

GIOVANNI LAURIOLA

**FRANCESCO DELLA MARCA,  
*COMMENTARIUS IN LIBRUM SENTENTIARUM*, I, dd. 11-28,  
Grottaferrata 2007, vol. III (pp. 1-668)**

Un cordiale saluto alle Autorità, ai Relatori e ai Partecipanti di questo “IV Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano”.

In modo particolare, al presidente dell’Associazione prof. Domenico Priori e ai suoi Collaboratori, che hanno voluto onorare l’apertura del Convegno con la “presentazione” del terzo volume dell’Appignanese al *Commenatarius* del I libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, a cura del prof. Nazareno Mariani, che saluto con stima e riconoscenza, auspicando sempre maggiore conoscenza e diffusione del pensiero dell’illustre Maestro francescano.

Parlare oggi di un autore lontano nel tempo, anche se di appena VII secoli, sembra parlare di anni luce. Se poi si aggiunge l’aggettivazione “medievale” e un pur labile riferimento ai nomi Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d’Occam, autori francescani famosi per l’audacia delle loro concezioni, allora l’impresa diventa ancora meno agevole e più ardua.

Nonostante ciò, cercherò di far lievitare la piccola simpatia e la grande curiosità che di Francesco d’Appignano è nata in me in questi ultimissimi giorni. L’occasione è duplice: la celebrazione in suo onore del Convegno, e il compito di annunciare la “nascita” del terzo genito del suo *Commentarius*, che il prof. Mariani con puntualità precisione dedizione e amore ha generato. E per questo secondo evento, mi sia permesso esprimere al prof. Mariani tutto il mio compiacimento per il lavoro compiuto e di porgergli le congratulazioni da parte del mondo scientifico e francescano, in special modo da parte della Città di Appignano che si onora di aver dato i natali all’illustre Pensatore e di mantenerne vivo il ricordo.

Nel “tenere a battesimo”, questo volume, che arricchisce lo spaccato scientifico e storico del mondo francescano medievale, sento vivo il bisogno di ringraziare doppiamente il prof. Mariani. *Primo*, perché mi ha dato l’occasione di gettare uno sguardo fugace, sull’orizzonte del Pensatore marchigiano, che ha dell’essere una visione più logico-razionale che teologico-

metafisica, e di avere valide indicazioni dottrinali, che gradualmente si distaccano dalla visione idilliaca del rapporto fede-ragione proposto dalla Scolastica del XIII sec. *Secondo*, perché, pur gravandomi di un “peso” dolce, reso però alquanto oneroso dal tempo ristretto e dal caldo rovente di questa estate di fuoco, mi ha permesso di affacciarmi su un mondo a me poco noto, di guardare nell’immenso orizzonte della prima metà del XIV sec., anche se in un tempo abbastanza abbreviato, e di intravedere alcuni tratti della personalità di Francesco d’Appignano, nella speranza di contribuire in qualche modo allo svezzamento del suo nome e all’apertura del suo pensiero nel mondo francescano e contemporaneo.

Nel comunicare, pertanto, le impressioni ricevute da questo fugace sguardo, mi affido alla benevolenza di chi ascolta, chiedendo in anticipo venia se non riuscirò ad accontentare le attese e le esigenze dei più esigenti.

## I - Caratteri generali del volume

Questo terzo volume, ancora di stampa odorifero, è la continuazione naturale del secondo, che trattava delle prime dieci distinzioni del *Commentarius* al I libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, mentre il presente ne tratteggia dall’undecima alla ventottesima. Il testo del Lombardo, come si ricorda, costituiva il testo base dell’insegnamento universitario dell’epoca, rimasto in vigore più o meno fino alla fine del XVI secolo.

Riprendendo e condividendo una nota metodologica, richiamata anche dal prof. Mariani nell’Introduzione al I volume (p. 59), e cioè che un’opera bisogna valutarla principalmente per quella che di fatto è e rappresenta, e non per quello che non è o avrebbe potuto dire o rappresentare, ho cercato di attualizzarla con la ricerca di una “chiave ermeneutica” di lettura per orientarmi nell’interpretazione. Devo confessare, però, che, con tutta la buona volontà, non mi è stato possibile trovarla, causa, forse, la scarsità di testi a disposizione e conoscenza non specialistica dell’Autore.

Tuttavia, ho dovuto inventarmene una per entrare nel cuore del volume, che, essendo di natura teologica, mi son fatto guidare dalla stessa tradizione francescana, specialmente oxfordiana, e portata a compimento dal Doctor Subtilis. Mi è sembrato rintracciarla nel “mistero dell’Incarnazione”. Così l’ho estesa anche al nostro Francesco, nella speranza di non aver fatto il proverbiale “buco nell’acqua”.

Per comodità di sintesi, le distinzioni vengono raggruppate intorno a

due poli: quello intorno allo Spirito Santo (dall'undicesima alla diciottesima); e quello intorno alla Trinità (dalla diciannovesima alla ventottesima); ad eccezione della diciassettesima, sulla "carità", che meriterebbe un'attenzione a parte.

Non potendo entrare, per ovvie ragioni, nel vivo dei due poli, si segnalano del primo soltanto i titoli: se la produzione del Figlio e dello Spirito Santo siano realmente distinte (d. XI); se lo Spirito Santo sia "spirato" prima dalla persona del Padre o da quella del Figlio o da tutte e due insieme e contemporaneamente (d. XII-XIII); se lo stesso Spirito può autoporsi o deve essere posto dalle relazioni Padre-Figlio (d. XIV-XV-XVI); se lo Spirito Santo si caratterizza proprio come Dono o come altro (d. XVIII); se c'è distinzione reale tra generazione del Figlio e spirazione dello Spirito Santo; e se la carità, espressione concreta dello Spirito Santo, sia necessaria per la salvezza dell'uomo (d. XVII). Difatti, le risposte teologiche orientano grandemente la vita spirituale dell'uomo, che, a sua volta, influenzano quella esistenziale in tutti gli spessori sulla vita.

Del secondo polo, quello Trinitario, invece, si tenterà di coglierne alcuni aspetti per interpretare il modo e la possibilità di come si possa concepire la consistenza delle tre divine Persone, nell'Unità della natura divina, secondo l'interpretazione logico-teologico dell'Appignanese. Il quale ha presente la posizione essenziale e vincolante della fede così precisata: il Dio unico esiste e vive in tre persone, numericamente distinte tra loro, ma identiche nella natura divina; l'unicità di Dio si fonda sull'unicità della natura divina.

Fatto salvo questo nucleo di fede, le opinioni possono variare da autore ad autore, a seconda delle posizioni speculative e linguistiche proprie. La storia del mistero trinitario ha registrato, infatti, una certa difficoltà terminologica nella sua precisazione per indicare la realtà che designa l'unità e quella che designa la trinità.

Nel medioevo sono abbastanza diffuse le autorità di Boezio, Agostino e Riccardo di S. Vittore, sia con le definizioni di "persona" e sia con la trinitaria posizione di "una essentia" e "tres personae". Da Agostino a Riccardo si nota anche il passaggio speculativo dall'ambito metafisico a quello della storia della salvezza con l'Incarnazione, che sarà fatto oggetto di grande attenzione dagli Autori francescani.

Come a dire: il mistero Trinitario viene rivelato dal mistero dell'Incarnazione, onde tutta l'importanza della personalità di Cristo, che viene a costituirsi autentica "chiave ermeneutica" ufficiale sia dei misteri della Trinità sia della intera rivelazione. La terminologia comunemente usata per tentare di chiarire questo mistero è caratterizzata dai termini - "processione", "relazione" e "persona" - utilizzati anche dal nostro Francesco.

## II - Alcune esemplificazioni

### a) *Distinzione XIX*

Delle distinzioni d'argomento trinitario, ne scelgo alcune da cui ricavo qualche indicazione circa la complessità profondità e delicatezza del pensiero dell'Autore. Come primo esempio, la XIX distinzione che ha per titolo: "Utrum divinae personae sint in se mutuo per circumincessionem", (cioè "se le Persone divine sussistono in sé per circumincessione", ossia per origine o per relazione). L'analisi, condotta nell'unica e breve questione, è ben articolata e strutturata logicamente, con uno sviluppo argomentativo molto stringente e avvolgente insieme, di tipo matematico che non lascia spazio a nessuna distrazione, pena lo smarrimento.

Il nucleo della risposta è incentrato sulla precisazione dell'espressione "esse in alio" (*essere-in-un-altro*). Dal momento che i due aspetti del mistero, Unità e Trinità, il primo ha una certa preferenza sull'altro come principale e fondante, l'espressione "esse in alio" comporta due caratteristiche: "distinzione" e "unità". Scrive: l'"esse in alio dicit duo: distinctionem eius quod est in alio ab illo in quo est, et cum hoc aliquam unitatem inter ipsa"<sup>1</sup>. E in forma ancora più sintetica: "esse in alio et dicit distinctionem et etiam aliquam unitatem"<sup>2</sup>. Il concetto dell'"essere-nell'altro" comporta due aspetti essenziali: "distinzione" tra "ciò che è nell'altro da quello per cui è", ossia tra essere ricevente e essere ricevuto, con una certa "identità" di essere.

Importante è la spiegazione prodotta in modo molto rigoroso e di strettissima concatenazione, quasi di un pensiero che si svela a cascata continua senza balze d'interruzione o di respiro: è una dimostrazione tutta d'un fiato, senza pause.

Ecco i due argomenti principali: "nullo modo distinctum ab aliquo, nullo modo est in eo; idem enim non potest esse in se ipso unum eo modo quo aliquid est in alio: oportet quod distinguantur ab eo: si est in eo realiter, realiter; si secundum rationem, secundum rationem"<sup>3</sup>; l'altro: "quod enim est in alio, oportet quod aliquo modo sit unum cum eo, alias quodlibet esset in quolibet; ergo esse in alio et dicit distinctionem et etiam aliquam unitatem"<sup>4</sup>.

---

1. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 3.

2. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 4.

3. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 3.

4. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 4.

Si noti quel duplice avverbio in forma assoluta “nullo modo” per sottolineare la forza rigorosa dell’argomentazione in base al principio di non-contraddizione: “*in nessun modo* ciò che è distinto da un altro, *in nessun modo* è in esso; difatti, uno non può stare contemporaneamente in se stesso nel modo per cui qualcosa è nell’altro: è necessario che si distingua da esso; e la distinzione è reale o di ragione a seconda del tipo di distinzione esistente tra l’uno e l’altro”.

Alla domanda chiarificatrice circa la caratteristica più importante tra “distinzione” e “unità” dell’essere nell’altro, con decisione Francesco risponde: l’ “unità”, perché implica e rivela meglio l’ “intimità”, ossia la natura, dell’essere nell’altro, affermandone anche l’identità tra unità e natura.

Duplice è la valenza dell’ “unità”, assoluta o relativa, distinguendo per ciascun modo una suddivisione interna: “L’unità è duplice, di identità quando qualcosa è assolutamente identica con l’altra; e può essere assoluta o relativa”<sup>5</sup>.

“Assoluta” quando una cosa è assolutamente “una” per identità perfetta con l’altra, dove l’avverbio “absolute” è da intendersi non in modo formale, ma in modo essenziale e fondamentale, “non formaliter, sed “fundamentaliter”<sup>6</sup>; “relativa”, invece, quando è in ordine di connessione gerarchica o di attribuzione, ossia dipendente da una scelta descrittiva. L’unità relativa viene sviluppata in modo più analitico al n. 7, dove viene distinta in unità “simpliciter”, se gli elementi sono uniti semplicemente, e unità “secundum quid”, se sono uniti per scelta di ordine particolare. Questo duplice modo di intendere l’unità relativa produce anche due modi di distinzione, uno assoluto e uno relativo.

La dimostrazione continua determinando un duplice modo di “essere-nell’altro” (“*essendi-in*”), in base al duplice senso dell’unità. Il modo relativo si verifica, quando “ciò che è nell’altro è identico o è uno con l’altro”<sup>7</sup>, come per esempio la forma nella materia, l’oggetto nello spazio, l’accidente nel soggetto, l’effetto nella causa. In questo primo modo l’essere-in implica una unità relativa, e una distinzione assolutamente distinta<sup>8</sup>.

Il modo assoluto, invece, si realizza quando “ciò che è nell’altro è iden-

---

5. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 6: “Unitas autem est duplex, [...], est enim quaedam unitas idemptitatis qua aliqua sunt unum idemptitate absoluta, et haec est unitas idemptitatis absolute, quae dicitur absoluta non formaliter, quia idemptitas ipsa formaliter est relatio, sed fundamentaliter; puta quod talia quae sic absoluta idemptitate sunt”.

6. *Ivi*.

7. *Ibidem*, n. 9: “quod est in alio est idem vel unum cum eo...”.

8. *Ivi*.

tico con ciò in cui c'è l'unità d'identità assoluta e distinto dallo stesso con una certa distinzione relativa"<sup>9</sup>. E pur convinto che non è possibile trovare esempi nel mondo delle creature, tuttavia Francesco offre un'idea approssimativa con il principio: "totum est in suis partibus et, e converso, partes in toto; totum enim aliquo modo est idem et unum cum partibus unitate absoluta et distinctum per relationem"<sup>10</sup>. In concetto del "tutto", infatti, in un certo modo "è identico e uno con le parti unite in modo assoluto, e distinto dalle parti per relazione".

Onde l'applicazione al mistero: "In questo modo le persone divine sono in sé vicendevolmente una nell'altra per circuminessione: esse, infatti, sono uno di unità assoluta, perché ciò che è assolutamente una e numericamente identica è nell'altra in modo indistinto, e si distinguono soltanto con distinzione relativa, cioè d'origine"<sup>11</sup>. E questo modo di essere-nell'altro è perfettissimo.

Con una certa soddisfazione, Francesco pone fine al piccolo gioiello di trattazione: "Ex dictis potest concludi corollarie quod essentia est principalis ratio *essendi in* et non ipsa relatio"<sup>12</sup>. Come corollario, si può concludere dicendo che la ragione principale dell'*essere-in* è l'essenza e non la relazione. E applicando il principio sopra esposto "*esse-in* principalius dicit unitatem quam distinctionem"<sup>13</sup>, l'*essere-in* esprime più unità che distinzione, afferma: "Sic ergo dico ad quaestionem quod divinae personae sunt in se invicem quia quae habent eadem naturam numero cum aliquali distinctione, sunt in se invicem; sed divinae personae sunt huiusmodi; ergo una est in alia non tamen formaliter" (n. 13) [sed fundamentaliter], cioè le persone divine sono in sé una nell'altra perché hanno la stessa natura numericamente identica, e si distinguono per le relazioni d'origine.

## b) *Distinzione XX*

Assicurata la possibilità della consistenza in Dio dell'Unità dell'essenza divina con la Trinità delle Persone, il *Doctor sinteticus* si chiede ulterior-

---

9. *Ibidem*, n. 10: "illud quod est in alio est idem cum eo in quo est unitate idemptitatis absolute et distinctum ab ipso distinctione aliqua relativa".

10. *Ivi*.

11. *Ivi*: "sed isto modo divinae personae sunt in se invicem una in alia per circuminessionem: ipsae enim absoluta unitate sunt unum, quia quicquid absolutum est in una, idem numero est in alia indistincte, distinguuntur autem tantum distinctionem relativa, quia per origines".

12. *Ibidem*, n. 11.

13. *Ibidem*, n. 12.

mente, se l'uguaglianza di natura tra le Persone divine sia anche uguaglianza di perfezione infinita. E nella distinzione XX, sviluppa l'argomento nell'unica questione, suddivisa in tre articoli ben strutturati e autoapprofondenti aspetti interessanti sia sotto l'aspetto teoretico che storico, nel consueto linguaggio tecnicamente perfetto e logicamente ineccepibile. La problematica come, si ricorda, era tenuta viva dalle posizioni del trideismo o delle epoche delle Persone Divine, dietro l'influsso di Gilberto di Poitiers e di Giacchino da Fiore, riprese e diffuse nell'Università di Parigi, ma condannate a più riprese agli inizi del XIII secolo.

Nell'analisi, Francesco segue lo schema classico del "quod sic", del "contra" e della "solutio". Agli argomenti favorevoli alla disuguaglianza delle perfezioni, avvallati dalla qualche autorità di Agostino e da due argomenti razionali (n. 1-3), oppone un argomento di ragione di grande respiro "ubi non est equalitas, ibi est aliquid maius e minus et, consequens, imperfectionem"<sup>14</sup>, dove non c'è uguaglianza c'è di necessità imperfezione; e tre argomenti d'autorità, uno di Agostino: "credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis"<sup>15</sup>, ossia, per il concetto di bellezza, credo che dove c'è tanta armonia c'è soprattutto uguaglianza e similitudine e nessuna ombra di ineguaglianza; un altro dal Simbolo di Atanasio "tres personae coeternae sibi sunt et coaequales"<sup>16</sup>, le persone divine sono tre tra di loro coeterne e co-eguali; e il terzo da Paolo ai Filippesi 2, 6: "Et non rapinam arbitratus esse se equalem Deo", Cristo non considerò un tesoro nascosto la sua uguaglianza con Dio.

La soluzione della questione viene impostata attraverso una riflessione tratta dal mondo creato, dove gli elementi fondamentali di una qualsiasi unità sono almeno due, quello dell'essenza e quello delle relazioni, con la puntualizzazione che nelle cose essenziali non si dà ineguaglianza, come invece può avvenire nelle relazioni. Così scrive: "Come nelle creature ci sono due elementi generali, cioè l'essenza e gli attributi essenziali da una parte, e le relazioni e i concetti dall'altra parte; e poiché nelle cose essenziali non ci può essere ineguaglianza, questa si registra solo nelle relazioni e nei concetti"<sup>17</sup>. E nella lezione primaria ne precisa il senso: "nelle cose

---

14. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 4.

15. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 5.

16. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 6.

17. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 7: "cum individuus non nisi duo in generali, scilicet essentia et essentialia ex una parte, et relationes ex notionibus ex altera parte, et con-

essenziali non si può ammettere alcuna disuguaglianza a causa della stessa natura numericamente identica in tutte e tre le Persone, e se di qualche ineguaglianza si può parlare, essa riguarda soltanto la relazione tra le tre persone”<sup>18</sup>.

Individuata così l’unica possibilità della disuguaglianza nel mistero trinitario nel solo concetto di “relazione”, Francesco procede con un ritmo serrato la sua analisi, attraverso tre articoli in cui sviscera il concetto di “relatio”, chiedendosi se si distingue dall’essenza e comporta in sé qualche imperfezione; se ha una propria consistenza ontologica diversa da quella dell’essenza; e se possiede una propria infinità diversa dall’infinità dell’essenza<sup>19</sup>.

Pur non potendo seguirlo nelle sue progressive e puntuali analisi dei singoli articoli, non si può non indicare qualche particolarità che possa aiutare a comprendere lo spessore della capacità logica e teoretica insieme. Del primo articolo, per esempio, se il concetto di relazione implica qualche idea di imperfezione, l’Appignanese s’impegna in una puntuale precisazione del concetto di perfezione assoluta: “quid sit perfectio simpliciter”<sup>20</sup>, distinguendo e discutendo quattro modi di intendere la perfezione assolutamente perfetta senza imperfezione: “perfectio sine imperfectione”<sup>21</sup>.

Esclude il concetto di perfezione assoluta nel senso di “ogni perfezione”, perché troppo generico; esclude anche il concetto di derivazione anselmiana “meglio essere che non essere”, perché ogni perfezione sarebbe ugualmente assoluta; esclude infine il concetto di perfezione inteso come “somma perfezione”, perché non ammetterebbe nessuna gradualità tra le perfezioni semplici. Nessuno di questi tre modi di intendere la perfezione si realizza in Dio<sup>22</sup>, come dimostrano le ragioni addotte da Duns Scoto, citato espressamente al n. 21 come il *Doctor*, e del quale sembra accettarne il concetto di perfezione assoluta come “simpliciter simplex”, quando propone la concezione intesa come “perfectio absoluta [est] sine aliqua determinatione

---

stat quod ex parte primi non potest attendi inequalitas, quod essentia et essentialia sunt communia cuilibet, ideo restat quod si esset aliqua inequalitas, quod illa attenderetur penes relationes et notionalia”.

18. *Ivi*: “quantum ad essentia, non potest attendi aliqua inaequalitas cum eadem numero sit in omnibus, et ita, quia si aliqua inaequalitas esset inter personas divinas, illa heberet esse quantum ad relationem”.

19. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 8-10.

20. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 12.

21. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 13.

22. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., nn. nn. 13-16; 18-20.

vel addictione”, di esplicita derivazione aristotelica: “simpliciter dico quod sine addito dico”<sup>23</sup>.

Questo quarto modo di intendere la perfezione assoluta viene applicato al concetto di “relazione” e discusso in riferimento con quello dell’“essenza” divina con quattro argomenti, di cui l’ultimo coincide con quello di Duns Scoto, chiamato per antonomasia e anche per rispetto, con il semplice titolo di “Doctor”<sup>24</sup>. E dopo un lungo dialogo con le varie possibilità sembra concludere dicendo che il concetto di relazione, come perfezione assolutamente semplice, appartiene più alla ragione del concetto di Persona divina che non al concetto di Essenza divina: “Et ita concedo quod divina relatio, quia est perfectio simpliciter, pertinens ad rationem suppositi, non naturae, ideo est melio in quodlibet ente, non tamen in quolibet supposito entis”<sup>25</sup>.

Anche nel secondo articolo l’analisi si sviluppa armonicamente discutendo il concetto di relazione divina sia come entità propria in modo assoluto sia come entità propria in modo relativo<sup>26</sup>. Esclusa la prima modalità, in quanto un’entità assoluta possiede un proprio essere e una propria essenza. Condizioni che non si realizzano nelle relazioni divine, perché in Dio la relazione non ha né un proprio essere né una propria essenza, come viene confermato dalle autorità di Agostino e di Anselmo espressamente citati nei nn. 84 e 85 dell’analisi, che viene approfondita con vari argomenti analogici in riferimento alla paternità e filiazione esistenti nelle creature.

Alle varie convenienze tra le relazioni infracreaturali e le relazioni divine, l’Autore mette in evidenza il modo essenziale della distinzione, le cui ragioni ultime e profonde sono *ignote all’uomo*, ma è sicuro che esse non appartengono all’essere formalmente né formalmente alla relazione, ma soltanto all’essere in modo “denominative”, cioè secondo un modo per indicare che l’essere qualcosa pur non essendo formalmente né essere né relazione si predica ugualmente e dell’uno e dell’altro (n. 96).

Interessante notare l’affermazione di “nobis ignotas”, con cui l’Ap-pignanese riconosce i limiti dell’umano intelletto nei confronti del mistero. E alla domanda: “se la differenza della relazione non è né relazione né essere, cosa è?”; risponde: “niente formalmente si predica di sé, se non se stesso per se se stesso, come per es., la differenza della sostanza non è sostanza formalmente, né essere proprio, ma è ciò che è; si può dire che la differenza

---

23. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 17.

24. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 22.

25. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 49.

26. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 76.

ultima della relazione è semplicemente una relazione e un essere denominativo”<sup>27</sup>. E conclude affermando: “Tunc ad propositum dico quomodo istae relationes... sunt in divinis ultima distinctiva”<sup>28</sup>, cioè le relazioni divine indicano soltanto l’ultima differenza distintiva tra le Persone del mistero Trinitario, nel senso che le relazioni di “paternità”, di “filiazione” e di “spirazione” sono l’ultimo modo per indicare la sussistenza delle tre Persone divine, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. In questo modo, la relazione costituisce la Persona nell’unità dell’essenza, cioè distingue una Persona dall’altra senza indicare alcuna differenza tra l’una e l’altra, se non nel nome. E in questo c’è perfetta sintonia anche con Duns Scoto quando affermava che in Dio la relazione costituisce la persona.

L’ultimo gradino dell’analisi, cioè il terzo articolo, discute la possibilità che la relazione divina, distinta dall’essenza, abbia una propria infinità, diversa dall’infinità dell’essenza divina, e sembra che l’Autore, dopo ampia discussione di due opinioni principali, accetti quella del Dottor Sottile, quando afferma: “Sic ergo ipsa relatio formaliter ut distincta ab essentia, nec est finita nec infinita, sed secundum se etiam ratio neutra, quia finitum et infinitum sunt modi intrinseci maioris molis vel virtutis; relatio autem non est sic magnitudo”<sup>29</sup>. La relazione divina, quindi, come perfezione “simpliciter” è formalmente distinta e neutra dall’essenza e non comporta alcun riferimento al finito o all’infinito, non essendo una grandezza. Come a dire la coesistenza di due infiniti è contraddittorio<sup>30</sup>.

### c) *Distinzione XXIII*

Dopo queste due interessanti distinzioni sulla comprensione di alcuni problemi concernenti la Trinità, si richiama l’attenzione su un piccolissimo gioiello di trattazione logica, la XXIII distinzione dal titolo “Quaero utrum persona vel suppositum dicatur de tribus secundum substantiam vel relationem”, cioè se nella Trinità la persona si predica in modo sostanziale o in modo relativo, in modo reale o di ragione. Il problema che viene posto è abbastanza delicato e complesso, e di difficilissima soluzione, ci si chiede se il concetto stesso di persona abbia un valore assoluto o un valore relativo, e quali sono le sue relazioni con la natura stessa di Dio.

---

27. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 99.

28. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 102.

29. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 123 cod. di Parigi.

30. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 157.

A primo acchito, meraviglia l'assenza completo di accenno a l'uso della definizione di persona, rendendo ancora meno facile la stessa lettura che si evolve facilmente in chiave più logica che speculativa. Sembra che l'Appignanese sottenda la posizione speculativa del concetto di persona con valore "neutro" e faccia dipendere tutto da una questione di linguaggio. Posizione già intuita metafisicamente da Duns Scoto quando riconosce la possibilità di poter interpretare e giustificare in senso comune i due valori, a seconda della capacità del soggetto, benché lui sia favorevole al valore assoluto della Persona, che si contraddistingue dalla Natura divina per la nota di "incomunicabilità". Difatti il Doctor subtilis scrive: "A quelli cui ripugna di parlare di Persone assolute, si può concedere la soluzione comune, cioè che le Persone sono relative e che la prima Persona è costituita dalla sua relazione alla seconda Persona"<sup>31</sup>.

Dando per scontato il riferimento agli argomenti che affermano la predicamentalità sostanziale e assoluta del termine persona alla costituzione delle Persone divine, poggianti sull'autorità di Agostino "quidquid ad se ipsum dicitur secundum substantiam dicitur"<sup>32</sup>, Francesco, al contrario, sempre sull'autorità di Agostino, afferma che "quidquid numeratur in divinis, dicitur relative et non substantialiter"<sup>33</sup>, ossia che tutto ciò che si predica in Dio è relativo e non assoluto.

La delicatezza del problema è abbastanza evidente anche dal fatto che la stessa autorità di Agostino viene utilizzata, non è il primo caso, in opposte interpretazioni "nihil in eo [Deo] secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur" e ancora "in Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur"<sup>34</sup>. Ossia: "in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è

---

31. Ord, I, d. 28, q. 3, n. 8 (93): "cui non placet ultima opinio de personis absolutis, potest dici tenendo communem viam [quae defendit personas esse relatives]". Tra parentesi è indicata la numerazione dell'*Editio Minor*, Alberobello 1998ss, a cura di G. Lauriola.

32. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 1-2.

33. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 3.

34. Agostino, *La Trinità*, V, 5, 6: "In Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza", ... e "in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale". Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. Sempre non nel senso che il Padre non cessi di essere Padre dal momento della nascita del Figlio, o perché da questo momento il Figlio non cessa mai di essere Figlio, ma

accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza”, e “in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale”.

Nella soluzione della questione Francesco dice espressamente di voler seguire “in toto” il pensiero di Agostino “et dicendo concorditer dictis eius”<sup>35</sup>, e accetta il valore “neutro” dello stesso concetto di persona, attraverso la triplice analisi della differenza nominale di un termine che si può predicare di qualcosa in modo “assoluto relativo e neutro”, quando scrive: “praemitto quod triplex est differentia nominum: quaedam enim sunt quae dicunt rem mere absolutam... alia mere relativam... alia autem sunt quorum significatum est neutrum ex se determinabile per utrumque illorum sicut ens”<sup>36</sup>.

Questo triplice significato semantico, Francesco lo applica ai “nomi divini” o Persone divine, precisando: anche in Dio ci sono dei nomi che si predicano con valore assoluto, come l’essenza; dei nomi con valore relativo, come la paternità, la filiazione, la spirazione; e altri nomi con valore neutro, nel senso che vengono determinati dall’uno o dall’altro valore, tra questi nomi neutri c’è anche il termine di “persona”<sup>37</sup>.

Al termine “persona” viene così riconosciuto nominalmente un valore “neutro”, mentre nelle cose divine il suo valore viene determinato o in modo assoluto quando è considerato in sé al singolare per la singola Persona, o in modo relativo quando al plurale viene riferito come distinzione tra le Persone. Il valore della neutralità del termine “persona”, quindi, è

---

nel senso che il Figlio è nato da sempre e non ha mai cominciato ad essere Figlio. Perché se avesse cominciato in un certo tempo ad essere Figlio, ed un giorno cessasse di esserlo, questa sarebbe una denominazione accidentale. Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l’uno sarebbe chiamato Padre, l’altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l’uno né l’altro si riferisce a se stesso, ma l’uno all’altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno ed immutabile. Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all’ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole”.

35. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 5.

36. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 6.

37. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 7.

relazione alla sua predicazione se al singolare o al plurale, come a dire che non ha consistenza propria ma privativa o relativa alla sua predicabilità.

Come interpretare questo silenzio di Francesco sulle definizioni di persona?

Sembra possa riferirsi all'interesse più logico che metafisico del *Doctor Sinteticus*, e alla sua preferenza accordata più ai *Topici* che alla *Metafisica* di Aristotele. Difatti, lo stesso Duns Scoto, pur affermando la predicabilità assoluta del termine "persona" nel concetto di *incomunicabilità*, sinonimo di essenza e unità tra le Persone divine, ha conservato la predicabilità relativa del termine per la distinzione tra le stesse Persone divine. Il concetto di "neutro" tra i due Dottori è solo formalmente differente ma identico nella sostanza.

La differenza riguarda anche la constatazione che per il *Doctor Subtilis* la persona ha una consistenza più ontologica, come viene suggerito dall'uso che fa delle due classiche definizioni, di Boezio e di Riccardo; mentre per il *Doctor Sinteticus* sembra più di valore "privativo" e senza utilizzo di riferimenti definitoriali del concetto di "persona". In breve, si può affermare con tranquillità che le due posizioni sono più vicine speculativamente di quanto non sembri linguisticamente.

#### d) *Distinzione XXV-XXVI*

La problematica trinitaria prosegue con un'altra delicatissima questione affrontata ampiamente nelle due successive distinzioni XXV-XXVI dal titolo "Utrum paternitas et filiatio in divinis sint relationes reales", (Se la Paternità e la Filiazione nella Trinità siano relazioni reali), cioè se gli effetti interscambiali o di produzione tra produttore e prodotto siano qualcosa di reale e di distinguibile realmente, oppure semplicemente di ragione.

Il mistero esige che siano salve queste due affermazioni: da un lato, il Padre genera il Figlio come espressione perfetta del suo conoscersi; e dall'altro, la generazione è accompagnata dalla processione dello Spirito Santo, come Amore del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre. Questo movimento di conoscenza e d'amore costituisce l'essere e l'agire di Dio, in continuo movimento o perfetta attività o divenire divino, non nel senso metafisico di un passaggio dalla potenza all'atto, ma semplicemente per indicare l'eterna processione intrinseca al mistero Trinitario, affermandone la distinzione reale tra le relazioni delle Persone nell'unicità di Natura.

In forza di questa perfetta immanenza o circumincessione di Persone, che comporta le affermazioni - "tutta la natura che è nel Padre, è nel Figlio

e nello Spirito Santo, e in ragione della semplicità e dell'unità di Dio, ogni Persona è questa natura e le tre Persone sono questa natura" - Cristo nella sua avventura umana ha potuto esprimere più volte il suo pensiero: "Io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 10, 30) e "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14, 9).

Di conseguenza, sembra utile ripetere che il mistero Trinitario si presenta essenzialmente in questi termini: in Dio ci sono tre Persone nell'unicità numerica della stessa essenza; ciascuna Persona e tutte e tre insieme sono realmente la stessa essenza divina, mentre sono realmente distinte tra di loro. Si deduce allora che l'essenza è comune alle tre Persone, mentre la personalità di ciascuna Persona è realmente distinta dall'altra. Ciò che è comune è "comunicabile", e ciò che personale è "incomunicabile". Onde poi la questione del rapporto tra Essenza divina e Persone divine. E qui le opinioni si diversificano e dipendono sempre dalla chiave generale di lettura data del Cristo se funzionale o assoluto, come già è accaduto nella concezione dell'essere.

Nello sviluppo della questione è sorprendente e interessante notare la perfetta onestà intellettuale del *Doctor Sinteticus* nel riconoscere i limiti della razionalità umana e l'abbandono esclusivo ai dati della rivelazione per rispondere al delicato problema. L'atteggiamento di fede si manifesta fin dall'inizio della trattazione, nel presentare l'argomento del "Contra" fondato sul testo di Paolo agli Efesini (3, 14-15: "Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi ex quo omnis paternitatis in caelis et in terra nominantur": ("Io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome"), e nell'analisi dell'intero terzo articolo che si apre con l'accettazione della tesi comune, che poggia sull'autorità di Matteo (28, 19: "Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti": ("Battezzate nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo").

Importante è anche la precisazione che l'Autore fa circa il modo di accettare la soluzione se solo per fede o anche per autorità, dal momento che la formula del battesimo è data non in virtù delle relazioni ma delle Persone. Pensiero che nella trascrizione del codice di Parigi viene così sintetizzato: "In ista quaestione non video auctoritatem Sacri Canonis nec rationem cogentem, tamen ipsa teneo propter auctoritatem Sanctorum qui haec dicunt et a Spiritu Sancto habuerunt"<sup>38</sup>: "In questa questione non ci sono autorità scritturistiche né ragioni apodittiche, tuttavia accetto l'autorità

---

38. *Commentarius*, I, d. XXV-XXVI, q. un., n. 68.

dei Santi che dicono d'essere stati ispirati dallo Spirito"; testo che viene appoggiato dalla *reportatio* B: "ibicumque est productio realis, ibi necessario est relactio realis... sed iter Patrem et Filium est verissima et realis productio"<sup>39</sup>: "dove c'è produzione reale, c'è anche distinzione reale... ora tra il Padre e il Figlio c'è produzione autentica e reale; quindi c'è reale distinzione tra il Padre e il Figlio...".

E nella conclusione esplicitamente afferma con una certa decisione, sull'esempio di Agostino e del Damasceno, che alla comprensione della questione non ci sono sufficienti argomentazioni di ragione, ma solo argomenti di autorità (n. 71). E le stesse argomentazioni d'autorità le accetta unicamente perché provenienti dallo Spirito Santo: "Credendum enim est quod Sancti hoc non affirmassent nisi a Sancto Spiritu habuissent"<sup>40</sup>: Credo alla testimonianza dei Padri perché dicono di essere stati illuminati dallo Spirito.

#### e) *Distinzione XXVII*

Prima di concludere questa brevissima e leopardiana presentazione non posso non accennare al piccolo gioiello di trattazione sotto tutti gli aspetti della distinzione XXVII dal titolo "Utrum divinae personis constituentur in esse personali per origines vel per relationes consequentes": Se le Persone divine si costituiscono nell'essere personale per relazioni d'origine o per relazioni conseguenti, ossia la paternità e la filiazione. L'argomento si presenta anche come una visione di sintesi dell'intero pensiero trinitario dell'Autore, attraverso la triplice analisi del concetto di "relazione d'origine" (cioè della generazione attiva e della generazione passiva), del modo come le relazioni si distinguono e, infine, del modo come si costituisce la persona.

Pur senza seguirlo passo passo nella sua esposizione nei tre articoli principali, sembra opportuno richiamare ancora una volta le posizioni dottrinali circa il mistero Trinitario, per distinguere ciò che riguarda la fede e ciò che può cadere sotto l'analisi della ragione, indipendentemente dalla forma di linguaggio se d'ordine più metafisico che logico.

Estendendo l'osservazione della precedente distinzione che riconosce i limiti costituzionali alla ragione circa la dimostrazione del mistero, l'Ap-pignanese, come già aveva fatto Duns Scoto, sottende del mistero ciò che

---

39. *Commentarius*, I, d. XXV-XXVI, q. un., n. 68.

40. *Commentarius*, I, d. XXV-XXVI, q. un., n. 86.

appartiene alla sostanza della fede e ciò che invece può cadere nell'opinabilità della ricerca. Per fede bisogna semplicemente ritenere che esistono tre Persone nell'unità dell'Essenza divina, ma non viene precisato in nessuna parte - né Scrittura né Tradizione - il modo come le stesse Persone si costituiscono.

Questo spiega la varietà delle ipotesi esistenti nell'approfondire il mistero Trinitario, anche da parte del nostro Francesco, che, dopo l'esposizione e la discussione di tre diverse ipotesi sul costitutivo delle persone divine, nell'analisi del primo articolo, ne presenta la sua abbastanza originale introducendola con il potente "Et ideo dico aliter"<sup>41</sup>: "Io invece penso e affermo diversamente". Come introduzione alla dichiarazione, si può utilizzare la trascrizione del codice di Parigi che, in forma dichiarativamente sintetica, recita: "In tribus personis sunt tres rationes, *nobis ignotas*, eminenter et perfectionaliter continent omnia ista"<sup>42</sup>: "Nelle tre Persone divine ci sono tre regioni, *a noi sconosciute* - e accettate per fede -, in cui una contiene in modo eminente ed essenziale tutte le altre"; e la *reportatio* B amplia: "quarum una [ratio] eminenter et perfectionaliter continet paternitatem et generationem activam, alterius tamen rationis ab utraque illarum relationum, et hoc formaliter est in Patre; alia [ratio] autem continet eminenter relationem filiationis et passivae generationis, ab utraque similiter alterius rationis; tertia [ratio], continens spirationem passivam et relationem consequentem, est in Spiritu Sancto"<sup>43</sup>: "Delle tre ragioni, una contiene la paternità e la generazione attiva, diversa tuttavia dalla ragione delle altre due relazioni, e questo costituisce formalmente la ragione del Padre; la seconda ragione contiene la relazione della filiazione e della generazione passiva, e ugualmente diverse dalle altre ragioni; la terza ragione, contenente la spirazione passiva e le relazioni conseguenti, costituisce formalmente lo Spirito Santo".

Prima di tutto è da annotare quel "*nobis ignotas*", più volte ripetuto, che conferma la serietà intellettuale dell'Appignanese che riconosce tranquillamente la sostanza della fede trinitaria, tuttavia è lodevole il suo sforzo razionale per avvicinarsi quanto più possibile alla realtà del mistero, discutendo tutte le ipotesi comuni dei principali Dottori nel tentativo di dire anche la sua parola. In questo tentativo di dare ragione della fede trinitaria, sfodera una serie di argomenti, di cui l'ultimo, il sesto, merita una certa attenzione per il modo come viene condotto e anche per alcune notizie d'at-

---

41. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 35.

42. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 36.

43. *Ivi*.

tualità storica di come considerare gli Autori nella distinzione classica di antichi e moderni.

L'analogia tra generazione del Figlio e creazione del mondo, entrambi oggetto di fede formale, costituisce il punto di partenza dell'argomento, in cui afferma che come nella creatura la creazione passiva (ossia il ricevere l'essere da un altro) non è qualcosa di formalmente diverso dalla stessa creatura, così neppure nella generazione passiva del Figlio sarà qualcosa di formalmente diverso (n. 65). Affermazione che dimostra e approfondisce attraverso l'esegesi e del primo versetto del Genesi (1, 1: "In principium Deus creavit coelum et terram...") e dell'inizio del prologo di Giovanni (1, 1-3: "In principium erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum; hoc erat in principio apud Deum...").

Dall'esegesi del primo testo scritturistico instaura il paragone tra essere creato e derivato da Dio, così espresso dal codice di Parigi: "mundum esse creatum non est aliud quam mundum esse a Deo"<sup>44</sup>, ossia "l'essere creato non dice altro che il mondo deriva da Dio"; che viene sintetizzata nell'espressione della *reportatio B* con "hoc esse ab hoc"<sup>45</sup>: "questo deriva da questo".

Prima discute la duplice valenza semantica della proposizione *ab*, che può indicare o una categoria mentale senza alcun termine intermedio tra l'originante e l'originato, "quod dicit habitudinem secundum intellectum, licet nullum sit inter extremum et extremum"<sup>46</sup>; o un termine che segue all'ordine quasi naturale da uno deriva l'altro, che si pone come una certa relazione intermedia: "sive terminum ipsius qui sequitur ordine quodam nature ad aliud a quo esse dicitur terminus, quam si aliqua relatio realis intermedia poneretur"<sup>47</sup>.

Poi fa l'applicazione al mistero divino: "ita dico consimiliter in divinis quod secunda persona est a prima et tertia, ab utraque, modo tamen quodam eminentiori, quia secunda sequitur immediate ad primam et tertia ad utramque sine huiusmodi relationibus mediantibus quae sint formaliter in aliqua personarum"<sup>48</sup>: nelle cose divine, la seconda Persona è diversa dalla Prima e dalla Terza, derivando da entrambe in un modo semplicemente più eminente, in quanto segue immediatamente la prima Persona, senza alcuna formale relazione intermedia in qualche Persona.

---

44. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 71.

45. *Ivi*.

46. *Ivi*.

47. *Ivi*.

48. *Ivi*.

Questo modo di intendere la processione delle Persone divine viene avvalorato anche dal testo giovanneo che “volens describere generationem illam ineffabilem, non dicit quia Pater genuit Filium, sed... dicit ‘in principio’ erat Verbum, non autem dicit: in principio generatum esse Verbum”<sup>49</sup>; ossia nel “descrivere l’ineffabile generazione, l’Evangelista non dice il ‘perché’ il Padre ha generato il Verbo, ma che in principio il Verbo era presso Dio”, ciò denota semplicemente un certo ordine in cui la seconda Persona segue la Prima. L’espressione “in principium erat Verbum” non è sinonimo di “in principium Pater genuit Verbum”, ma indica semplicemente un modo più eminente della produzione attiva e passiva: “sed alium modum eminentiorem voluit terminare, quia ubicumque est productio-actio et passio”<sup>50</sup>.

Concludendo la prima forma esegetica dell’analisi, l’Appignanese afferma che nelle Persone divine non si possono realizzare formalmente queste due forme di produzione attiva e passiva formalmente, altrimenti una Persona sarebbe più nobile dell’altra, in quanto “la produzione attiva è sempre formalmente più nobile della produzione passiva: l’agente (chi dà) è sempre più nobile del passivo (chi riceve)”<sup>51</sup>. Pertanto, la predicabilità della relazione d’origine è soltanto più eminente: “sed tantummodo eminenter”<sup>52</sup>.

Con questo suo linguaggio più moderno, l’Appignanese interpreta il pensiero degli Autori antichi e moderni affermando di trovarsi sulla loro scia dottrinale. Interessante notare oltre alla estrema capacità di sintesi nel presentare la caratteristica peculiare dei singoli Autori, anche l’aggettivazione con cui gli apostrofa come “antichi” e “moderni”. Tra i primi ricorda Bonaventura e Tommaso, tra i secondi Duns Scoto.

Meraviglia la forza sinergica di Francesco nel presentare le sue interpretazioni di Autori diversi tra loro per tante peculiarità, ma uniti nella stessa sostanza di fede. Così, per esempio del Doctor Seraficus sintetizza il “costitutivo della generazione delle persone divine nell’inascibilità”, nel fatto cioè che la Persona è increata ed eterna (n. 74); mentre per il Doctor Angelicus individua il costitutivo delle Persone in una “proprietà neutra” o “ragione neutra” che, non identificandosi formalmente né con la generazione né con la paternità, contiene in sé e in modo eminente ciò che lo costituisce (n. 77).

---

49. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 72.

50. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 72 del cod. di Parigi.

51. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 72.

52. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 65.

Tra gli autori moderni presenta Duns Scoto, con queste parole: “Le Persone divine non si costituiscono nell’essere personale per relazione d’origine, perché è vero che le ragioni costitutive non sono formalmente di queste relazioni, ma di altre relazioni diverse, che soltanto in modo eminente sono contenute e non anche in modo formale; né d’altronde dico che queste ragioni eminenti siano formalmente assolute, anzi possono essere relative, benché siano di un’altra ragione diversa da esse”<sup>53</sup>. Alquanto strana sembra, però, la redazione parallela del codice di Parigi: “Lo stesso, forse, ha detto il Doctor Subtilis, benché non abbia espresso chiaramente il suo pensiero”<sup>54</sup>. Tra le autorità, invece, viene preferita quella di Agostino<sup>55</sup>.

Al termine della trattazione sembra utile utilizzare le stesse parole dell’Autore per essere sicuro di avere riportato quanto più oggettivamente il suo pensiero in problemi così delicati e anche molto difficili, perché hanno a che fare con i misteri più profondi della fede cristiana, a cui il nostro linguaggio non è minimamente avvezzo. Ecco le sue parole: “In breve io dico che nelle Persone divine non rimane formalmente la ragione di paternità, né di generazione né di spirazione; ma nel Padre c’è formalmente una certa ragione - a noi ignota - di diversa ragione da quella della generazione attiva e della paternità, che contiene eminentemente le due perfezioni. E così nel Figlio non c’è la generazione passiva né la filiazione conseguente, ma un’altra ragione di diversa ragione, che contiene in modo eminente le due perfezioni. Lo stesso si dica dello spirito Santo... E così si possono salvare tutto ciò che si dice di Dio”<sup>56</sup>.

## Conclusione

Prima di cedere la parola ai lavori del IV simposio in onore di Francesco della Marca, chiedo gentilmente di avanzare qualche osservazione amicale, inerente comunque alla miglioria della stessa lettura del volume presentato.

Prima di tutto condivido la grave e non facile decisione che ha dovuto

---

53. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 78.

54. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 78: “Idem forte intellexit Doctor Subtilis, licet non perfecte exspressit in hoc suam mentem”.

55. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 79.

56. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 80.

prendere il prof Mariani per risolvere l'aspetto editoriale dei testi. Dall'altro presento due osservazioni,

Quella che balza con più vivacità sembra essere la trascrizione dei caratteri di stampa utilizzata nell'edizione. Pur non entrando tecnicamente in merito, tuttavia come semplice lettore non posso non rivelarla. Benché la scelta possa rispondere a qualche esigenza di metodologia scientifica, sempre opinabile per definizione, sento ugualmente vivo il desiderio di far notare la difficoltà che si prova a leggere. Difficoltà, penso, avvertita chiaramente anche dallo stesso prof. Mariani quando scrive nella prima pagina dell'Introduzione "il testo si presenta come è attestato dalla trascrizione che è in tutto fedele alle norme oggi in voga per il latino medievale" e tra parentesi esprime il suo disappunto "chissà fino a quando?".

L'altra, per favorire l'incontro con il nostro Francesco, sarebbe auspicabile una introduzione generale e sistematica del suo pensiero, accompagnata magari da un'antologia di testi con relativa traduzione a fronte.

E' una richiesta che rivolgo con simpatia al prof. Mariani, per coronare al meglio il suo amore per Francesco d'Appignano.

Grazie!