

TIZIANA SUAREZ-NANI

CAUSALITÀ E ATTIVITÀ DEL SOGGETTO SECONDO FRANCESCO D'APPIGNANO

Riassunto

La messa in discussione della filosofia aristotelica che caratterizza la cultura filosofica e teologica del Medioevo latino sul finire del XIII secolo provoca il rimaneggiamento di svariate problematiche, tra le quali quella della causalità che interviene negli atti di conoscenza e di volere. Nelle questioni 42 e 43 del suo Commento al II libro delle Sentenze, Francesco d'Appignano si interroga sull'agire del soggetto e sulla funzione dell'oggetto che finalizza gli atti di conoscenza e quelli della volontà.

Criticando tanto la posizione che fa dell'oggetto conosciuto o voluto la causa totale dell'agire (Goffredo di Fontaines), quanto quella che lo considera una causa parziale (Duns Scoto), Francesco difende una teoria che nega radicalmente la funzione causale dell'oggetto e che attribuisce esclusivamente all'essere umano la capacità di suscitare i propri atti. Questa concezione si iscrive in una visione antropologica secondo la quale l'uomo è un essere essenzialmente libero, chiamato a dominare il proprio agire e a forgiare la propria storia.

Summary

The debate concerning Aristotelian philosophy that characterizes the philosophical and theological culture of the Latin Middle Ages at the turn of the Thirteenth Century brought about the reworking of numerous problems, including that of the causality that occurs in acts of cognizing and willing. In questions 42 and 43 of the major redaction of his Commentary on Book II of the Sentences, Francesco d'Appignano investigates the agency of the subject and its function as the object that completes the acts of cognizing and of willing.

Criticizing the position that makes the willed or cognized object the

entire cause of acting (Godfrey of Fontaines), as well as that that considers it a partial Cause (Duns Scotus), Francesco radically denies that the object has any causal function, and attributes exclusively to human beings the capacity to elicit their own acts. This conception expresses part of an anthropological vision according to which man is an essentially free being, called to command his own action, and to forge his own destiny.

Francesco di Appignano si è interessato a svariate riprese alla problematica della causalità¹ e l'ha discussa in particolare nelle questioni relative all'agire dell'intelletto e della volontà. In quest'ambito, quello della causalità è del resto l'approccio da lui privilegiato: non si interroga infatti sugli oggetti dell'intelletto e della volontà o sul funzionamento e sui limiti di tali facoltà. Nemmeno la modalità del processo conoscitivo o dell'atto di deliberazione occupano molto spazio nelle sue analisi, mentre la determinazione della causalità che interviene negli atti conoscitivi e volitivi è costantemente presa in considerazione e oggetto di lunghe disquisizioni.

L'interesse per questa problematica risulta da svariate ragioni, sia interne alla sua concezione, sia derivate dal contesto culturale nel quale egli ha maturato le sue scelte teoriche. Per quanto riguarda i motivi interni, essi vanno situati - come vedremo - nella concezione della singolarità del reale,

1. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 22 (“Utrum angelus possit causare effective aliquam formam substantialem materialem”), q. 25 (“Utrum obiectum aliquod materiale possit aliquid causare in intellectu angeli”), 26 (“Utrum angelus loquens causet in illo cui loquitur actum intelligendi”), q. 42 (“Utrum intellectus sit causa actus intellectus, voluntas actus volendi, vel tantum obiectum”), q. 43 (“Utrum intellectus sit totalis causa actus intelligendi et voluntas actus volendi et sensus actus sentiendi”), q. 45 (“Utrum voluntas movendo intellectum et alias potentias inferiores imprimat sive causet aliquid reale in eis”), q. 46 (“Utrum aliae potentiae a voluntate moventes ipsam voluntatem eam causent sive imprimant aliquid in eam”), q. 48 (“Utrum prima causa concurrat immediate in omni actione cuiuscumque causae secundae sive naturalis sive etiam libere coagendo secum et determinando ipsam ad agendum”), q. 49 (“Utrum Deus sit per se causa peccati effectiva”). Importanti sviluppi sulla tematica della causalità si trovano anche nella prima questione di questo libro, relativa alla creazione (cf. *Questiones in II Sent.*, q. 1), nonché nel IV libro, dove Francesco discute la causalità che interviene nel sacramento eucaristico e presenta la sua teoria dell’“impetus”: cfr. C. SCHABEL, *Francis of Marchia ‘virtus derelicta’*, in: “Vivarium”, XLIV (2006), p. 41-80. Citeremo i testi secondo l’edizione critica da noi curata e di prossima pubblicazione.

nell'idea di una gerarchia di perfezione che ordina le facoltà in funzione del valore superiore di ciò che è attivo rispetto a ciò che è passivo, nella tesi dell'autodeterminazione di ogni soggetto e nel rifiuto del modello della conoscenza come in-formazione²: questo insieme di motivi lascia intravedere una concezione che mette direttamente in relazione le singole realtà le une con le altre, che rinuncia per quanto possibile alla mediazione di entità intermedie e che le fa interagire dinamicamente attraverso l'esercizio di una causalità determinante quanto al loro statuto e ai loro rapporti; da lì l'importanza di mettere a fuoco la causalità che interviene nei vari tipi di attività, soprattutto in quelle degli esseri dotati di coscienza.

Dal punto di vista del contesto culturale nel quale Francesco ha elaborato le sue posizioni, occorre rilevare che la questione della causalità ha acquisito un'importanza del tutto particolare sul finire del XIII secolo, a seguito delle critiche rivolte al modello aristotelico della conoscenza da autori come Pietro di Giovanni Olivi - che rifiutava la causalità efficiente dell'oggetto sul soggetto conoscente e vi sostituiva l'idea dell'oggetto come termine dell'atto conoscitivo -, o Enrico di Gand - che criticava la necessità di specie intelligibili nella conoscenza umana. Dopo di lui Duns Scoto, criticando proprio Enrico di Gand, riammetteva le specie intelligibili ed elaborava la tesi di una doppia causalità della conoscenza³. Quanto a Pietro Aureoli, si ricorderà che egli, attraverso la teoria dell'*esse intentionale* o *apparens*, contribuiva a spostare l'esame della conoscenza verso il versante del soggetto e della sua attività. Sempre all'inizio del XIV secolo, in particolare negli anni 1306-1307, la disputa attorno alla tesi di un "senso agente"⁴ - quale versante sensitivo dell'intelletto agente aristotelico - rinforzava l'idea dell'attività causale esercitata dal soggetto conoscente nel suo rapporto con la realtà. Ed infine, in una prospettiva diametralmente opposta, anche la critica mossa da Durando di San Porziano all'epistemologia aristotelico-tomasiana contribuiva ad alimentare il dibattito attorno alla causalità, soprattutto in ambito domenicano⁵. E' questo l'orizzonte delle analisi di

2. Cfr. *In II Sent.*, q. 25 e il nostro studio: *Un modello alternativo di conoscenza: Francesco de Marchia e la spazializzazione del rapporto conoscitivo*, in: "Freiburgher Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 53 (2006), 1/2, p. 345-366.

3. Anche per quanto riguarda l'agire della volontà, Scoto aveva affrontato il problema dal punto di vista della causalità: cfr. M.-B. INGHAM, *The Condamnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics*, in: "Freiburgher Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 37 (1990), p. 91-103.

4. Cfr. A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent*, Louvain 1988.

5. Per DURANDO si veda *In I Sent.*, d. 3, q. 5 e lo studio di S.-Th. BONINO, *Quelques*

Francesco che - come più studi l'hanno ormai appurato - riesamina gli elementi in gioco nel dibattito contemporaneo e li elabora nella formulazione di una posizione del tutto personale, non solo per quanto riguarda la teoria della conoscenza, ma anche in merito alla questione della libertà e, più generalmente, riguardo alla sua antropologia.

Nelle questioni 25 e 26, nell'esaminare la problematica della causalità nell'ambito della conoscenza e del linguaggio angelici, Francesco aveva messo in evidenza i motivi seguenti⁶:

1) l'oggetto materiale non esercita nessuna causalità efficiente sulle facoltà conoscitive, siano esse intellettuali o sensitive;

2) l'intellezione angelica non ha bisogno di specie intelligibili presenti nell'intelletto quali forme;

3) la conoscenza intellettuale angelica risulta dalla co-presenza del soggetto al proprio oggetto, il quale viene colto *extra*, cioè al di fuori del soggetto, proprio per evitare che quest'ultimo subisca un qualsiasi influsso causale da parte della realtà materiale;

4) la causalità esercitata dal linguaggio, sia angelico che umano, risiede nella produzione di segni destinati a trasmettere un messaggio;

5) analogamente all'oggetto materiale, il linguaggio non esercita nessuna causalità sul soggetto al quale è diretto: più precisamente, il linguaggio non suscita alcun atto di intellesione nel destinatario cui esso è rivolto.

Questi elementi sono implicitamente presenti e confermati nelle questioni 42 e 43 dedicate alla causalità dell'intelletto e della volontà, di cui ci occuperemo in questa sede, privilegiando tuttavia la tematica della causalità che interviene negli atti di conoscenza⁷. Esse sono seguite da una serie di questioni che compongono un vero e proprio trattato sulla volontà e nelle quali la problematica della causalità è posta in primo piano⁸. Occorre preci-

réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de St. Pourçain, in: "Revue Thomiste", 97 (1997), p. 99-128.

6. Rimandiamo in proposito ai nostri studi: *Un modello alternativo di conoscenza*, cit. e: *Linguaggio, conoscenza e libertà. Note in margine alle questioni 26 e 27 del commento di Francesco de Marchia al secondo libro delle 'Sentenze'*, in: "Freiburgher Zeitschrift f. Phil. und Theol.", 50 (2003), p. 354-375.

7. In *II Sent.*, q. 42: "Utrum intellectus sit causa actus intelligendi et voluntas actus volendi, vel tantum obiectum"; q. 43: "Utrum intellectus et voluntas sint causae totales suorum actuum".

8. Si tratta delle questioni 42-49. La questione 47 è stata esaminata da A. ROBIGLIO,

sare che le questioni 42 e 43 sono strettamente legate tra di loro, non solo per l'unità della problematica, ma anche perché si completano vicendevolmente da due punti di vista: infatti, mentre la questione 42 esamina la causalità di queste facoltà da un punto di vista generale, nella questione 43 l'analisi è rivolta all'esercizio di una causalità totale ed esclusiva; d'altro canto, la questione 42 si occupa prevalentemente della volontà, mentre la 43 studia unicamente la causalità dell'intelletto.

I. La causalità della volontà e dell'intelletto

Prima di entrare nel vivo della problematica relativa alla causalità dell'intelletto, è opportuno chiarire l'intento della questione 42, che ne rappresenta il presupposto. Come di consueto, Francesco affronta il quesito attraverso il confronto critico con alcune opinioni formulate in precedenza. L'orizzonte della problematica discussa nella questione 42 è costituito dal dibattito che ha marcato la fine del XIII secolo ed ha visto l'intervento di maestri illustri quali Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Goffredo di Fontaines, nonché, agli inizi del XIV secolo, Giovanni Duns Scoto e Pietro Aureoli.

Il confronto con questo orizzonte culturale sfocierà nella tesi dell'auto-determinazione immediata della volontà. La dimostrazione di questa tesi fa seguito alla discussione dettagliata dell'opinione secondo la quale la volontà esercita una causalità soltanto *applicativa*, cioè indiretta. La causalità esercitata da una facoltà può infatti essere di due tipi: può trattarsi appunto di una causalità *applicativa* - ed è quella che agisce servendosi di uno strumento o causa intermedia, come ad esempio un individuo che provoca un incendio applicando il fuoco ad un combustibile; oppure di una causa *elicitiva* - ed è quella che suscita e produce immediatamente un effetto, come il fuoco applicato alla casa per bruciarla⁹. Questa seconda causalità è superiore alla prima, proprio perché è immediatamente attiva e non

Francis of Marchia and the Act of the Will, in: *Vivarium*, XLIV (2006), p. 151-183. La problematica della volontà è stata affrontata in vari studi da G. ALLINEY; per quanto riguarda Francesco si veda: *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano*, in: *Atti del III convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, Appignano del Tronto 2006, p. 9-34.

9. Cfr. *In II Sent.*, q. 42, § 3: "Et ideo duplex est causa, ut dicunt: quaedam elicitiva, sicut ignis est causa combustionis, et alia non elicitiva, sed applicativa, ut applicans activa passivis, puta ignem combustibili est causa ipsius combustionis".

necessita il ricorso ad uno strumento. Attribuendo alla volontà una causalità soltanto indiretta, l'opinione qui riportata fa della volontà una facoltà passiva, totalmente determinata dall'oggetto, il quale funge da causa *elicitiva* dell'atto di volizione¹⁰. Così concepito, l'agire della volontà si riduce ad un'applicazione o mozione delle potenze inferiori.

Questa opinione, che si avvale di svariate ragioni, può essere identificata con quella di Goffredo di Fontaines, il quale difendeva la tesi della determinazione totale della volontà da parte del suo oggetto¹¹. Per Goffredo non è la volontà a suscitare in sé il volere, ma l'oggetto in quanto rappresentato dall'intelletto, e questo in virtù dell'impossibilità che una facoltà sia nel contempo attiva e passiva rispetto a se stessa¹². Questo motivo costituisce il cavallo di battaglia di Goffredo, che lo ribadisce in tutti i *Quodlibeta* consacrati alla questione dell'agire volontario. Egli ne fa uso contro la dottrina diametralmente opposta di Enrico di Gand¹³, e questo dibattito sarà ripreso da Giovanni Duns Scoto, che criticherà entrambe le posizioni¹⁴.

La posizione di Goffredo è ampiamente criticata da Francesco¹⁵, che argomenta considerando tanto l'agire dell'angelo quanto quello dell'essere umano. Trattandosi della conoscenza, egli rileva che entrambi possono conoscere un oggetto non esistente o perlomeno assente: tale conoscenza non può perciò essere suscitata dall'oggetto, ma dalla sola facoltà conosciti-

10. Cfr. *ibid.*: “Tunc dicunt quod tota causa elicitiva actus volendi est obiectum. Voluntas autem non est per se causa eius nisi tantum movendo potentias inferiores, quae quidem motae a voluntate repraesentant sibi obiecta, quae quidem obiecta voluntati praesentata sunt totalis causa actus volendi elicitive, et ita ipsa voluntas est causa activa solum applicativa activa passivis, puta applicando obiecta voluntati, et hoc movendo potentias inferiores ad repraesentandum obiecta”.

11. Cfr. GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet* X, q. 3, ed. J. Hoffmans, Louvain 1924, p. 375-376; *Quodlibet* VI, q. 7, ed. M. de Wulf-J. Hoffmans, Louvain 1914, p. 164-167 e 171.

12. Cf. *Quodlibet* VI, q. 7, p. 152-154 e 161; *Quodlibet* VIII, q. 2, p. 19.

13. Cfr. GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet* VI, q. 7 e VII, q. 6; Enrico di Gand, *Quodlibet* IX, q. 5, ed. R. Macken, Louvain 1983, p. 99-139.

14. Cfr. G. DUNS SCOTO, *Lectura in II Sent.*, d. 25, q. unica: cf. *infra*, nota 41.

15. Occorre notare che Francesco riporta l'opinione di Goffredo inquadrandola nella distinzione tra causa “applicativa” e causa “elicitiva” che non appare nei testi di Goffredo, bensì in Pietro Aureoli. Costui presenta il quadro delle varie opinioni e chiarisce la propria posizione qualificandola di “media”: per Aureoli la volontà muove l'intellezione “applicativa”, mentre il giudizio dell'intelletto interviene come “causa elicitiva” (cfr. *Scriptum in II Sent.*, d. 25, q. unica, a. 2, Roma 1605, p. 266-268). Francesco conosce il testo dell'Aureoli, che gli ha probabilmente servito da mediazione nell'accesso alla posizione di Goffredo di Fontaines; le ragioni addotte da Francesco a sostegno della posizione di Goffredo corrispondono tuttavia a quelle formulate nei *Quodlibeta* di quest'ultimo.

va, o eventualmente da una disposizione acquisita (*habitus scientiae*) nel caso dell'uomo; ne risulta che la facoltà esercita una causalità immediata sul proprio atto¹⁶. L'ordine di perfezione delle facoltà conoscitive conferma questa conclusione: nessun effetto può infatti sorpassare la perfezione della propria causa; ora, l'atto di intellesione è più perfetto dell'atto di percezione, così come l'oggetto in quanto conosciuto è più perfetto dell'oggetto in quanto percepito; di conseguenza, nè l'oggetto come tale nè l'oggetto percepito possono fungere da causa totale dell'atto di intellesione¹⁷. E nemmeno l'oggetto in quanto rappresentato nell'immaginazione può esercitare tale causalità, poiché esso vi è rappresentato nella sua singolarità, mentre l'intelletto lo coglie indipendentemente dalle condizioni individuali. Soltanto l'intelletto può perciò essere la causa sufficiente di un agire essenzialmente rivolto verso l'universale¹⁸.

Quanto alla volontà, Francesco fa valere il primato della libertà¹⁹: se la volontà si determinasse soltanto muovendo le facoltà inferiori (che le sottomettono degli oggetti), essa non sarebbe più libera; in tal caso, infatti, la volontà non susciterebbe il proprio atto immediatamente e non avrebbe un'attività propria e indipendente, ma mediata e dipendente; ora, visto che c'è libertà solo laddove c'è possibilità di un'attività indipendente, la volontà perderebbe la propria libertà e agirebbe per necessità²⁰. Bisogna perciò concludere che l'oggetto in quanto conosciuto dall'intelletto non può essere la

16. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 11: "Ergo potentia habet immediatam causalitatem super actum suum, non tantum per accidens, ut tu dicis".

17. Cfr. *ibid.*, § 12: "Nec actus aliquis sentiendi nec obiectum ut habens esse in actu sentiendi est totalis causa actus intelligendi nec volendi".

18. Cfr. *ibid.*, § 13: "Praeterea, impossibile est quod obiectum aliquod sit totalis causa actus intelligendi aliquid ut illud abstrahitur ab illo obiecto. Sed phantasia, sicut nec sensus aliquis, non apprehendit nisi singulare; (...). Ergo obiectum existens in phantasia non est totalis causa actus intelligendi obiectum universale ut abstractum a suis singularibus modo quo ipsum intelligit intellectum". Questo motivo sarà sviluppato ulteriormente nella q. 43.

19. Il volontarismo adottato dalla maggior parte dei pensatori francescani del XIII e del XIV secolo trova formulazioni diverse e di diversa radicalità. Per Giovanni Duns Scoto e la sua scuola si veda: F. PREZIOSO, *L'evoluzione del volontarismo da Duns Scoto a Guglielmo di Alnwick*, Napoli 1964; G. ALLINEY, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, in: "Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale", XVI (2005), p. 339-391; per F. d'Appignano, si veda, dello stesso A.: *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di F. d'Appignano*, in: Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano, Appignano del Tronto 2006, p. 9-34.

20. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 14: "Secundo ostendo quod iste modus ponendi (...) tollit a voluntate libertatem".

causa totale del volere. Francesco osserva del resto che la volontà non può muovere l'intelletto, affinché le presenti un oggetto, se non mediante un atto di volizione precedente tale atto di mozione²¹. La considerazione della superiorità della volontà rispetto all'intelletto sfocia in una conclusione analoga: così come il volere, in quanto libero, è più perfetto dell'atto di intellesione, parimenti l'oggetto in quanto voluto è più nobile dell'oggetto in quanto conosciuto; per questo, nè l'atto di intellesione nè l'oggetto in quanto presente nell'intelletto possono fungere da causa del volere. Non resta dunque che attribuire alla volontà stessa la causalità dei propri atti²².

Alla prima posizione ne vengono affiancate altre due, meno radicali della precedente: esse sono riportate molto succintamente e criticate in maniera piuttosto sbrigativa. Una di esse sostiene che la specie intelligibile è la causa totale dell'atto di intellesione, cosicché l'intelletto esercita la propria attività per mezzo di tali rappresentazioni, e che la volontà svolge la propria attività in maniera analoga, determinando i propri atti a seguito di un "influsso" esercitato dall'oggetto²³. Anche la critica di questa posizione fa leva sul motivo della libertà: in conformità con la tesi scotiana dell'etero-

21. Cfr. *ibid.*, § 17: "voluntas non movet intellectum ad actum considerandi nisi mediante aliquo actu volendi; existens enim sub privatione omnis actus volendi non movet ipsum. Ergo, ut prius est argutum, primus actus movendi intellectum praesupponit primum actum volendi, et primus actus volendi praecedit omnem motionem voluntatis qua movet intellectum ad considerandum".

22. Cfr. *ibid.*, § 19: "Praeterea, effectus non potest esse perfectior sua causa; sed actus volendi, cum sit liber et actus potentiae liberae, est perfectior actu intelligendi, et obiectum, ut habet esse in actu volendi, habet esse perfectius quam in actu intelligendi. Ergo nec actus intelligendi, nec obiectum ut intellectum, potest esse totalis causa actus volendi. Ergo aliquid est causa praeter ista; hoc non potest poni nisi voluntas; ergo etc."

23. Cfr. *ibid.*, § 20: "Alius modus dicendi est quod species intelligibilis in intellectu existens est totalis ratio eliciendi actum intelligendi, ita quod intellectus movet se per species ad actum intelligendi ut per totalem causam eius, et voluntas similiter ad actum volendi". Questa posizione potrebbe essere quella di Ioannes de Murro (o Murrovalle), ministro provinciale delle Marche negli anni 1270, bacceliere a Parigi nel 1283 e maestro di teologia nel 1289; egli fece parte del gruppo di maestri designati dall'ordine dei Minori per esaminare gli scritti del confratello Pietro di Giovanni Olivi (cf. E. LONGPRÉ, *L'oeuvre du cardinal Jean de Murro*, in: *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, p. 467-492). Giovanni di Murrovalle difendeva una posizione moderata, che poneva un'analogia tra l'attività dell'intelletto e quella della volontà: le specie intelligibili sono la causa dell'attività conoscitiva e l'influsso causato dall'oggetto (il bene) la causa che specifica l'atto del volere; per Giovanni la volontà rimane tuttavia una causa attiva, ma questa causalità necessita la mediazione di un influsso causato dall'oggetto (cfr. *Quaestio disputata* "Utrum obiectum voluntatis moveat ipsam ad actum volendi finem", ed. E. LONGPRÉ, *ibidem*, p. 488-492).

geneità radicale dei principi che sono la natura e la volontà²⁴, Francesco esclude che un principio naturale possa fungere da causa totale di un atto libero; ora, un influsso esercitato sulla volontà da parte di un oggetto esterno (sia esso il bene) è necessariamente di ordine naturale ed il suo intervento comprometterebbe l'agire assolutamente libero che caratterizza la volontà²⁵.

La terza ed ultima opinione sostiene che la volontà è un principio attivo quanto all'esecuzione dell'atto, mentre è determinata dall'oggetto che ne costituisce il termine quanto alla specificazione dell'atto: si tratta della posizione di Tommaso d'Aquino, per il quale il soggetto è senz'altro principio dell'agire, cioè dell'esecuzione di un atto nonché della modalità di tale esecuzione, mentre l'oggetto specifica l'atto come tale (nel caso della volontà si tratta del bene determinato dall'intelletto)²⁶. Come già Enrico di Gand, ma diversamente da lui, Francesco critica Tommaso mettendo in discussione la distinzione tra principio di esercizio e principio di specificazione dell'atto: secondo il marchigiano, la volontà in quanto principio di esercizio di un atto lo è anche della sua specificazione (o natura intrinseca formale). Il principio di esecuzione pone infatti l'atto nella sua interezza, vale a dire tanto nella sua singolarità fattuale quanto nella sua natura specifica, posto che - conformemente alla critica del realismo degli universali²⁷ - nessuna natura specifica sussiste per sé, ma solo attraverso le realtà individuali. La specificazione dell'atto volontario non risulta perciò dall'oggetto, ma dal principio stesso di esecuzione che lo pone in atto quale entità individuali²⁸.

24. Cfr. G. DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, q. XV, ed. Wadding, t. VII, Parigi 1893, p. 609; rimandiamo in proposito a G. ALLINEY, *La ricezione della teoria scotiana*, cit., p. 339-345.

25. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 21: "Contra: nullum principium mere naturale potest esse totalis causa actus liberi; sed species et quidquid est impressum ab obiecto in potentia est mere naturale; ergo non potest esse principium elicivum actus volendi, qui est formaliter liber".

26. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disp. De malo*, q. 6, a. un., ed. P. Bazzi - P.M. Pession, Torino, Marietti, 1953, p. 559; *Summa theol.*, Ia-IIae, q. 9, a. 1, ad 3.

27. Si veda in proposito la concezione dell'individualità presentata da Francesco nella q. 13 e il nostro studio: *Un nuovo contributo al problema dell'individuazione: Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate*, in: "Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale", XVI (2005), p. 405-459.

28. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 23: "Illud quod movet ad actum determinatum in specie, movet ad actum determinatum secundum speciem; sed voluntas

Sullo sfondo di questo primo esame, Francesco chiarisce la propria posizione: “La volontà mouve se stessa direttamente, non accidentalmente muovendo le altre potenze (Ia opinione), nè mediante un’impressione operata dall’oggetto (IIa opinione), ma per sè, in virtù della propria attività”²⁹. Di fronte e contro le posizioni fin qui discusse, il filosofo di Appignano difende dunque in maniera decisa la tesi dell’autodeterminazione della volontà, la quale agisce soltanto ed unicamente in virtù della propria capacità di agire, senza subire alcun influsso esterno. La posta in gioco è quella dell’essenza stessa della volontà, che è tale proprio perché domina i propri atti: un intervento esterno comprometterebbe questo dominio e rovinerebbe la sua natura di principio assolutamente libero. In tal modo, la distinzione scotiana tra natura e volontà è non solo mantenuta, ma anche sensibilmente accentuata attraverso la negazione dell’intervento di una qualsiasi causalità esterna nell’agire volontario³⁰.

La volontà è così concepita come una causa produttrice (*causa elicitiva*) che agisce direttamente suscitando il proprio atto. Tuttavia, allo scopo di precisare la sua posizione, il marchigiano si interroga sul rapporto della volontà al proprio agire: egli si chiede in particolare se la volontà che suscita l’atto di volizione (*voluntas elicitiva*) coincida con la volontà che riceve tale atto oppure se ne distingue³¹, posto che nel primo caso essa è attiva, mentre nel secondo è passiva e ricettiva. La risposta a questo quesito non

movens se ad exercitium determinatum in specie movet se ad actum determinatum in specie; ergo etc.”.

29. Cfr. *ibid.*, § 26: “Dico quod voluntas movet se directe, non tantum per accidens movendo potentias inferiores, ut dicit prima opinio, nec per aliquid ab obiecto impressum, ut dicunt alii, sed per se ratione propriae activitatis”.

30. Questa tesi è confermata nella questione 46, dove Francesco nega la causalità dell’intelletto sulla volontà: “Dico ergo ad quaestionem quod intellectus non movet voluntatem effective imprimendo vel causando aliquid in ea, nec per se nec per accidens, eo modo quo movet eam, videlicet imprimendo sibi obiectum; ipsum enim obiectum nihil in voluntate imprimit sive causat”. Quanto alla maniera in cui il francescano si rapporta alla dottrina di Scoto, essa trova conferma nell’esame di G. Alliney in relazione alla problematica dell’atto beatifico: cf. *La libertà dell’atto beatifico*, cit., p. 21-23.

31. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 27: “Sed hic est dubium, videlicet utrum voluntas elicitiva actus volendi et receptiva eiusdem sit una et eadem potentia, vel alia et alia”. Questo dubbio potrebbe essere stato sollevato in relazione alla concezione di Enrico di Gand, il quale distingueva la volontà in quanto principio attivo (libertà) dalla volontà in quanto ricettiva del proprio atto quasi fossero due “vires in eadem potentia”: cfr. *Quodlibet IX*, q. 5, ed. R. Macken, Louvain 1983, p. 131-134.

riserva alcuna sorpresa: per Francesco la volontà in quanto produttiva (*elicitiva*) e la volontà in quanto ricettiva (*receptiva*) sono una sola e medesima entità³². Non ci soffermeremo sugli argomenti prodotti a sostegno di tale identità: basterà rilevare che essi poggiano essenzialmente sul motivo della libertà. La facoltà attraverso la quale un individuo suscita un atto è infatti quella attraverso la quale egli lo suscita liberamente; ora, la facoltà attraverso la quale l'uomo vuole è quella in cui l'atto di volizione è formalmente presente, mentre la facoltà attraverso la quale egli vuole liberamente è quella attraverso la quale egli suscita tale atto: sarà perciò la medesima facoltà a suscitare l'atto e a riceverlo. La volontà è così direttamente e per sé principio attivo dei propri atti, in modo tale che in quanto movente e in quanto mossa, vale a dire in quanto principio attivo e ricettivo, essa coincide perfettamente con se stessa³³.

Francesco insiste su questa coincidenza e rifiuta ogni spaccatura tra una facoltà ed il proprio atto, tanto nel caso dell'intelletto quanto in quello della volontà. La posta in gioco nella critica delle posizioni fin qui rilevate è in fondo proprio questa: evitare che una realtà sia spaccata in due, cioè separata da se stessa attraverso l'intrusione di una determinazione estrinseca. Nel caso degli atti di conoscenza e di volizione bisogna perciò rifiutare l'intervento di una causalità esterna che ne comprometterebbe l'unità e negherebbe la capacità di autodeterminazione delle facoltà che vi sono implicate. Questo motivo va di pari passo con quello dell'individualità di ogni esistente, che deve solo a se stesso - e non ad un principio aggiuntivo - la propria individualità nonché la consistenza e la solidità del proprio essere. Francesco rinsalda così la relazione di ogni soggetto (la facoltà) con il proprio agire, facendone una realtà una e indivisibile, capace di determinarsi e dotata di una causalità propria. L'intervento e la funzione dell'oggetto non

32. Cfr. *ibid.*, § 29: "Ostendo quod fundamentaliter voluntas receptiva et elicitiva actus est penitus indistincta". Nella versione del commento al II° libro delle *Sentenze* trasmessa dalla *Reportatio* IIB (Vat. Lat. 943), q. 55, fol. 39ra, questa identità è giustificata attraverso il principio di economia: "Nolo ponere pluralitatem sine necessitate, ideo videtur mihi quod voluntas eliciens actum volendi, id est recipiens ipsum, est una et eadem potentia formaliter indistincta".

33. Cfr. *ibid.*, § 33: "Tunc ergo dico quod voluntas per se et directe movet et elicit actum per se, ita quod voluntas movens et mota, sive eliciens et recipiens, est una formaliter et eadem numero, penitus indistincta quantum ad substratum". Questa tesi si oppone chiaramente a quella di Goffredo di Fontaines, per il quale ciò che è attivo si distingue secondo il soggetto (inteso come sostrato) da ciò che è passivo.

sono per questo negati, ma ne è chiaramente negato il ruolo di causa efficiente: l'oggetto infatti non è principio di determinazione e di distinzione dell'atto che si rapporta ad esso, ma ne è soltanto il termine o *causa terminativa*³⁴. Con questa precisazione - che, come vedremo, richiama la concezione di Pietro di Giovanni Olivi³⁵ -, Francesco mantiene la funzione propria dell'oggetto, impedendo tuttavia che esso determini intrinsecamente gli atti di conoscenza e di volontà. In tal modo viene salvaguardata l'autodeterminazione e la libertà del soggetto, che attraverso la conoscenza ed il volere si rapporta liberamente ai propri oggetti, senza dipenderne.

II. La causalità totale della volontà e dell'intelletto

L'affermazione della causalità dell'intelletto e della volontà rispetto ai propri atti fornisce il presupposto necessario alla soluzione del quesito sollevato nella questione 43 in merito alla causalità totale di queste facoltà³⁶. La risposta a questo interrogativo consentirà di precisare e di rinforzare ulteriormente la tesi precedente, nonché di cogliere la peculiarità della posizione di Francesco rispetto ai confratelli che ne rappresentano gli interlocutori.

Tra le posizioni estreme che sono, da un lato, la tesi della causalità totale dell'oggetto (difesa da Goffredo di Fontaines³⁷) e, dall'altra, quella della causalità totale della volontà (sostenuta da Enrico di Gand³⁸), trovano posto varie opzioni intermedie, che pongono la doppia causalità - dell'oggetto e della facoltà -, ma secondo modalità ed accentuazioni diverse³⁹. Francesco discute una sola di queste opzioni, quella di Giovanni Duns Scoto. Come già sostenuto in merito alla conoscenza - concepita come risultato delle due

34. Cfr. *ibid.*, § 34: "Sed tunc dico quod obiectum non distinguit actus intelligendi nec volendi effective, sed tantum terminative".

35. Si veda in proposito: G. MARSCHALL, *The Causation of Knowledge in the Philosophy of Peter John Olivi*, in: "Franciscan Studies" 16 (1956), p. 313-318.

36. Cfr. *ibid.*, q. 43: "Utrum intellectus et voluntas sint causae totales suorum actuum"; la medesima questione è trattata nella "Reportatio IIB", q. 56.

37. Cfr. *supra*, nota 12.

38. Cfr. *Quodlibeta IX*, q. 5, p. 99-139 (in particolare p. 131); X, q. 9, ed. R. Macken, Louvain 1981, p. 220-255 (in particolare p. 229).

39. Nella dossografia che apre la sua trattazione, Pietro Aureoli elenca sei opinioni, di cui quattro sono appunto "mediae" e difendono la doppia causalità secondo modalità diverse: cfr. *In II Sent.*, d. 25, q. un., Romae 1605, p. 266.

cause parziali che sono l'intelletto e l'oggetto reso presente attraverso la mediazione di una specie intelligibile⁴⁰ -, Scoto difende anche nel caso dell'agire della volontà l'intervento di cause parziali ugualmente indispensabili all'atto di volizione: tali cause sono la volontà e l'oggetto in quanto conosciuto, laddove tuttavia la volontà costituisce la causa principale⁴¹. Secondo il Dottor Sottile, l'intervento dell'oggetto non compromette la libertà dell'atto, poiché la causa naturale costituita dalla conoscenza dell'oggetto non necessita la volontà: essa rimane comunque libera di volere o di non volere, cioè di fare uso o meno della conoscenza fornitagli dall'intelletto⁴². La compatibilità tra la causalità dell'intelletto e quella della volontà risulta dalla concezione scotiana del libero arbitrio: riferendosi ad Agostino e a Pietro Lombardo⁴³, Scoto sostiene infatti che il libero arbitrio esercita pienamente il suo dominio e la sua capacità di decisione soltanto se è cosciente del proprio agire, il che implica la conoscenza dell'oggetto. La volontà non può cioè agire rettamente se non conosce l'oggetto che finalizza il suo agire. Per questo, la conoscenza dell'oggetto non interviene soltanto quale causa indispensabile ma imperfetta, bensì contribuisce alla perfezione dell'atto di volizione⁴⁴.

40. Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Roma 1950, p. 289-295. Abbiamo esaminato il rapporto di Francesco a Scoto su questo punto nel nostro studio: *Un modello alternativo di conoscenza?*, cit.

41. Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, d. 25, q. unica, Roma 1943, p. 254-255: "Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva. (...) Sic in proposito voluntas habet rationem unius causae, scilicet causae partialis, respectu actus volendi et natura 'actu cognoscens obiectum' rationem alterius causae partialis - et utraque simul est una causa totalis respectu actus volendi. Voluntas tamen est causa principalior".

42. Cfr. *ibid.*: "sic in proposito, quantumcumque aliqua causa sit naturalis et semper uniformiter agens, quia tamen non determinat nec necessitat voluntatem ad volendum, sed voluntas ex libertate sua potest concurrere cum ea ad volendum vel non volendum et sic libere potest uti ea, ideo dicitur 'libere velle et nolle' esse in potestate nostra".

43. Cfr. AGOSTINO, *De trinitate*, XV, c. 21, n. 41 (CCL 50A, p. 518) e PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quattuor*, II, d. 24, c. 3, n. 1, Quaracchi 1916 (Spicilegium Bonaventurianum vol. IV), p. 452.

44. Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, d. 25, q. un., p. 256: "liberum arbitrium non tantum includit voluntatem, sed etiam cognitionem (...) ita quod liberum arbitrium complectitur illas duas potentias, scilicet intellectum et voluntatem. (...) Et propter hoc, quando obiectum - quod est bonum delectabile - est praesens et praesentialiter cognitum, tunc sequitur actus diligendi perfectior". Si veda anche la questione: "*Circa libertatem voluntatis quaeritur, an actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam*".

Francesco d'Appignano conosce bene la posizione del maestro e la riassume fedelmente: “un’opinione sostiene che la volontà - così come l’intelletto ed i sensi - non è causa totale del proprio atto, bensì parziale, in modo tale che l’oggetto e la facoltà costituiscono due cause efficienti parziali, benché la facoltà ne rappresenti la causa principale”⁴⁵. La critica della tesi scotiana poggia su svariati motivi. Francesco rileva innanzitutto che la copresenza dell’agente e del paziente non basta a produrre un effetto. Nel caso specifico, la copresenza del soggetto e dell’oggetto non produce immediatamente la volizione, poiché l’azione richiede tre termini: un soggetto attivo - in quanto agisce -, un soggetto passivo - che riceve l’azione - e un oggetto, che non è ricettivo dell’agire, ma di un patire. Contro Scoto, per il quale la presenza di due principi - uno attivo e uno passivo - basta a produrre l’azione, Francesco fa valere la necessità di tre funzioni nella produzione di un’atto: attiva e passiva nel soggetto, passiva nell’oggetto⁴⁶. Ribadendo in tal modo la passività radicale dell’oggetto, egli nega che esso possa svolgere una funzione causale attiva.

D’altro canto, considerando il conoscere ed il volere dal punto di vista della relazione da essi instaurata con il proprio oggetto, Francesco precisa che la causa di tale relazione risiede nel suo fondamento, che è nel contem-

vel a voluntate movente seipsam”, edita da C. Balic, in: “Recherches de théologie ancienne et médiévale”, 3 (1931), p. 191-208.

45. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 43, § 4: “Est opinio quod voluntas vel intellectus vel sensus - quia eadem difficultas est de una sicut de alia - non est totalis causa actus sui, sed partialis, ita quod obiectum et potentia sunt duae causae partiales effectivae, licet potentia sit causa principalior illius actus”; nonché “Reportatio IIB”, q. 56, fol. 39va. Occorre rilevare tuttavia che le ragioni addotte da Francesco a sostegno della posizione di Scoto non sono tratte da *Lectura* II, d. 25, q. unica, bensì da *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, q. 2, dove Scoto argomenta in favore delle cause parziali che intervengono della conoscenza intellettuale.

46. Cfr. *ibid.*, qu. 43, § 12: “Et primo, contra maiorem primae rationis, quae est quod praesente activo et passivo potest sequi actio, insto tripliciter. Primo, quia actio est subiective in agente et ita agens est activum et receptivum principium actionis; et tamen actio non potest poni nisi posito passivo receptivo non actionis, sed passionis; ergo etc.”. Secondo l’accezione medievale del termine “subiectum” (“ciò che sta sotto”, “sostrato”), nelle risposte alle obiezioni Francesco distingue tre tipi di “subiectum”: quello in cui l’azione è ricevuta formalmente (il “soggetto” nel senso attuale), quello che è causato dall’azione e ne è il termine (vale a dire l’oggetto nel senso attuale) e quello che è presupposto all’azione e sul quale essa agisce (vale a dire l’oggetto quale presupposto materiale); la causalità efficiente è esercitata dal soggetto nella prima accezione del termine, un soggetto che è anche ricettivo della propria azione.

po principio attivo e ricettivo di tale relazione; anche in quest'ottica, l'oggetto risulta necessario quale termine della relazione, ma la sua presenza è puramente passiva e non è in grado di esercitare alcuna funzione causale⁴⁷.

La medesima conclusione è confermata attraverso l'esempio del moto locale: anche in questo caso, se è vero che non c'è movimento locale senza un luogo, è altrettanto vero che la presenza di un animale capace di movimento in un luogo non significa *ipso facto* che egli si muova, proprio perché il luogo non è nè principio attivo nè passivo del moto⁴⁸. Francesco considera così l'attività e la passività rispetto all'azione come funzioni interne all'agente: egli le riassume totalmente nel soggetto e riserva all'oggetto una doppia passività - quella di essere ricettivo di fronte all'agire del soggetto e di essere ricettivo non di un'azione, ma di una passione.

Il marchigiano non ammette d'altro canto gli argomenti scotiani relativi all'intelletto. Scoto sosteneva infatti che una potenza attiva produce sempre lo stesso effetto nella potenza passiva corrispondente, sicché la diversità specifica degli atti di conoscenza va attribuita ad una causalità esercitata dall'oggetto. Francesco nega l'assunto del maestro osservando che uno stesso intelletto può esercitare atti specificamente diversi (come l'affermazione e la negazione, la composizione e la divisione) rispetto ad uno stesso oggetto, il che impedisce di attribuire tale diversità alla causalità dell'oggetto⁴⁹. Quanto all'argomento secondo il quale attribuire all'intelletto la causalità totale degli atti di intellesione significherebbe farne una facoltà dotata di una perfezione di intensità infinita, Francesco ribadisce che contenere (potenzialmente) un'infinità di effetti numericamente distinti non è indice di una perfezione infinita dal momento in cui tali effetti non sono prodotti

47. Cfr. *ibid.*, § 13: "Secundo, quia fundamentum est totalis causa relationis fundatae in ipso eo modo quo relatio habet causam, non tamen terminus, ut probatum fuit in primo, et ita idem est principium totale activum et passivum sive receptivum relationis. Nec tamen relatio potest poni nisi posito termino, qui nec est eius principium activum nec receptivum; ergo etc."

48. Cfr. *ibid.*, § 14: "Tertio, quia animal habens in se perfectam virtutem motivam, qua potest se movere localiter, non potest se movere localiter non existente loco, cum tamen animal habeat in se principium motivum activum et receptivum motus localis (...). Nec locus est principium motus effectivum nec passivum et tamen, ipso non posito, motus non potest poni; ergo etc."

49. Cfr. *ibid.*, § 15: "Secunda etiam ratio non concludit, quia etiam accipit maiorem falsam. Unde arguo contra istam sic: idem intellectus respectu eiusdem obiecti habet diversos actus specie (...). Vel secundo, concessa ista maiori, concedo quod inferitur, videlicet quod omnes actus intellectus eiusdem ordinis, quantumcumque diversorum obiectorum, sunt eiusdem speciei, ut probabitur inferius"

simultaneamente, ma in maniera successiva⁵⁰.

Contro Scoto, il discepolo appignanese nega dunque in maniera decisa la causalità efficiente dell'oggetto e rifiuta di ammettere gli inconvenienti relativi allo statuto dell'intelletto rilevati dal maestro in relazione all'ipotesi della causalità totale delle facoltà conoscitive e volitive. Sullo sfondo di questa critica, la soluzione di Francesco è quindi formulata in questi termini: "l'intelletto è la causa totale di ogni suo atto, così come la volontà del proprio atto ed il senso del suo, non distinguendo la causa totale dalla causalità della prima causa, ma soltanto dalla causalità dell'oggetto, poiché una facoltà è causa del proprio atto in modo tale che l'oggetto non può esserne in alcun modo la causa efficiente, nè totale nè parziale"⁵¹.

Ogni facoltà è così posta quale principio attivo sufficiente ed esclusivo dei propri atti, mentre l'oggetto, seppur necessario, non esercita alcuna causalità efficiente. Con questa tesi, Francesco sembra far ritorno alla posizione di Enrico di Gand - già criticata da Duns Scoto⁵² -, secondo la quale la volontà è causa totale dell'atto di volizione, mentre l'oggetto ne è soltanto la *causa sine qua non*⁵³. La terminologia e gli argomenti di Enrico non emergono tuttavia nella discussione di Francesco, che alla fine di questa questione chiarisce la funzione dell'oggetto in termini vicini a quelli di

50. Cfr. *ibid.*, § 17: "Sed ex hoc quod causa aliqua continet infinitos effectus distinctos numero non est infinitae virtutis intensivae, quia quaelibet causa continet infinitos effectus numero, sicut sol continet virtualiter infinitos calores in quos potest successive, unum post alium producendo; ergo etc."

51. Cfr. *ibid.*, § 23: "dico concludendo ex praedictis quod intellectus est totalis causa cuiuslibet sui actus et voluntas sui et sensus similiter sui, non distinguendo causam totalem contra causalitatem primae causae, sed solum contra causalitatem obiecti, quia sic potentia est causa sui actus quod nullo modo obiectum est causa effectiva eius, nec totalis nec etiam partialis"

52. Cfr. *Lectura* II, d. 25, q. un., p. 246-252.

53. Cfr. ENRICO DI GAND, *Quodlibet* IX, q. 5, ed. R. Macken, p. 131; XI, q. 6, ad 2, Louvain 1518, fol. 455C; XII, q. 26, ed. R. Macken, p. 152. Verosimilmente la posizione di Enrico di Gand non era estranea alla condanna del 1277, nella quale - facendo eco alla condanna del 1270 (articoli 3-9) - numerosi articoli (ad esempio gli articoli 134, 159 e 194: cfr. *Chartularium universitatis parisiensis*, ed. Denifle-Chatelain, Paris 1889, vol. I, p. 487, 551-552 e 554) censuravano la tesi della passività dell'intelletto e della volontà. Francesco non menziona tuttavia la condanna, ragione per cui non è possibile porre un legame esplicito di dipendenza tra la sua posizione e la censura ecclesiastica. Segnaliamo d'altro canto che anche Durando di San Porziano negava la causalità dell'oggetto nel processo conoscitivo e ne ammetteva soltanto la necessità quale causa *sine qua non*: egli lo faceva tuttavia in un'ottica ben diversa da quella di Enrico di Gand (cfr. S.-Th. BONINO, *Quelques réactions thomistes*, cit., p. 108).

Pietro di Giovanni Olivi. Anche costui difendeva la tesi della causalità totale delle facoltà conoscitive e volitive rispetto ai propri atti, ma - diversamente da Enrico di Gand - considerava l'oggetto come termine e concepiva la sua necessità quale *causa terminativa* dell'atto⁵⁴.

Aldilà di questi legami dottrinali, risulta chiaro che il nostro francescano propone una soluzione radicale del quesito riguardante la causalità degli atti di conoscenza e di volizione, una soluzione "pre-scotiana", che Pietro Aureoli dal canto suo aveva qualificato di *estrema* e di *falsa*⁵⁵. La giustificazione di questa tesi è ampia e dettagliata: nella questione 43 essa viene sviluppata unicamente in relazione alle operazioni dell'intelletto, ma è posta come valida anche nell'ambito dell'agire volontario⁵⁶. Questa scelta è chiarita osservando che gli atti di conoscenza intellettuale sono più noti di quelli della volontà⁵⁷, ragione per cui il loro esame permette di illustrare con più forza la tesi qui sostenuta.

III. La causalità degli atti di conoscenza

Gli atti di conoscenza possono essere classificati in due gruppi. Ci sono atti propriamente conoscitivi, che aumentano le nostre conoscenze e che sono formulati attraverso dei giudizi: questo tipo di atti è detto *formaliter cognitivus*. Ci sono poi atti virtualmente o causalmente conoscitivi - detti appunto *virtualiter et causaliter cognitivi* -, che contribuiscono alla conoscenza quali cause necessarie, ma non sufficienti: si tratta di atti come il comporre o il dividere, ai quali l'intelletto non dà necessariamente la sua approvazione⁵⁸. Questi ultimi vanno a loro volta suddivisi in tre sottogruppi: gli atti di apprensione, gli atti di composizione e di divisione, e gli atti

54. Cfr. PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *In II Sent.*, q. LXXII, ed. B. Jansen, Quaracchi 1924-1926, vol. III, p. 1-51 e q. LVIII, vol. II, p. 395-517. Abbiamo rilevato una certa prosimità tra la posizione di Francesco e quella dell'Olivi nel nostro studio: *Un modello alternativo di conoscenza?*, cit., p. 353-354.

55. Cfr. PIETRO AUREOLI, *In II Sent.*, d. 25, q. un., a. 2, p. 266a.

56. Per il parallelismo tra volontà e intelletto si veda G. Alliney, *La libertà dell'atto*, cit., p. 28, nonché il testo citato da A. ROBIGLIO, *Francis of Marchia and the Act of the Will*, cit., p. 180-181.

57. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 43, § 24: "Ad huiusmodi tamen evidentiam, quia actus intellectus sunt nobis notiores actibus voluntatis, distingo de actibus intellectus".

58. Cfr. *ibid.*

discorsivi che producono un sillogismo.

In base a queste suddivisioni, la tesi della causalità totale dell'intelletto viene illustrata in relazione ad ognuno di questi atti attraverso tre conclusioni.

I) La prima pone che l'intelletto è la causa efficiente totale dell'atto di apprensione di un concetto⁵⁹. Francesco giunge a questa conclusione attraverso un procedimento di esclusione. L'intellezione di una nozione universale può infatti risultare da una di queste tre cause: dall'oggetto singolare contenuto nella nozione universale, dalla nozione universale stessa in quanto astratta dal singolare, oppure dall'intelletto. La dimostrazione della prima conclusione consisterà quindi ad eliminare le prime due possibilità al fine di porre l'intelletto quale causa unica e sufficiente.

In primo luogo viene negata la causalità dell'oggetto singolare contenuto nella nozione universale, poiché nessun oggetto di questo tipo può causare l'intellezione di un concetto universale, cioè di un concetto che fa astrazione dal singolare. Infatti, posta la necessità di un legame determinato tra una causa e l'effetto che le è proprio, nessun oggetto singolare può far valere un legame con un concetto universale astratto, poiché quest'ultimo, proprio in quanto astratto, non ha un rapporto privilegiato con un individuo piuttosto che con un altro. Così, ad esempio, il concetto di essere umano in quanto astratto non ha un legame particolare con un tipo di individuo piuttosto che con un altro, vale a dire con Socrate e con Platone piuttosto che con una pietra o un asino: in quanto entità posta dalla ragione, tale concetto infatti non è legato in maniera privilegiata ad un'entità individuale extramentale; ne risulta che nessun individuo umano - così come nessun altro individuo particolare - può causare l'intellezione del concetto universale astratto di essere umano⁶⁰. Per questo, non va posta alcuna causalità dell'og-

59. Cfr. *ibid.*, § 25: "Prima est quod intellectus est totalis causa effectiva actus simplicis apprensionis".

60. Cfr. *ibid.*, § 29: "Confirmatur ista ratio, quia illud obiectum, quod non habet ad aliquod obiectum maiorem connexionem quam ad aliud, non magis potest esse causa actus intelligendi illud quam possit esse causa actus intelligendi aliud. Omnis enim causa, ut dictum est, habet aliquam connexionem ad suum effectum quam non habet ad aliud. Sed homo abstractus ab omnibus singularibus, ut sic, non plus habet ordinem ad sua inferiora, puta ad Sortem et ad Platonem, quam ad inferiora lapidis vel cuiuscumque alterius speciei, quia, ut sic, intelligitur separatus et est separatus secundum rationem. (...) ita consimiliter homo separatus secundum rationem a singularibus, cuiusmodi est universale, non magis secundum rationem apud intellectum habet ordinem ad singulare eius quam ad singularia equi vel asini. Sed constat quod inferiora alterius universalis, puta individuum equi, non est

getto singolare (sia extramentale che mentale) rispetto alla conoscenza di un oggetto universale astratto, vale a dire di un concetto⁶¹.

In secondo luogo, nemmeno l'oggetto universale in quanto conosciuto può causare l'atto di intellesione di un concetto universale, poiché in quanto presente nell'atto di intellesione, tale oggetto segue l'atto e non lo causa⁶². D'altro canto, nemmeno in quanto presente in una specie intelligibile tale oggetto potrà causare l'intellessione di un universale, poiché una specie, necessariamente causata da un oggetto singolare, rappresenta tale oggetto e non può quindi causare l'intellessione di un universale⁶³.

Come si può constatare, le ragioni di tali impossibilità risiedono in definitiva nel fatto che ogni causa ha con il proprio oggetto un rapporto di omogeneità che non può avere con un altro. Questo aspetto - con i corollari che ne derivano - ha un importante significato epistemologico: ne risulta infatti una forte spaccatura tra l'oggetto singolare e la conoscenza dell'universale prodotta dall'intelletto. Non c'è infatti nessun legame di causalità tra l'oggetto singolare e la nozione universale attraverso la quale l'intelletto lo

per se causa intelligendi hominem abstractum. Ergo nec aliquod singulare hominis potest esse per se causa intelligendi hominem abstractum, nec in virtute propria nec in virtute intellectus agentis, sicut nec equus aliquis singularis”.

61. Cfr. *ibid.*, § 27: “Ergo nullum singulare potest esse causa totalis nec partialis actus intelligendi huiusmodi obiectum universale”.

62. Cfr. *ibid.*, § 28: “Secundo probo quod nec ipsum obiectum universale intellectum potest esse causa huiusmodi actus totalis nec etiam partialis, et hoc sic: si obiectum universale est causa istius actus, aut est causa eius ut habet esse in ipso actu intelligendi, aut ut habet esse in specie intelligibili praecedente actum intelligendi, aut ut est in re extra. Non ut habet esse in actu intelligendi, quia ut sic sequitur ipsum actum intelligendi; causa autem non sequitur, sed praecedit effectum suum. Nec ut habet esse extra in re, quia sic non habet esse abstractum a singularibus, sed praecise habet esse in eis”. Negli stessi anni, ma in una prospettiva ben diversa, la tesi che l'universalità è un prodotto dell'atto di intellesione e che, come tale, gli è posteriore, è sostenuta da Durando di San Porziano: *In I Sent.*, d. 3, q. 5 e S.-Th. BONINO, *Quelques réactions thomistes*, cit., p. 105.

63. Cfr. *ibid.*, § 28: “Nec ut est in specie intelligibili repraesentante, ut dicunt quidam, quia aut huiusmodi species intelligibilis, si ponatur, repraesentat obiectum universale abstractum, aut repraesentat tantum obiectum universale in aliquo singulari determinato. Non primum, quia nulla species repraesentans obiectum singulare est ratio per se intelligendi obiectum universale nec representat ipsum (...). Cum ergo huiusmodi species non sit causata ab universali obiecto, sed a singulari, per consequens non repraesentat obiectum universale, sed singulare. Sed nullum obiectum singulare potest esse causa intelligendi aliquod universale abstractum, cum nullam habeat connexionem ad ipsum, ut dictum est; ergo etc.”.

conosce, proprio perché l'oggetto in quanto singolare è eterogeneo allo statuto di universalità dei concetti prodotti dalla ragione⁶⁴. Il filosofo di Appignano fa così propria l'istanza averroista di eterogeneità tra il singolare e l'universale, negando appunto che l'oggetto singolare, nonché la sua rappresentazione nell'immaginazione, possa rendere conto dell'universalità che caratterizza la conoscenza intellettuale⁶⁵. Per questo, esistono soltanto rappresentazioni particolari di oggetti particolari: nessun rapporto di causalità permette infatti di porre specie che rappresentino un oggetto universale, visto che tale oggetto non esiste nella realtà extramentale⁶⁶. La negazione di tale causalità implica anche la negazione di specie intelligibili che rappresentino un oggetto universale - una negazione che emerge anche nella questione 25, dove viene criticato il modello di conoscenza quale informazione della facoltà conoscitiva da parte di una rappresentazione intelligibile⁶⁷. La conoscenza intellettuale non consiste infatti per Francesco tanto

64. Cfr. *ibid.*, § 30: "Sed species obiecti singularis, sive ipsum repraesentans, non potest esse causa effectiva speciei universalis repraesentantis obiectum universale abstractum". Tale spaccatura è confermata dall'impossibilità di conoscere una sostanza direttamente in se stessa e dalla necessità della conoscenza previa dei suoi accidenti, come si legge nella questione: "Utrum intellectus noster naturaliter habeat aliquem conceptum de substancia sensibili vel non", ed. N. Mariani, in: *Francisci de Marchia Quodlibet cum quaestionibus selectis*, Grottaferrata 1997, p. 509-510. Per il rapporto sostanza/accidente rinviamo allo studio di F. ARMERINI, "Utrum inhaerentia sit de essentia accidentis". *Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents*, in: "Vivarium", XLIV (2006), p. 96-150.

65. Cfr. *ibid.*: "Sicut enim singulare, quia nullam habet connexionem nec ordinem ad obiectum universale abstractum, non potest esse causa intelligendi ipsum, ita nec obiectum singulare nec speciem eius possunt esse causa speciei obiecti universalis abstracti propter eandem rationem". Francesco è tuttavia molto critico quanto alla soluzione data da Averroè a questa dicotomia, cioè quanto alla tesi dell'unicità dell'intelletto: cfr. *In II Sent.*, q. 39-40 e il nostro studio: *Un'altra critica alla noetica averroista. Francesco della Marca e l'unicità dell'intelletto* (in via di pubblicazione).

66. Cfr. *ibid.*, § 31-32: "Ex quo concludo quod non est aliqua species nisi tantum particularis et obiecti particularis. Species enim repraesentans obiectum universale non potest poni, quia huiusmodi talis species nullam potest habere causam. (...) Ergo impossibile est quod aliquod existens in phantasmate sit causa totalis speciei nec actus intelligendi universale abstractum".

67. Cfr. *In II Sent.*, q. 25: "Unde dico quod ad intelligendum nulla species intelligibilis est necessario ponenda nec potest poni in intellectu, nec etiam aliqua sensibilis in sensu ad sentiendum, sed sola illa quae est in organo sufficit". (...) Non enim ad cognoscendum obiectum requiritur quod species obiecti cogniti informet potentiam quae cognoscit, sicut dictum est superius de intellectu nostro et sensu". Rinviamo in proposito al nostro studio: *Un modello alternativo di conoscenza?*, cit.

nella produzione di specie intelligibili quanto nella produzione di atti conoscitivi che si traducono in giudizi: in altre parole, la conoscenza propriamente detta coincide con l'attività di produzione di un contenuto piuttosto che con il contenuto stesso, il quale può essere posseduto senza essere conosciuto⁶⁸. Vale la pena osservare come in questa discussione si celino due problematiche strettamente legate tra di loro: quella della causalità dell'atto di conoscenza e quella della causalità del contenuto rappresentativo di tale atto. L'esame di Francesco mostra che la negazione della causalità dell'oggetto singolare rispetto all'atto di intellesione dell'universale implica anche quella della sua causalità rispetto al contenuto di tale atto⁶⁹, poiché il contenuto di un concetto universale non deriva dal contenuto di una specie che rappresenta (necessariamente) un oggetto singolare - come si è visto, infatti, dal punto di vista della causalità il concetto astratto di essere umano non rinvia ad un individuo umano più che ad una pietra o ad un cavallo.

Questa constatazione solleva tuttavia il problema della produzione dei concetti universali: qual'è la fonte del loro contenuto oggettivo, se esso non è derivato o astratto dalle specie che si trovano nell'immaginazione?

68. Cfr. *In II Sent.*, q. 43, § 54: “Et hoc modo intelligo intellectum agentem et etiam sensum esse ponendum, videlicet ut iudicat eliciendo effective actum. (...) idem intellectus secundum se indistinctus, ut iudicat eliciendo effective actum, non ut causat speciem aliquam, quia nullam causat, dicitur intellectus agens”. L'idea della conoscenza come atto piuttosto che come contenuto emerge a svariate riprese nei testi di Francesco: nella q. 25 essa risulta dalla distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva; ogni conoscenza intuitiva di un oggetto è infatti conservata dal soggetto come un contenuto che egli può riconsiderare o meno per produrre, a partire da esso, una conoscenza astrattiva dello stesso oggetto: “[sicut in angelo] etiam in nobis ex notitia intuitiva, puta ex visione qua res videtur unitive in se, derelinquitur alia species ipsius rei visae, quae manet cessante visione, per quam potest postea haberi de illa re notitia abstractiva, tam intellectiva quam etiam sensitiva”; conoscenza vera e propria è dunque la conoscenza in atto, piuttosto che un contenuto posseduto, ma non considerato in maniera attuale. Questo motivo ritorna nella q. 40, dove la critica della tesi averroista dell'unicità dell'intelletto verte proprio sulla singolarità e sull'individualità di ogni atto di conoscenza indipendentemente dall'universalità del suo contenuto. Il primato dell'atto emerge anche nella trattazione riservata alla questione delle idee divine: nello *Scriptum in I Sent.*, d. 36, Francesco pone infatti che l'idea in Dio non è nient'altro che l'oggetto conosciuto in quanto termine di un atto di conoscenza; si veda in proposito lo studio di Ch. SCHABEL, *Francis of Marchia on divine Ideas*, in: M.-C. PACHECO-J. MERIÑOS (ed.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Actes du XIe congrès international de la S.I.E.P.M. (Porto 26-31 août 2002), Turnoult, 2006, p. 1489-1599.

69. Si vedano i testi citati alle note 63, 65 e 66.

Francesco non fornisce spiegazioni in merito a questa problematica, ma troviamo qualche indicazione utile della questione 25. Rifiutando il modello della conoscenza come informazione, egli spiega che ogni facoltà conoscitiva coglie l'oggetto al di fuori di sé, in una rappresentazione fornitagli dalla facoltà che le è inferiore nell'ordine di perfezione: così il senso coglie l'oggetto sensibile nella rappresentazione che si trova nell'organo sensoriale e l'intelletto lo coglie nella rappresentazione che si trova nell'immaginazione. In tal modo la facoltà non riceve un contenuto, ma lo coglie al di fuori di sé: questo "cogliere" sembra dover essere interpretato come la produzione di un contenuto rappresentativo a partire dai dati forniti dalla facoltà inferiore. Se questo è vero, quando l'intelletto produce un concetto universale a partire dai dati forniti dall'immaginazione, il rapporto del contenuto di tale concetto con l'oggetto extramentale è salvaguardato, senza tuttavia che quest'ultimo eserciti una causalità sull'intelletto⁷⁰. La realtà extramentale è così presente nel concetto *per modum obiecti*, di modo che l'oggettività del contenuto rappresentativo del concetto universale risulta garantita⁷¹.

70. Cfr. *In II Sent.*, q. 25: "Unde dico quod ad intelligendum nulla species intelligibilis est necessario ponenda nec potest poni in intellectu, nec etiam aliqua sensibilis in sensu ad sentiendum, sed sola illa que est in organo sufficit. (...) Et si quaeras: quomodo videt sensus et intelligit intellectus, ex quo non recipiunt aliquam speciem? (...) Dico quod (...) intellectus etiam intelligit per speciem existentem formaliter non in eo, sed in organo sensus interioris, videlicet phantasiae, usque ad quod obiectum exterius multiplicat speciem suam, vel usque ad organum sensus exterioris. Et ista causat aliam in organo sensus interioris, per quam quidem sive in qua intellectus habet obiectum sufficienter in ratione actu intelligibile sibi praesens". Questa concezione può essere avvicinata a quella di Pietro Aureoli, per il quale le facoltà conoscitive svolgono un ruolo attivo che consiste nel porre la cosa conosciuta nell'"essere oggettivo" ("esse apparens, obiectivum") del concetto (cfr. *In I Sent.*, d. III, sect. 14, ed. R. Buytaert, p. 696; *In II Sent.*, d. IX, q. 2, a. 4, Romae 1605, p. 109). Quanto a Guglielmo di Ockham, nelle *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 7 (ed. S. Brown, p. 411) si legge che: "Sed praeter intellectionem rei singularis format sibi intellectus aliae intellectiones quae non magis sunt istius rei quam alterius, sicut haec vox 'homo' non magis significat Sortem quam Platonem et ita non magis supponit pro Sorte quam pro Platone (...). Et ita est in intellectu aliqua cognitio qua non magis cognoscitur hoc animal [quam illud animal], et sic de singulis". Francesco tuttavia non fa uso della terminologia dell'Aureoli né di quella di Ockham, il cui approccio di tipo semantico sembra estraneo alla posizione dell'appignanese.

71. In quest'ordine di idee, segnaliamo che la questione 40 pone la "communis intentio per modum obiecti" quale prodotto della considerazione di un oggetto da parte di più individui (cfr. il nostro studio: *Un'altra critica alla noetica averroista*, cit.). D'altro canto, nella q. 15, il cui primo articolo tratta dell'origine delle nozioni di differenza, di genere e di specie, Francesco si preoccupa di salvaguardare il fondamento oggettivo degli elementi

Benché non sia possibile, allo stato attuale delle ricerche, fare chiarezza sull'insieme dei problemi posti dalla posizione di Francesco, si può tuttavia osservare come questo orientamento epistemologico confermi e rinforzi la tesi ontologica che pone la singolarità radicale del reale: la troviamo ribadita nella critica rivolta a Scoto in questa stessa questione 43, dove leggiamo che “ il principio di distinzione tra gli individui coincide con il principio del loro essere” ⁷² - una tesi sviluppata e precisata nella questione 14, dove è posta l'irriducibilità dell'individuo a principi che lo precedono ⁷³. L'affermazione della singolarità radicale delle cose e la negazione dell'esistenza di entità universali ha quale riscontro epistemologico la spaccatura di cui si diceva, una spaccatura che sfocia nella negazione della causalità efficiente dell'oggetto sull'atto di conoscenza. Da lì la conclusione che l'intelletto è la causa unica, totale e sufficiente dell'intellezione dei concetti universali ⁷⁴.

II) La seconda conclusione volta ad illustrare la tesi della causalità dell'intelletto è relativa agli atti di composizione e di divisione: essa pone che l'intelletto ne è la causa efficiente totale ⁷⁵. Qui la dimostrazione consiste nel rilevare che ogni atto di divisione o di composizione di contenuti relativi ad uno stesso oggetto (come ad esempio l'enunciato: “l'essere umano non è un essere umano”) può essere effettuato unicamente dall'intelletto. D'altro canto, solo l'intelletto può produrre atti contrari - come l'affermazione e la negazione - relativamente ad uno stesso oggetto: l'intelletto è perciò la causa totale e sufficiente di tali atti ⁷⁶. Dall'evidenza di tale cau-

della definizione: “Sic ergo dico quod omne genus differt ex natura rei a sua differentia divisiva, sive illud unde sumitur genus ab illo unde sumitur differentia, et etiam ab ipsa inferiori specie constituta”.

72. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO., *In II Sent.*, q. 43, § 19.

73. Cfr. il nostro studio: *Un nuovo contributo al problema dell'individuazione: Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate*, cit.

74. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 43, § 25. “Intellectus est totalis causa effectiva actus simplicis apprehensionis”. Questa conclusione è rinforzata dal motivo della conoscenza delle intenzioni seconde (ad esempio i concetti di genere e di specie) e da quella del non-ente, che manifesta chiaramente come tali oggetti non possano fungere da cause dell'atto di intellesione (cfr. § 33-35).

75. Cfr. *ibid.*, § 36: “Secundam conclusionem, videlicet quod intellectus sit totalis causa actus componendi et dividendi”.

76. Cfr. *ibid.*, § 36-37: “Nullum obiectum dividit se a se effective; intellectus natus est dividere quodlibet obiectum a seipso dicendo ‘homo non est homo’, ‘lapis non est lapis’; ergo ad huiusmodi actum non potest effective agere totaliter nec partialiter ipsum obiec-

salità risulta che la differenza tra le operazioni dell'intelletto non può derivare dagli oggetti, ma soltanto dalla modalità di intellesione⁷⁷. In altre parole, Francesco rifiuta la tesi della specificazione formale dell'atto da parte dell'oggetto, una tesi già criticata nella questione precedente⁷⁸. Egli aderisce in tal modo ad una concezione del rapporto conoscitivo che privilegia gradualmente il polo del soggetto: costui risulta esserne non solo il principale, ma l'unico attore. La produzione della conoscenza, così come quella degli atti di volizione, diventa ormai un fatto strettamente soggettivo, rispetto al quale l'oggetto è richiesto, ma in veste puramente passiva. Vale la pena rilevare anche qui come questo motivo non sia isolato, ma si inserisca in un quadro più ampio e si accordi in particolare con quello antropologico relativo alla libertà e al dominio dei propri atti: la volontà e l'intelletto quali facoltà esclusivamente umane sono tali proprio perché fanno dell'uomo il signore del proprio agire.

III) La terza conclusione - e cioè che "l'intelletto è la causa totale dell'atto discorsivo" - risulta quale corollario delle due precedenti, poiché la discorsività consiste nell'articolazione, da parte dell'intelletto, degli elementi precedentemente chiariti⁷⁹.

Con queste tre conclusioni Francesco ha chiarito la causalità che interviene negli atti "virtualmente e causalmente conoscitivi". Resta da dimostrare che anche gli atti "formalmente conoscitivi", cioè i giudizi, risultano unicamente dalla causalità dell'intelletto. Qui l'argomentazione poggia sul motivo della perfezione: se l'intelletto è causa totale di atti meno perfetti di quelli del giudizio, lo sarà tanto più di questi ultimi, che rappresentano la

tum. (...) Ergo huiusmodi actus dividendi est praecise et totaliter ab intellectu. Consimiliter potest argui de actu componendi (...)"

77. Cfr. *ibid.*, § 40-43: "Omnes actus intelligendi eiusdem ordinis sunt eiusdem speciei, non obstante distinctione specifica obiectorum; ergo etc. (...) Differentiae istorum actuum differentium secundum genus, puta actus simplicis et actus complexi et actus discurrendi, non sumuntur ex obiectis, cum iidem termini sint obiectum istorum actuum, sed sumuntur praecise ex diverso modo concipiendi sive intelligendi ipsius intellectus. (...) ergo huiusmodi actus non distinguuntur specificifice ex obiectis".

78. Vedi *supra*, nota n. 29.

79. Cfr. *In II Sent.*, q. 43, § 47: "Tertia conclusio est quod intellectus est tota causa actus discurrendi. Licet iam pateat ex dictis superius, probo tamen sic: nullum obiectum discurret ad terminum sibi impossibilem; (...) sed intellectus discussit ab obiecto ad aliquid sibi impossibile (...); ergo huiusmodi actus non est ab obiecto effective, sed est totaliter ab intellectu".

perfezione propria della facoltà intellettuale⁸⁰. L'intento perseguito è così raggiunto, attraverso la dimostrazione ormai completa che l'intelletto è la causa totale di tutti i suoi atti di conoscenza, senza eccezione alcuna⁸¹.

La conferma tratta da Agostino e da Averroè consente poi di porre in rilievo la tesi di un senso agente quale causa efficiente dell'atto di percezione⁸². Analogamente all'intelletto, tale senso è nel contempo causa attiva e ricettiva del proprio atto, mentre l'oggetto di percezione svolge una funzione puramente passiva. Questo motivo contribuisce ad accentuare il primato del soggetto, il cui ruolo attivo non interviene solo nell'ambito delle facoltà superiori, bensì già a livello della percezione. Come Agostino, Francesco fa così valere - contro Aristotele, ma avvalendosi del sostegno di Averroè⁸³ - il ruolo attivo della percezione allo scopo di accantonare l'oggetto fino a negarne definitivamente l'intervento quale causa efficiente.

Giunti al termine di questo percorso, è opportuno chiedersi quale sia il ruolo svolto dall'oggetto negli atti di conoscenza e di volizione. In questa questione non troviamo altra precisazione se non quella che l'oggetto è una *causa terminativa*: come già accennato, questa terminologia richiama quella di Pietro di Giovanni Olivi, che sembra così aver esercitato una certa influenza sulla concezione del confratello di Appignano. L'oggetto è il termine dell'atto: esso è ciò cui l'atto si rivolge, il fine di un'intenzionalità la cui iniziativa è dovuta esclusivamente al soggetto. Come abbiamo visto, Francesco nega - contro Scoto - che la semplice co-presenza di un oggetto

80. Cfr. *ibid.*, § 49: "Dico idem de actibus intellectus iudicandi qui sunt formaliter cognitivi, videlicet quod intellectus est totalis causa effectiva omnium istorum sicut aliorum, nec obiectum ad istos sicut ad illos cooperatur aliquid effective.(...) Praeterea, si intellectus est causa totalis istorum actuum qui non sunt ultima perfectio eius, multo magis istorum qui sunt ultima perfectio eius. Sed actus iudicandi, qui sunt actus formaliter cognitivi, sunt ultima perfectio intellectus; (...) ergo etc."

81. Cfr. *ibid.*, § 51: "Et ita dico quod intellectus est totalis causa omnium suorum actuum quorumcumque".

82. Cfr. *ibid.*, § 54: "Et hoc modo ego intelligo intellectum agentem et etiam sensum esse ponendum, videlicet ut iudicat eliciendo effective actum". Francesco aderisce qui ad un motivo che risale ad Agostino (*De musica*, l. VI), quindi ripreso da Bonaventura (*Itinerarium mentis in Deum*, c. II). Per la problematica del senso agente rimandiamo a: A. Pattin, *Pour l'histoire*, cit., e J. BIARD, *Le système des sens dans la philosophie naturelle du XIVe siècle*, in: *Micrologus*, vol. X: *Les cinq sens*, Firenze 2002, p. 343-351.

83. Cf. *ibid.*, § 53: "Haec etiam videtur esse intentio Commentatoris super II *De anima*, commento 149, ubi dicit de sensu communi quod sensus communis non tantum recipit intentiones, sed iudicat, et subdit quod iudicium dignius est".

al soggetto faccia scaturire alcunché: la decisione del soggetto è sempre necessaria e previa ad ogni interazione con un oggetto⁸⁴. Quest'ultimo non esercita perciò alcuna causalità efficiente, ma una causalità vicina a quella esemplare svolta dal personaggio ritratto da un pittore: Francesco spiega infatti che in relazione all'atto soggettivo l'oggetto svolge un ruolo analogo di modello, cioè di termine di riferimento rispetto al quale il soggetto determina da se stesso il proprio agire⁸⁵.

Vale la pena osservare come questo modo di concepire il rapporto conoscitivo lasci in certo qual modo intatti il soggetto e l'oggetto: il primo non è determinato dal secondo ed il secondo non è assimilato dal primo. Si configura così un rapporto conoscitivo che mantiene l'esteriorità e l'eterogeneità degli elementi implicati. Questo conferma quanto constatato in merito alla conoscenza angelica delle realtà materiali: come già rilevato, in quell'ambito Francesco difende l'idea che l'angelo coglie il suo oggetto "al di fuori di sé", in uno spazio che rende possibile il rapporto conoscitivo evitando ogni determinazione della facoltà angelica da parte dell'oggetto materiale. Analogamente, l'intelletto umano coglie il proprio oggetto nelle rappresentazioni dell'immaginazione senza subirne alcuna causalità⁸⁶. Abbiamo visto che Francesco non esita ad attribuire questa modalità di azione anche al senso nel suo rapporto all'esteriorità dell'oggetto singolare. Nel processo conoscitivo così inteso viene perciò soppressa la continuità di tipo causale posta dal modello epistemologico aristotelico, per il quale l'oggetto svolge un ruolo attivo nella conoscenza. Qui la dinamica va in senso opposto: tutto parte dal soggetto che decide dell'oggetto cui rivolgere la propria intenzionalità.

Abbiamo così a che fare, se non con un nuovo, perlomeno con un diverso modello epistemologico, che prende le distanze anche dai modelli non-aristotelici elaborati sul finire del XIII e agli inizi del XIV secolo da pensa-

84. Cfr. *ibid.*, § 63: "Nunc autem patet inspicienti quod ex istis praemissis non sequitur quod obiectum cognitum congeneret in intellectu effective notitiam sui, sed tantum terminative".

85. Cfr. *ibid.*, § 65: "Nec arguit obiectum esse causam effectivam actus sibi similis, sicut nec similitudo imaginis factae a pictore alicui obiecto similis arguit illud obiectum esse causam effectivam totalem imaginis nec etiam partialem. Sic dico in proposito: obiectum enim respectu actus intelligendi, licet non sit proprie exemplar, magis tamen habet rationem exemplaris aliquo modo quam causae efficientis".

86. Cfr. *supra*, nota 70. Vale la pena ricordare che anche per Enrico di Gand l'intelletto agente fa apparire l'immagine sensibile, che si trova e resta nell'immaginazione, "sub specie universalitatis": cfr. *Quodlibet* IV, q. 21 e V, q. 14.

tori perlopiù legati alla tradizione francescana. Nel caso di Francesco, parlare di “soggettivismo epistemologico” non pare esagerato: la negazione della causalità efficiente dell’oggetto va infatti di pari passo con l’accentuazione di quella esclusiva del soggetto. Se tale soggettivismo non significa la produzione *a priori* del contenuto oggettivo della conoscenza - l’oggetto extramentale fornisce pur sempre il materiale della conoscenza intellettuale -, esso fa tuttavia del soggetto la causa esclusiva dell’attività conoscitiva, tanto sul versante della produzione degli atti quanto su quello della produzione dell’universalità del loro contenuto⁸⁷. Parimenti, sul fronte della volontà abbiamo a che fare con un volontarismo radicale: la volontà gode di una libertà assoluta ed è quindi causa unica e sufficiente dei propri atti⁸⁸ - un volontarismo certamente meno pacato di quello di taluni suoi confratelli⁸⁹, anche se è ancora prematuro valutarne il grado di novità⁹⁰.

Questa concezione dell’intelletto e della volontà rinforza un’antropologia che fa dell’individuo un essere chiamato a dominare il proprio agire: è questa autodeterminazione a rendere l’uomo capace di forgiare la propria storia e la comunità degli uomini capace di operare scelte volte a costruire una società più conforme al messaggio evangelico per il quale Francesco

87. O. BETTINI aveva parlato di “attivismo psicologico-gnoseologico” a proposito di P. di Giovanni Olivi (cfr. *Attivismo psicologico-gnoseologico nella dottrina della conoscenza di Pier di Giovanni Olivi*, in: “Studi francescani”, 25 (1953), p. 31-64 e 201-223). La concezione di Francesco, apparentata a quella dell’Olivi su questo punto, ci sembra poter essere qualificata di “soggettivismo” nel senso appena chiarito.

88. Tale volontarismo radicale è confermato dallo studio di A. ROBIGLIO, *Francis of Marchia and the Act of the Will*, cit.. Esso va inteso nel senso della “libertas essentialis” costitutiva dell’essenza di ogni volontà, e che consiste nel “posse simpliciter elicere et posse non simpliciter elicere actum”, come chiarito in *Sent. I*, d. 1, q. 6, un testo già studiato da G. ALLINEY, *La libertà dell’atto beatifico*, cit., p. 30-31. La radicalità della libertà, considerata in relazione all’azione divina, sfocia nella tesi che Dio ha potuto creare il mondo fin dall’eternità: cfr. *In II Sent.*, q. 12 e lo studio di R. FRIEDMAN, *Francesco d’Appignano on the Eternity of the World and the actual Infinite*, in: Atti del 1° convegno internazionale su Francesco di Appignano, Appignano del Tronto, 2002, p. 83-99.

89. G. ALLINEY ha messo in evidenza la “prudenza dei francescani parigini, che seguono Scoto nella classificazione delle potenze attive e nella concezione univoca della volontà, ma esitano ad oltrepassare i limiti di un volontarismo più moderato” (cf. *La ricezione della teoria scotiana*, cit., p. 384).

90. La tesi della causalità esclusiva della libertà era infatti già stata sostenuta tanto da Enrico di Gand quanto da Pietro di Giovanni Olivi: sarebbe utile confrontare da vicino queste posizioni con quella di Francesco per valutarne l’eventuale influenza sul suo pensiero.

non ha esitato a combattere⁹¹. Lo squarcio sul suo pensiero aperto dalla questione della causalità dell'intelletto e della volontà ne lascia così intravedere la grande coerenza interna: dall'epistemologia alla teoria dell'agire volontario, dall'antropologia all'ecclesiologia, passando dall'angelologia, il francescano di Appignano ha obbedito ad una medesima intuizione, di cui per ora solo alcuni barlumi ci sono accessibili.

91. Rimandiamo in proposito agli studi di R. LAMBERTINI, in particolare alla monografia: *La povertà pensata*, Modena 2000, p. 189-226.