUS, *Opera omnia*, 13 voll., Coloniae Agrippinae, sumpt. J.
Gymnici et A. Hierati, 1613

ANSELMUS, *Opera omnia*, 2 voll., Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann
Verlag, 1968

ARISTOTELES, *Opera*, rec. I. Bekker, ed. Academia Regia Borussica, ed. altera
quam curavit Olof Gigon, 5 voll., Berolini apud W. De Gruyter et socios, 1960-
1961

ATHANASIUS, *Opera omnia quae exstant vel quae sub ejus nomine circumferuntur*,
in PG XXV 3 -XXVIII 1644

AUGUSTINUS AURELIUS, *Opera omnia post lovaniensium theologorum recensionem*, in PL XXXII 659 – XLVI 940

BASILIIUS CAESARIENSIS, *Opera omnia quae exstant vel quae sub eius nomine circumferuntur*, in PG XXIX 3 - XXXII 1524

BERNARDUS CLAREVAELLENSIS, *Opera omnia sex tomis in quadruplici volumine comprehensa*, in PL CLXXXII - CLXXXV, CLXXXVbis

CICERO, *De natura deorum academica*, with an english translation by H. Rackham, London, Cambridge, Massachusetts, Harward University Press, 1961

ID., *De legibus*, rec. J. G. F. Powell, Oxonii, e typographeo clarendoniano, 2006

ID., *Rhetorica*, rec. A. S. Wilkins, 2 voll., Oxonii, e typographeo clarendoniano, 1992-1993

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Opera quae exstant omnia*, in PG VIII 49 - IX 794

DIONYSIUS AREOPAGITA, *Opera omnia quae exstant et commentarii quibus illustrantur*, in PG III 119 – 1132

GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Philosophica et Theologica*, 10 voll., ed. G. Gál et. S. Brown, St. Bonaventure, N.Y. 1970-1986

GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1981

GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio*, in PG XXXVI

GREGORIUS THEOLOGUS, *Opera quae exstant omnia*, in PG XXXV 395 - XXXVIII 846

JOHANNES DAMASCENUS, *Opera omnia quae exstant et eius nomine circumferuntur*, in PG XCIV-XCVI

JOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, 20 voll., ed. Bálic, typus polyglottis vaticanis, 1950- ...

JUSTINUS, *Opera quae exstant omnia*, in PG VI 227- 800

LACTANTIUS, *Opera omnia*, in PL 111 – VII 1686

MARSILIUS DE INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros sententiarum*, 2 voll., Brill, Leiden –Boston – Köln, 2000

PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum sententiarum*, ed. by E. M. Buytaert, O.F.M., 2 voll., Franciscan Institute St. Bonaventure N.Y., E. Nauwelaerts Louvain (Belgium), F. Schöningh Paderborn (Germany), 1952-1956

PETRUS DE AILLIACO, *Quaestiones super libros sententiarum*, Strassburg, 1490 (rist. anast.: Frankfurt, Minerva, 1968)

PLATO, *Opera*, rec. I. Burnet, 5 voll., Oxonii, e typographeo clarendoniano, 1900-1907

RABI MOSSEI ductoris dubitativum seu perplexorum, Parisiis, ed. Augustinus Justinianus, 1520 (rist. anast.: Unveränderter Nachdruck – Frankfurt, Minerva, 1964)

SUIDAS, *Historica, caeteraque omnia quae ulla ex parte ad cognitum rerum spectant [...] opera ac studio Hiero. Wolfii annis abhinc 17., in latinum sermonem conversa [...]*, Basileae, ex officina Hervagiana per Eusebium Episcopium, 1581

TERTULLIANUS, *Opera omnia*, in PL I-II

THEODORETUS CYRENSIS, *Opera omnia post recensioem Jacobi Sirmondi*, in PG LXXXII 75 - LXXXIII 1494

THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia*, editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1882...-, voll....

ID., *La Somma teologica*. Testo latino dell'edizione leonina, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, Bologna, ESD 1984

THOMAS AB ARGENTINA, *Commentaria in quattuor libros sententiarum*, Vienna, Officina Stellae, 1564 (rist. anast. Ridgewood; N. Jersey; USA: Gregg Press, 1965)

c) *Autori moderni*

i. A STAMPA

BAIL LOUIS, *Les Actes intérieurs de l'amour de Dieu, [...] reveuz et augmentez par l'auteur*, Paris, P. de Bresche, 1634

ID., *La Théologie affective. Première partie [...] par Louis Bail, [...]*, Paris, Vve P. Chevalier, 1638

ID., *La Théologie affective, ou Sainct Thomas en méditation [...], 2e édition reveue et augmentée, par l'auteur, de la seconde et de la troisieme partie*, Paris, Vve P. Chevalier, 1643-1644

ID., *Supplementum Theologiae affectivae, seu Thomae meditantis, tripartitum [...]* Parisiis, apud P. de Bresche, 1663

ID., *Sapientia foris praedicans ex omnibus scripturis seu Bibliotheca concionatorum per omnes aetates et saecula [...] Cum plerisque eorum elogiis*,

historiis, artibus, florilegijs [...] Opera ac studio m. Ludovici Bail Abbavillaei, theologi Parisiensis, Parisiis, apud Ioannem De La Caille, 1666

ID., *Summa conciliorum omnium quae a S. Petro usque ad Gregorium XV papam celebrata sunt [...] Auctore R. P. F. Francisco Longo a Coriolano [...], Antverpiae, apud B. Moretum et vnam J. Moreti et J. Meursium, 1623*

ID., *Summa conciliorum omnium [...] auctore R. P. F. Francisco Longo a Coriolano, [...] Accessit additio centum conciliorum gallicanorum et quorundam aliorum quae in Summa desiderabantur, opera M. Ludovici Bail, [...] Parisiis, sumptibus vae P. Chevalier, 1645*

ID., *Summa Conciliorum omnium ordinata, aucta, illustrata, ex Merlini Joverii, Baronii, Binii, Cariolani, Sirmundi aliorumque collectionibus ac manuscriptis aliquot seu collegium synodicum in sex classes distributum, Parisiis, sumptibus Dionysij Bechet et Ludovici Billaine, 1659*

ID., *La Philosophie affective, ou Divers opuscules pour servir de conduite à la pitié, par M. Louis Bail, [...] Paris, Vve P. Chevalier, 1647*

ID., *De triplici examine ordinandorum, confessoriorum et poenitentium, cum appendice de censuris et impedimentis canonicis, Parisiis, apud Viduam Petri Chevalier, 1648*

ID., *La Consolation du coeur affligé, tant pour les peines corporelles que pour les peines spirituelles, par M. Louis Bail, [...] Paris, P. de Bresche, 1661*

ID., *La fidélité persévérante de Suzanne contre la dernière accusation des vieillards, controverse du temps, pour servir de réponse au dernier livre du ministre qui a écrit contre la perpétuité de la foy sur la réelle présence de Jésus-Christ en l'Eucharistie, Paris, P. de Bresche et J. de Laize de Bresche, 1668*

BAILLET, ANDRE, *La vie d'Edmond Richer, docteur de Sorbonne, s. e., Liege, 1714*

BÁÑES, DOMINICUS, *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia*, Romae, apud Iacobum Ruffinellum, 1584

BESSE, PIERRE DE, *Premières Conceptions théologiques sur la Caresme, preschées à Paris en l'église St. Séverin l'an 1602, par M. Pierre de Besse*, Paris, N. Du Fossé, 1604

ID., *Summa [...] in qua quicquid in universis Bibliis continetur obscuri, quicquid in veterum Patrum, ab ipso nascenti Ecclesiae initio, monumentis est doctrinae notabilis, quicquid denique vel olim vocatum est vel hodie vocatur ab haereticis in controversiam, id totum vel certe maxima ex parte, ut erudite ut pie, ita fideliter atque dilucide per quaestiones et responsiones explicatur*, Paris, 1607

ID., *Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti generales. Opus [...] labore et industria M. Petri de Besse, [...] erroribus expurgatum*, Parisiis, apud N. Du Fossé, excudebat P. Checalier, 1610-1611

ID., *L'Heracleite chrestien, c'est-à-dire les regrets et les larmes du pêcheur penitent, par M. Pierre de Besse, [...] Paris, N. Du Fossé, 1615*

ID., *Le Démocrite chrestien, c'est-à-dire le mépris et moquerie des vanités du monde, par M. Pierre de Besse, Paris, N. Du Fossé, 1615*

ID., *Royale Pestrise, c'est-à-dire des Excellences, des qualitez requises et des choses défendues aux prestres, par M. Pierre de Besse, Paris, 1 N. Du Fossé, 1610*

BOUDOT, PAUL, *Harangue funèbre faicte et prononcée aux funerailles solennelles de l'Empereur Rodolphe II, devant les Serenissimes archiducs Albert et Isabella Clara Eugenia, infante d'Espagne, en leur chapelle royale à Bruxelles, et devant tous leurs Estats assemble: à cest effect, l'onzième de mars 1612, par Paul Boudot, [...], Arras, impr. de Maudhuy, 1612*

DUVAL, GUILLAUME, *Le Collège Royal de France ou institutions, établissement et Catalogue des Lecteurs et Professeurs Ordinaires du Roy, Fondez à Paris, par le grand roy François I Père des Lettres, et autres roys ses successeurs, iusques a Louys XIV[...]*Paris, chez Mace Bouillette, 1644

LAMBERT, JOSEPH, *L'anné evangelique*, 7 vols., Paris, Desaliers, 1692

ID., *Discours sur la vie ecclesiastique*, 2 vols., Paris, Desaliers, 1702.

ID., *Passages les plus touchants des Pseaumes, en latin et en français, avec de courtes réflexions*, Paris, Florentin Delaulne, 1705.

ID., *La maniere de bien instruire les pauvres et en particulier les gens de la campagne [...]* par Mre Joseph Lambert, [...], Rouen, N. Le Boucher, 1716.

LE MAISTRE, NICOLAS, *Instauratio antiqui Episcoporum principatus et religiosae erga eosdem Monachorum et clericorum omnium observantiae, cui praemissa est confutatio rationum quas Sorbonicae Censurae objecit*, Spongia, Paris, 1633

LESCOT, JACQUES, *[Testament de Jacques Lescot, évêque de Chartres, 5 janvier 1655]*, s.l.n.d.

ID., *Recueil de quantité de beaux décrets pour différentes maladies*, s.l.n.d.

LONGO DI CORIGLIANO, FRANCESCO, *Summa conciliorum omnium[...]* auctore R. P. F. Francisco Longo a Coriolano, [...] *Accessit additio centum conciliorum gallicanorum et quorundam aliorum quae in Summa desiderabantur, opera M. Ludovici Bail*, [...] Parisiis, sumptibus vae P. Chevalier, 1645

MAUCLERC, MICHEL, *De Monarchia divina, ecclesiastica et saeculari christiana de que sancta inter ecclesiasticam, et secularem illam coniuratione, amico respectu, honoreque reciproco in ordine et aeternam non [...] temporali*

foelicitatem: Opus quattuor distinctum partibus in triginta libros dictributis [...]
Sanctissimo d. No. Papae Gregorio XV et christianissimo Francorum Regi
Ludovico XIII [...], Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1622

MERLET, LUCIEN-VICTOR-CLAUDE, *Bibliothèque chartraine antérieure au XIXe siècle*, Orléans, H. Herluison, 1882

[MERSENNE, MARIN] *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime, publ. et annot. par Cornelis De Waard* édition entreprise sur l'initiative de Mme Paul Tannery et continuée par le Centre national de la recherche scientifique, avec la collaboration de M. Bernard Rochot, [...] 17 vols., Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1932

MOLINA, LOUIS DE, *Commentaria in primam Divi Thomae partem in duos tomos divisa*, Venetiis, apud Minimam Societatem, 1593

MOULIN PIERRE DU, *Eaulx de Siloe pour esteindre le feu du purgatoire, et noyer les traditions, les limbes, les satisfactions humaines et les indulgences papales. Contre les raisons et allegations d'un Cordelier portugais, defendues par trois escrits, [...]* Par Pierre du Moulin ministre de la parole de Dieu, La Rochelle, 1608

ID., *Accroissement des eaulx de Siloé, pour esteindre le feu de purgatoire et noyer les satisfactions humaines et les indulgences*, La Rochelle, [s. e.], 1604 ; *Apologie pour la sainte cène du Seigneur, contre la présence corporelle et transsubstantiation [...]* Deuxième édition, La Rochelle, [s. e.], 1609

ID., *Anatome Arminianismi, seu Eucleatio controversiarum quae in Belgio agitantur super doctrina de providentia, de praedestinatione, de morte Christi, de natura et gratia*, Lugduni Batavorum, Apud B. Elzevir, 1619

ID., *Défense de la confession des églises réformées de France, contre les accusations du sieur Arnould, Jésuite*, Charenton, N. Bourdin, 1617

ID., *Bouclier de la foy, ou Défense de la confession de foy des églises réformées du royaume de France, contre les objections du Sr Jehan Arnoux, [...] jésuite*, Charenton, A. Pacard, 1618

ID., *De la juste providence de Dieu*, [s. e.], La Rochelle, 1617

ID., *De la toute-puissance de Dieu et de sa volonté, traité auquel est exposé comment la toute-puissance de Dieu et sa volonté doivent reigler nostre foy, au point du Saint Sacrement*, La Rochelle, 1617

ID., *Anatome Arminianismi [...] Postrema editio ab auctore recognita et aucta, cui inserta est Refutatio tractatum quos Arminiani novissime actis synodalibus dordracensis subjecerunt*, Lugduni Batavorum, Ex officina J. Marci, 1621

ID., *Eléments de logique*, Sedan, J. Jannon, 1621

ID., *Observationes in primam partem capituli noni epistolae ad Hebraeos, quas [...] Disputabuntur die veneris proximo pridie nonas maias*, Sedani, typis J. Jannoni, 1622

ID., *Du combat chrétien ou des affections*, Sedan, 1622

ID., *Les éléments de la philosophie morale, nouvellement traduits du latin*, Genève, P. Aubert, 1625 ; *De cognitione Dei tractatus*, Lugduni Batavorum, Ex officina Elzeviriana, 1625.

REVIUS, JACOB, *Statera Philosophiae Cartesianae, qua Principiorum ejus falsitas, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et Ad virulentam Epistolam praefixam selectarum Disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Petri Leffen [s. a.]

RICHER, EDMOND, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, Paris, 1611

SUAREZ, FRANCISCUS, *Opera omnia*, 28 voll., Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1856-1878

VAZQUEZ, GABRIEL, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae. Tomus Primus. Complectens vigentisex quaestiones priores*, Ingolstadii, Martini Nutti et Ioannis Hertsroy, 1609

ii. MANOSCRITTI

JEAN D'AUTRUY, *Clypeus catholicus adversus haeresis hodiernae conjectiones*, 1613-1615, SAINT-QUENTIN, Bibl. Municipale, ms. 13

ID., *In psalmum CXXXI*, 1616, BnF, ms. 3151-VI, 664r.- 667r.

NICOLAUS GIGOS, *Theologiae universae prolegomena [...] Disputatio de Deo uno[...]1632*, MARSEILLE, Bibl. Municipale, ms. 259, ff. 1r-317r

Parallelum theseos Claramontanae et doctrinae Facultatis theologiae Paris, BnF, ms. fr. 15734, f. 350r-351

PIERRE LE CLERC, *Tractatus in decem precepta Decalogi et quinque precepta ecclesiae*, 1622, SAINT-QUENTIN, Bibl. Municipale, ms. 58, ff. 1-347

ID., *Tractatus de scientia Dei et praedestinatione*, LYON, Bibl. Municipale, ms. 669

STUDI

ARMOGATHE, Jean-Robert, *An sit Deus. Les preuves de Dieu chez Marin Mersenne*, «Les études philosophiques», 1994, nn. 1-2, pp. 161-170

ID., *Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne*, Annuaire EPHE, V section, t. 101 (1992-1993), pp. 357-363

BARBELLION, Stéphane-Marie, *Les « preuves » de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1999

BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2000

BLÁZQUEZ, Feliciano, *Filosofía de la pregunta sobre Dios. Fuentes y evolución históricas*, «Revista Augustiniana», 32 (1981), pp. 81-100

BOBIK, Joseph, "Aquinas's Fourth Way and Approximating Relation", *The Thomiste* 51 (1987), pp. 17-36

BOULNOIS, Olivier, *Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot*, «Revue des sciences théologiques et philosophiques» 83 (1999), pp. 35-52

BROCKLISS, Laurence, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford, Clarendon Press, 1987

CHARTIER, Roger - COMPERE, Marie-Madeleine - JULIA, Dominique, *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976

CHENU, Marie Dominique, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1971

CORVEZ, Maurice, *La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon Saint Thomas*, in *Quinque sunt viae: Actes du symposium sur les cinq voies de la Somme théologique*, sous la direction de Leon Elders, Citta del Vaticano: Libreria Vaticana, 1980

COURTENAY, William, *Schools and Scholars in fourteenth-century England*, Princeton, Princeton University Press, 1987

ID., «The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris», in KALUZA - VIGNAUX, P., *Preuve et raisons à l'Université de Paris*, Paris, 1984

DAFFÀRA, Marcolino, *Dio. Esposizione e valutazione delle prove*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1952

DOYLE, John, *Saint Bonaventure and the ontological argument*, «Medieval Studies», 52 (1974), pp. 27- 48

ID. (ed.), *The Metaphysical Demonstration of the Existence of God*, South Bend (Indiana), St. Augustine's Press, 2004

ID., *Some Thoughts on Duns Scotus and the Ontological Argument*, «The New Scholasticism», 53 (1979), pp. 234-241

ID., *The Suarezian Proof for God's Existence*, in *A History of Philosophy in the Making. A Symposium of Essays to honor Professor James D. Collins on his 65th Birthday*, ed. Linus J. Thro, Washington, University Press of America, 1982, pp. 105-117

ELDERS, Leo, *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden – New York – København – Köln, E. J. Brill, 1990

FABRO, Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società editrice nazionale, 1963

FERRIER, Francis, *Un oratorien ami de Descartes et sa philosophie de la liberté*, Paris, Vrin, 1980

GARIN, Pierre, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald, *Dieu. Son existence et sa Nature*, vol. I, Paris, Beauchesne, 1950

GIACON, Carlo, *La Seconda Scolastica. I: I grandi commentatori di San Tommaso*, Milano, Bocca, 1944

GILSON, Etienne, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Vrin, 1913

ID., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1997

ID., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913

GOUDRIAAN, Aza, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999

ID., *Jacobus Revius, A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms 1647*, Leiden, Brill Academic Pub, 2002

GRES-GAYER, Jacques, *Théologie et pouvoir en Sorbonne. La Faculté de théologie de Paris et la bulle Unigenitus*, Paris, Klincksieck, 1991

ID., *Le gallicanisme de Sorbonne. Chroniques de la Faculté de Théologie de Paris (1657-1688)*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2002

GREGORY, Tullio, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana» LIII (1974), pp. 477-516

ID., *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992

HERNÁNDEZ, Miguel, Cruz, *Introducción al estudio del argumento ontológico*, «Revista de filosofía», Madrid, Universidad Complutense, 11 (1952), pp. 3-36

KENNY, Anthony John Patrick, *The five ways: St. Thomas Aquinas's proofs of Existence of God*, Notre Dame, Ind., 1980

LANDUCCI, Sergio, *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005

LEFF, Gordon, *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975

LOJACONO, Ettore, *Quale la cultura dominante a La Flèche negli anni della prima formazione di René Descartes?*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti, (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la 'Correspondance'*, Napoli, Vivarium, 1998, pp. 671-695

MARION, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981) Paris, PUF, 1991

MARITAIN, Jacques, *Alla ricerca di Dio*, Roma, Edizioni Paoline, 1963

MARTIN, Andrés, M. *Historia de la theologia española*, 2 voll., Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1983-1987

ORCIBAL, JEAN, *Le premier Port-Royal. Réforme et Contre Réforme*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1956

ID., *Etudes d'histoire et de littérature religieuses, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1997

ID., *Les Origins du Jansenisme*, 3 vols., Paris, Vrin, 1947-1948

OWENS, Joseph, '*Quandoque and aliquando in Aquinas*' Tertia via, «The New Scholasticism», LIV (1980), pp. 447-475

POUTET, Yves, *Les docteurs de sorbonne et leurs options théologiques au XVII^e siècle*, «Divus Thomas» LXXXI (1978), pp. 213- 348

SCRIBANO, Emanuela, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli, 1988

SECADA, Jorge, *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000

STEENBERGHEN, Fernand Van, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain - La - Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de philosophie, 1980

ID., *Dieu caché: comment savons-nous que Dieu existe?* Louvain, Université Catholique de Louvain, 1961

TUILIER, André, *Histoire de l'université de Paris et de La Sorbonne*, 2 vols., Paris, Nouvelle Librairie de France, 1994

TUNINETTI, Luca F., '*Per se notum*'. *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Leiden-Köln-New York, Brill, 1996

WILLAERT, Leopold, *La restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, 2^a ed. italiana a cura di Eugenio da Veroli O.F.M., Torino, Editrice S.A.I.E., 1979², vol. XVIII

WIPPEL, John, *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000

WEISHEIPL, James, *The Axiom 'Opus Naturae est Opus Intelligentiae' and Its Origins*, in G. MEYER – A. ZIMMERMANN (ed. by), *Albertus Magnus doctor universalis 1280/1980*, Mainz, Matthias-Grunewald Verlag, 1980, pp. 460-463

Elenco riepilogativo dei manoscritti

AVIGNONE

Bibl. Municipale

ANDREAS DUVAL, *In primam partem divi Thomae annotata* 1604, ms. 266, ff. 3r-246v

CHARTRES

Bibl. Municipale

PHILIPPE DE GAMACHES, *Commentarius in tres partes Summae theologiae sancti Thomae de Aquino*, ms. 608, ff. 1r-301r

LYON

Bibl. Municipale

PIERRE LE CLERC, *Tractatus de scientia Dei et praedestinatione*, ms. 669

MARSEILLE

Bibl. Municipale

NICOLAUS GIGOS, *Theologiae universae prolegomena[...]* *Disputatio de Deo uno* [...] 1632, ms. 259, ff. 1r-317r

NICOLAS YSAMBERT, *Tractatus de attributis divinis*, a domino Nicolao Ysambert, doctore sorbonico [...] 1613, ms. 258, ff. 1r-437r

NARBONNE

Bibl. Municipale

ANDREAS DUVAL, *In primam partem D. Thomae annotata data a domino Du Val lectore regio*, ms. 15, ff. 1r-133v

PARIGI

BNF

ANDREAS DUVAL, In primam D. Thomae partem Annotata, a Domino Doctissimo Du Val doctore sorbonico, et sacrae Theologiae professore regio dictata anno Domini 1604 mense oct. In exterioribus sorbonae scholis, ms. 16439, ff. 1r – 390v

ANDREAS DUVAL – NICOLAS YSAMBERT – PHILIPPUS DE GAMACHES, Commentarium in primam partem Summae theologiae S. Thomae, ms. 3151, ff. 1v – 667r

JEAN D'AUTRUY, In psalmum CXXXI, 1616, ms. 3151-VI, 664r. 667r.

ID., Clypeus catholicus adversus haeresis hodiernae conjectiones, ms. 18215-I

NICOLAS YSAMBERT, Annotata in primam D. Thomae partem a D. Ysamberto doctore sorbonico dictata 1607, ms. 17507-I, ff. 1r-214v

NICOLAS YSAMBERT, De Deo et attributis eius ad primam D. Thomae partem disputatio, ms. 9589-I, ff. 1r- 235r

Parallelum theseos Claramontanae et doctrinae Facultatis theologiae Paris. ms. fr. 15734, f. 350r-351

SAINT-QUENTIN
Bibl. Municipale

JEAN D'AUTRUY, Clypeus catholicus adversus haeresis hodiernae conjectiones, 1613-1615, ms. 13

PIERRE LE CLERC, Tractatus in decem precepta Decalogi et quinque precepta ecclesiae, 1622, ms. 58, ff. 1-347

APPENDICE

