

"Linguaggio, conoscenza e libertà" : note in margine alle questioni 26 et 27 del commento di Francesco de Marchia al II libro delle Sentenze

Autor(en): **Suarez-Nani, Tiziana**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **50 (2003)**

Heft 3

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761019>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Linguaggio, conoscenza e libertà»

Note in margine alle questioni 26 et 27 del commento di Francesco de Marchia al II libro delle *Sentenze*

Cogliamo l'occasione del cinquantesimo di pubblicazione della *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* – una rivista che per decenni ha dato spazio a contributi che abbracciano un ampio orizzonte della storia della filosofia e della teologia – per proporre alcune riflessioni di una ricerca ancora *in fieri*: si tratta della concezione angelologica di Francesco de Marchia¹, un autore che sta emergendo a poco a poco dall'ombra della storia grazie ad alcune iniziative di edizione dei suoi scritti e di studi ad essi relativi². Le pubblicazioni che gli sono state dedicate sino ad ora testimoniano in maniera eloquente dell'interesse et del valore del suo pensiero nonché dell'utilità e della necessità di proseguire nello studio di questo autore, che rappresenta peraltro un anello importante – tra Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham – nello sviluppo della filosofia degli inizi del XIV secolo³.

¹ Per la biografia di questo francescano, nato attorno al 1290, morto poco dopo il 1344 e legato da vicino alle vicende relative alla polemica sulla povertà condotta dalla corrente degli spirituali agli inizi del XIV secolo, si veda: P. VIAN, «Francesco della Marca», in: Dizionario biografico degli Italiani, vol. 49, Roma 1997, 793–797 e C. SCHA-BEL, «Francis of Marchia», in: Stanford Encyclopedia of Philosophy (on line), 2001, dove si troverà anche una bibliografia dei principali lavori su questo autore.

² Negli articoli sopra citati si troveranno le indicazioni relative agli scritti già editi; l'opera più importante di Francesco de Marchia – le *Quaestiones in libros Sententiarum* – non è ancora stata editata, ma è oggetto di alcuni progetti di edizione: dal canto nostro, ci proponiamo di contribuire ad una migliore conoscenza del pensiero di De Marchia con l'edizione, in corso di preparazione, delle *Quaestiones in II Sententiarum* e con l'esame delle questioni angelologiche. Un primo studio da noi preparato («Discursivité ou saisie intuitive? La modalité de la connaissance angélique selon François de Marchia») è in via di pubblicazione, in versione abbreviata, negli Atti del Congresso internazionale della S.I.E.P.M tenutosi a Porto nell'agosto 2002.

³ L'importanza e l'originalità del pensiero di Francesco de Marchia appaiono, ad esempio, nella sua trattazione della problematica cosmologica, in quella della questione dell'infinito o ancora in quella della conoscenza dei futuri contingenti: si veda in proposito N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Leiden 1991;

In questa sede ci limiteremo a proporre alcuni elementi della sua concezione del linguaggio e della conoscenza angelici, elementi che egli esamina in un dialogo ininterrotto con la cultura francescana dell'epoca. Ci baseremo in particolare sulla prima parte⁴ del commento di Francesco de Marchia al II libro delle *Sentenze* – un commento redatto sotto forma di *quaestiones* – che si conclude con la discussione di due temi: la causalità del linguaggio – *Utrum angelus loquens causet in illo cui loquitur actum intelligendi* – e la possibilità che un angelo conosca i pensieri degli altri – *Utrum unus angelus possit videre cogitationes alterius*. Da un punto di vista filosofico, occorre rilevare che la problematica sottesa a questi interrogativi è quella dell'intersoggettività angelica, cioè della relazione instaurata dal linguaggio e dei limiti di tale relazione in termini di conoscenza. L'esame di queste due *quaestiones* presenta un duplice interesse: esso ci fornirà innanzitutto chiarimenti utili sul tema del linguaggio e della conoscenza, di cui De Marchia si preoccupa di tracciare il contorno e di precisare i limiti. D'altro canto, dal momento in cui il marchigiano elabora la propria teoria attraverso il confronto con le maggiori opzioni emerse in ambiente francescano a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, la sua trattazione presenta anche un notevole interesse storico in quanto permette di ritrovare gli elementi di un importante dibattito all'interno della cultura francescana. In realtà, l'insieme delle *quaestiones* che compongono questo commento delle *Sentenze* si presenta come una discussione attraverso la quale il nostro autore precisa sempre la propria posizione rispetto a quella di una serie di confratelli da lui scelti quali interlocutori principali. Tra questi, Giovanni Duns Scoto occupa un posto particolare: nelle due tematiche che prenderemo in considerazione egli rappresenta l'interlocutore principale, sia per l'autorevolezza della sua posizione, sia perché essa, avvicinandosi più delle altre a quella di De Marchia, fornisce a quest'ultimo un termine di confronto grazie al quale egli precisa poi criticamente la propria concezione. Ne risulta, all'esame storico, il quadro dinamico di una scuola francescana che non subisce passivamente l'insegnamento di

R. FRIEDMANN, «Francesco d'Appignano on the Eternity of the World and the actual Infinite», in: D. PRIORI (ed.), *Atti del 1° Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, Appignano 2002, 83–101; C. SCHABEL, *Theology at Paris, 1316–1345*, Ashgate 2001, 189–219.

⁴ Quella che De Marchia chiama «prima parte» del suo commento al II libro delle *Sentenze* è preceduta da una serie di 12 «quaestiones» sul tema della creazione e delle realtà create nel loro rapporto con il creatore: nel codice della Biblioteca Vaticana «Vat. Barberini lat. 791», che è il nostro codice principale di riferimento, esse occupano i fogli 1ra–25vb.

un maestro del calibro di Duns Scoto, ma che lo assimila discutendolo liberamente⁵.

I. La causalità del linguaggio

Il quesito sulla causalità esercitata dal linguaggio angelico emerge a partire dal presupposto che l'angelo possa e sappia effettivamente esprimersi: è questo un dato che De Marchia dà per scontato. Si tratta infatti di un dato di fede⁶, corroborato dall'idea che quanto più una natura è perfetta, tanto più e tanto meglio essa saprà comunicare. Per questo, così come l'uomo si esprime e comunica con i suoi simili secondo una modalità superiore a quella degli animali, così l'angelo è in grado di esprimersi attraverso un linguaggio più perfetto di quello umano⁷. L'uomo comunica infatti attraverso segni sensibili, mentre l'angelo ricorre unicamente a segni intelligibili⁸. A partire da questo presupposto, De Marchia si propone dunque di chiarire quale sia la causalità esercitata dal linguaggio puramente intelligibile delle sostanze separate, vale a dire che cosa esso provochi nell'interlocutore: *quid est de modo quo loquitur sive quid causat in audiente et quid sic loquitur*⁹.

Sullo sfondo di questi chiarimenti, la *quaestio* 26, peraltro piuttosto breve, è strutturata in tre parti: la prima presenta due posizioni che vengono poi rapidamente criticate e accantonate; la seconda presenta e di-

⁵ A questo proposito rimandiamo all'articolo di C. BÉRUBÉ, «La première école scotiste», in: Z. KALUZA/P. VIGNAUX (ed.), *Preuves et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, Paris 1984, 9–24.

⁶ La stragrande maggioranza dei medievali difendeva la realtà di un linguaggio angelico in base ai vari passi della Bibbia in cui gli angeli erano detti esprimersi per trasmettere i messaggi di Dio agli uomini; i principali testi di riferimento erano i seguenti: *I Lettera ai Corinti* 13,1; *Isaia* 6,3; *Daniele* 9,22.

⁷ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestiones in secundum Sententiarum*, qu. 26, codice Vat. Barberini lat. 791, foglio 54vb: «Hic in ista quaestione supponitur unum quod est in omnibus fidelibus: supponendum videlicet quod unus angelus potest loqui et suos conceptus exprimere alteri. Quanto enim natura perfectior, tanto ipsi distinctius et perfectius possunt sibi ad invicem suos conceptus mutuo explicare, sicut homo perfectius loquitur et explicat alteri suos conceptus quam animalia bruta» (trascrizione nostra).

⁸ Cfr. *ibid.*: «Hoc igitur supposito, videlicet quod angelus perfectissime loquitur, suos conceptus alteri explicat non per signa sensibilia, sed intelligibilia. Modus enim loquendi eorum correspondet modo operandi: angelus autem operatur intelligibiliter, non sensibiliter; ergo et sic loquitur».

⁹ *Ibid.*

scute la concezione di Duns Scoto¹⁰, e la terza chiarisce la tesi difesa dal nostro autore.

La prima opzione presa in considerazione è quella secondo la quale il linguaggio angelico non rappresenterebbe una realtà in senso stretto, ma consisterebbe in un semplice «*non occultare*», vale a dire in un «lasciar vedere» che non implica l'esercizio di un atto vero e proprio¹¹. Questa posizione è confutata rapidamente da De Marchia, che ne rileva l'incongruenza: infatti, nella misura in cui un simile «non nascondere» richiedesse la rimozione di un ostacolo, ciò esigerebbe un agire vero e proprio, cioè qualche cosa di positivo e non un semplice «lasciar vedere»; se invece il «non nascondere» consistesse in un «atto» puramente negativo, cioè nel non fare nulla per occultare, in tal caso bisognerebbe ammettere la conseguenza – peraltro assurda – che un muto «parla» e si manifesta per il semplice fatto di non nascondere il proprio pensiero¹². Il nostro difende per-ciò la tesi che il linguaggio è una realtà vera e propria e che esso implica l'esercizio di un atto specifico: attraverso quest'atto il soggetto comunica volontariamente qualcosa di sé ed agisce sul suo interlocutore¹³. L'adozione di questa tesi esige allora di chiarire in che cosa consista la

¹⁰ Queste due parti formano il primo articolo della *quaestio* 26.

¹¹ *Quaestio* 26, 54vb: «Quantum ad primum dicunt aliqui quod angelum loqui alteri angelo non est aliud quam suum sibi non occultare».

¹² *Ibid.*: «Confirmatur, quia aut angelus non occultare conceptum alteri, puta ei cui ipse loquitur, est per aliquid positivum, puta per remotionem alicuius obstaculi, quo existente ille alius non potest conceptum istius videre, modo quo aliquis extra domum clausam non potest videre ea quae sunt intus in domo ratione obstaculi interpositi, aut hoc tantum est per meram negationem, videlicet per non agere ad occultationem sui scilicet conceptus; ergo per negationem loquens manifestaret conceptum sui audienti. Quod nihil est, quia tunc per eandem rationem mutus loqueretur et manifestaret suum conceptum alteri, cum non agat ad occultationem».

¹³ *Ibid.*: «Et ideo dico aliter, quod unus angelus vere loquitur alteri non tantum negative, ut dicis, videlicet non occultando conceptum, quia istud non est loqui, sed vere et realiter causando in ipso audiente cui loquitur». Qui Francesco de Marchia ricalca il pensiero di Duns Scoto: nella *Lectura in II Sent.*, d. IX, qu. 1–2 (ed. C. BALIC, Roma 1993, 29) si legge infatti che «non video quomodo loquitur ei nisi aliquid causet in eo», e ancora: «ad hoc quod loquatur ei (sc. alteri angelo) oportet quod aliquid causet in eo (aliter non magis sibi loqueretur quam alteri)» (38). Siamo qui in presenza di una prospettiva ben diversa da quella di Tommaso d'Aquino, secondo il quale «angelus loquens nihil facit in angelo cui loquitur» (*De veritate*, qu. IX, a. 5, ad 2), poiché il linguaggio angelico è assorbito nell'intenzionalità del locutore (rimandiamo in proposito al nostro studio: *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2003, 185–207). Questo non ci permette tuttavia di ritenere che gli «aliqui» cui si riferisce De Marchia indichino Tommaso d'Aquino: costui infatti distingue esplicitamente il linguaggio dal pensiero proprio per affermare la positività e il valore del parlare angelico, che non considera in alcun modo come un semplice «non nascondere».

pratica linguistica e che cosa il linguaggio angelico susciti o produca nel suo destinatario.

Anche rispetto a questo interrogativo le opzioni sono molteplici. Procedendo per eliminazione, De Marchia esclude che il linguaggio possa causare nell'interlocutore una disposizione (*habitus*) o una rappresentazione (*species*)¹⁴, poiché queste sono realtà permanenti, mentre il prodotto del linguaggio, sia angelico che umano, è una realtà instabile e transeunte. Un'altra possibilità consiste nel ritenere che esso susciti un atto di intellesione o un verbo intelligibile¹⁵: anche questa soluzione appare tuttavia insoddisfacente agli occhi del nostro autore, che la critica rifacendosi in particolare all'opinione di Enrico di Gand. Costui, in base alla distinzione tra concetto determinato e concetto vago o confuso, sosteneva che il linguaggio produce nell'interlocutore un concetto confuso quale espressione del concetto determinato del locutore¹⁶. Ma De Marchia osserva in proposito che tale distinzione riguarda il contenuto, vale a dire l'oggetto dell'atto di intellesione, e non l'atto stesso; ora, visto che il linguaggio angelico dovrebbe suscitare nell'interlocutore un atto di comprensione del messaggio a lui rivolto, un linguaggio che producesse una nozione vaga di ciò che è determinato non esplicherebbe la propria funzione, poiché esprimerebbe il messaggio in maniera inadeguata¹⁷.

¹⁴ La tesi che il linguaggio produce una «species» è sostenuta da GUGLIELMO DI WARE, *In II Sententiarum*, d. X, qu. 1–2: «Quid autem si esset vacuum et angeli essent distantes ab invicem? Dico breviter quod numquam possent loqui ad invicem, quia non esset in quo fieri posset *illa species quae debet multiplicari ad alium angelum*. Si tamen non fierent distantes, ponendo adhuc vacuum, possent ad invicem loqui, quia *illa species immediate fieret in alio angelo*» (corsivo nostro; questa citazione è tratta dall'edizione della *Lectura in II Sententiarum* di Duns Scoto curata da C. BALIC, Roma 1993, 31–32).

¹⁵ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 26*, 55ra: «Unde videtur quod hoc esse loqui intelligitur, videlicet causare in audiente verbum intelligibile. Quod quidem est ipse actus intelligendi, sicut etiam loqui sensibiliter est causare aliquod verbum sensibile».

¹⁶ *Ibid.*: «Et dicunt aliqui quod angelus causat in audiente actum intelligendi sive conceptum. Distinguunt tamen de conceptu: est enim quidam conceptus signatus, ut Petrus, et alius vagus, ut quidam homo. Tunc dicunt isti quod loquens causat in intellectu audientis conceptum non signatum, sed vagum. Ipse tamen habet in se conceptum signatum. Unde de eo de quo angelus loquens habet conceptum signatum causat in audiente conceptum vagum». Cfr. ENRICO DI GAND, *Quodlibet V*, qu. 15, Lovanio 1518, fol. 181s: «consimiliter angelus singulare signatum cognitum a se dicta revelatione alteri loquendo non potest exprimere nisi per verba sua, quae sunt conceptus indicantes singulare vagum: ita quod semper de signatis singularibus fit locutio per singularia vaga: nec potest unus angelus sub eadem signatione sub qua ipsi revelatum est, alteri loquendo manifestare».

¹⁷ *Ibid.*: «Sed contra hoc arguo, quia distinctio conceptus vagi et signati est per rationem obiecti. Non enim accipitur distinctio istorum conceptuum penes actum concii-

Tuttavia, prima di accantonare definitivamente questa opinione, De Marchia ne considera un'altra variante, che egli giudica più degna di nota perché più razionale. Si tratta dell'opinione di Giovanni Duns Scoto, secondo il quale il linguaggio angelico causa nell'interlocutore un atto di intellesione o un concetto determinato quanto quello del locutore¹⁸. La ragione addotta dal Dottor Sottile è molto simile all'argomento con il quale De Marchia ha criticato Enrico di Gand: secondo Duns Scoto infatti, lo scopo del linguaggio è di produrre un'espressione adeguata del messaggio; per questo, l'angelo che parla intende provocare nel destinatario un atto di intellesione, cioè di comprensione del messaggio che gli è indirizzato; ora, secondo Scoto è proprio questa la causalità esercitata dal linguaggio angelico, che è in grado di trasmettere un'espressione adeguata del messaggio e di suscitare la comprensione¹⁹. Il Dottor Sottile giustifica questa capacità in base all'idea che qualsiasi agente contenente virtualmente un effetto o un atto determinato può produrlo in qualsiasi altro soggetto passivo avente la stessa natura; ne segue che, dal momento in cui un angelo contiene virtualmente un atto di intellesione, egli potrà provocare lo stesso atto in qualsiasi altro soggetto angelico²⁰. La posizione di Scoto afferma perciò che il linguaggio degli angeli è in grado di causare nel destinatario un atto di conoscenza dell'oggetto (vale a dire

piendi. Sed angelus loquens non primo imprimit sive causat in audiente obiectum, sed actum intelligendi. Ergo cum habeat in se conceptum signatum, si causat in aliquo conceptum vagum, non exprimit sibi conceptum quem habet».

¹⁸ *Ibid.*: «Et ideo est alius modus dicendi rationabilior, quod angelus loquens primo causat in intellectu audientis conceptum sive actum intelligendi etiam proprium signatum». Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura in II Sent.*, d. IX, qu. 1-2, 30 e 37: «Angelus habens cognitionem actualem de aliquo cognoscibili, potest loqui alteri angelo causando in eo cognitionem actualem immediate de illo intelligibili quod sibi notum est»; «sicut species in intellectu angeli est principium activum ad causandum intellectionem in eo, ita etiam potest causare in intellectu alterius».

¹⁹ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 26*, 55ra: «Hoc probatur primo sic: id primo causat sive imprimit loquens in audiente, si potest, quod primo intendit in eo imprimere seu causare; sed angelus loquens primo intendit causare in audiente actum concipiendi et potest ipsum in eo causare». Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *loc. cit.* (nota 18).

²⁰ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura in II Sententiarum*, d. IX, qu. 1-2, 30: «Probatio minoris: illud quod est in actu per aliquam formam et per aliquem actum, potest aliud reducere de potentia ad actum, si sit in potentia ad illam formam; sed angelus habet actualem cognitionem de aliquo de quo non alius (...) – et angelus potest causare illam cognitionem (quia in se ipsam causat) vel per speciem vel per aliud; igitur similiter potest in alio causare. Unde si activum aliquod et passivum sint proportionata sibi invicem per communem rationem, sequitur quod quodlibet sub activo sit natum agere in quodlibet sub passivo».

del messaggio) che il locutore intende manifestare e trasmettere²¹: un simile linguaggio è così in grado di modificare il destinatario esercitando su di lui una causalità vera e propria.²²

De Marchia non condivide la posizione di Scoto, ma la considera nondimeno più razionale e più valida delle altre, ragione per cui egli la adotta quale punto di riferimento della sua *determinatio*. Il nostro autore ne intraprende una critica precisa e dettagliata, volta a dimostrare l'impossibilità che un angelo causi per virtù propria un atto di conoscenza nell'intelletto di un suo simile²³. Questo intento è in perfetta sintonia con una tesi di notevole importanza nel pensiero di De Marchia, cioè quella dell'autonomia di ogni soggetto, che si autodetermina in ogni sua attività²⁴. Essa rappresenta in definitiva l'elemento chiave della critica rivolta a Duns Scoto, una critica che consiste essenzialmente nel negare che un agente contenente virtualmente un effetto possa produrlo in un altro soggetto di uguale natura²⁵.

La prima tappa di questa critica fa appello all'idea che ogni azione risiede necessariamente in un soggetto attivo che la produce e non può inerire ad un soggetto passivo. Questa tesi è chiarita attraverso un esem-

²¹ Cfr. *Ibid.*, 38–39: «Dico tunc quod unus angelus, quia habet sufficientem causalitatem ad causandum in intellectu alterius receptivo speciem et actum (...), potest causare speciem et actum in alio, ita quod species in uno causat speciem in alio». La conoscenza suscitata nel destinatario prende la forma di una «auditio»: cfr. *ibid.*, 40: «Praeter etiam istas, potest angelus habere cognitionem et intellectionem quam angelus potest causare in eo, qua non dicitur videre rem, sed ista intellectio eius dicitur esse eius auditio».

²² In effetti, lo statuto dell'udire è tale che la presenza di colui che coglie il messaggio è puramente passiva: «Sed in auditionis cognitione non est aliquid intrinsecum intra angelum, quod sit causa illius cognitionis, sed totum est in causalitate ipsius loquentis. (...) sed auditio non est in potestate audientis, quia non habet causam intrinsecam illius auditionis, sed est in potestate loquentis, qui sicut utitur specie sua ad causandum actum intelligendi in se, ita ad causandum actum intelligendi in alio (quod natum est recipere), licet alius angelus non haberet voluntatem, sed tantum intellectum».

²³ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 26*, 55ra–rb: «Sed contra istam opinionem arguo et ostendo quod hoc sit impossibile, videlicet quod unus angelus causet virtute sua naturali actum aliquem intelligendi in intellectum alterius».

²⁴ Questa tesi emerge in svariati campi e sfocia, ad esempio, nella negazione della causalità efficiente dell'oggetto nell'atto di conoscenza: cfr. *Quaestiones in II Sent.*, qu. 25, Vat. Barberini lat. 791, fol. 53ra–54va; questa «quaestio» è stata trascritta da N. Mariani, in appendice alla sua edizione di: *Francisci de Marchia Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum*, Spicilegium bonaventurianum tom. XXIX, Grottaferrata 1997, 317–350.

²⁵ Cfr. *Quaestio 26*, 55rb: «Unde nego illam maiorem rationis istius opinionis, videlicet quod agens continens effectum aliquem virtualiter possit illum causare in quocumque passivo eiusdem rationis».

pio tratto da un fenomeno fisico, quello del fuoco che scalda²⁶: De Marchia osserva in proposito che se il fuoco – che contiene virtualmente l'atto dello scaldare – producesse questo stesso atto in un fuoco altro da sè, l'azione non risiederebbe più formalmente nell'agente stesso, ma in un soggetto passivo; ma ciò è inammissibile, poiché una simile inerenza «esterna» all'agente contraddirebbe la natura stessa dell'agire²⁷.

In un secondo momento il francescano spinge oltre la sua critica, dimostrando che la comunanza di natura non permette in alcun modo ad un agente di provocare la sua azione in un altro soggetto. Riferendosi allo stesso esempio, egli dichiara infatti che un fuoco non può produrre l'azione dello scaldare in un altro fuoco per il solo fatto di dividerne la natura; la ragione ne è che ogni agente che produce qualcosa in una realtà altra da sè, lo fa attraverso un'azione che porta dentro di sè. Ora, se il risultato della sua azione fosse anch'esso un'azione, ne risulterebbe che un'azione avrebbe come proprio termine un'altra azione. Ma per De Marchia ciò è inammissibile e contrario al detto di Aristotele, secondo il quale non si dà azione di un'azione proprio perché l'agire è essenzialmente correlato con il patire²⁸. D'altro canto, se un agente suscitasse immediatamente l'agire di un altro, la sua azione – nel caso specifico lo scaldare – così come quella da lui causata, sarebbero entrambe l'effetto di uno stesso soggetto; di conseguenza due azioni realmente distinte sarebbero ognuna causa totale di uno stesso effetto – nel nostro caso lo scaldare –, il che è impossibile²⁹.

²⁶ Questo esempio è evocato anche da Duns Scoto (cfr. *Lectura in II Sententiarum*, d. IX, qu. 1–2, 33), il che conferma l'importanza data da De Marchia all'argomentazione scotista ed il suo interesse a dialogare con essa.

²⁷ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 26*, 55rb: «Unde primo arguo contra istam propositionem in generali de quolibet agente, et hoc sic supposito cum isto doctore [sc. Scotus] quod omnis actio est subiective in agente et non in passivo. Tunc arguo ex illa maiori suae rationis primo sic: omne agens continens virtualiter aliquem effectum potest ipsum causare in quocumque receptivo eiusdem rationis; sed ignis calefaciens continet virtualiter calefactionem actione quae est subiective in ipso, et est eiusdem rationis cum quocumque alio igne; ergo potest imprimere in quocumque alio a se. Hoc est falsum, quia tunc actio non esset in agente formaliter, sed in passivo; ergo etc.».

²⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica III*, 3.

²⁹ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 26*, 55rb: «Assumptum, videlicet quod ignis vel quodcumque calefaciens non possit calefactionem producere seu causare in aliquo alio a se, licet sit eiusdem rationis cum eo, probo dupliciter. Primo sic: omne agens causans aliquid in alio a se, causat illud mediante actione quam habet in se; ergo, si agens aliquid potest causare actionem aliquam in alio a se, cum istam causare habeat mediante actione quam habet in se, sequitur quod actio erit terminus actionis. Et hoc est falsum et contra Philosophum dicentem, tertio *Physicorum*, quod actionis non est actio. Praeterea secundo, arguo sic: si agens causaret actionem in alio a se non per

Non soddisfatto di questa doppia riduzione all'assurdo, De Marchia precisa ulteriormente il suo pensiero attraverso l'esempio della visione, più chiaro del precedente poiché più vicino alla problematica qui discussa. Gli organi della vista – egli osserva – sono tutti di uguale natura; di conseguenza, siccome l'organo visivo di un soggetto può produrre la rappresentazione di sé nell'organo visivo di un altro soggetto, in base alla tesi di Duns Scoto bisognerà affermare che esso lo potrà fare anche in se stesso. Ma una simile affermazione è totalmente erronea, poiché significherebbe che l'occhio è in grado di vedere immediatamente se stesso³⁰. L'assurdità di questa conseguenza impone di rifiutarne la premessa, e cioè che un soggetto possa causare un'azione in un altro soggetto di cui condivide la natura.

Secondo De Marchia questa premessa va riconsiderata alla luce della distinzione tra due tipi di azioni: quella immanente al soggetto e l'azione transitiva. La prima può essere causata dall'agente solo in se stesso, mentre la seconda può essere prodotta soltanto in un soggetto altro da sé, ma di uguale natura. Ora, nel caso specifico, ogni soggetto intellettuale creato contiene virtualmente l'atto del conoscere quale azione immanente, poiché la conoscenza è un atto immanente al soggetto che la esercita. L'intelletto angelico può perciò causare questo tipo di atti in se stesso, ma non nell'intelletto di un altro, benché ne condivida la natura³¹. Questo vale del resto anche in ambito umano relativamente ai sensi, poiché nes-

actionem quam haberet in se, sed immediate, cum actio illa, quam agens haberet in se, et illa, quam causaret in passo alio a se, essent respectu eiusdem termini seu effectus, sequeretur quod ad eundem terminum essent duae actiones distinctae realiter, quarum utraque esset causa totalis eius. Hoc autem est impossibile; ergo etc.».

³⁰ Cfr. *ibid.*, 55rb: «Secundo, magis in speciali et in particulari ad propositum, arguo sic contra illam maiorem: organa oculorum cuiuslibet sunt eiusdem rationis; sed organum oculi unius causat et multiplicat speciem suam propriam in organo oculi alterius, ut patet ad sensum; ergo potest etiam causare eam in seipso, cum sit eiusdem rationis cum alio. Sed maior illa est vera, ergo et ista. Sed hoc est falsum, quare tunc quilibet videret organum proprium immediate absque aliquo speculo mediante, quod falsum est; ergo etc.».

³¹ Cfr. *ibid.*, 55rb–va: «Praeterea confirmatur, quoniam ratio organum unius oculi potest causare suam speciem in alio organo et non in se ipso, quia est agens continens virtualiter effectum per actionem transeuntem. Agens enim effectum aliquem [continens] virtualiter mediante actione transeunte, non immanente, potest istum effectum causare non in se, sed tantum in alio a se ipso. Ergo etiam per oppositum, continens effectum per actionem immanentem, non transeuntem, potest illum effectum causare praecise in se et non in aliquo alio a se, quantumcumque id sit eiusdem rationis. Sed intellectus quicumque causatus continet actum intelligendi mediante actione immanente: intellectio enim est actio immanens. Ergo intellectus unius angeli ita potest causare intellectionem in se ipso, quod non in intellectu alterius angeli, quantumcumque sit eiusdem rationis cum eo».

suna facoltà sensitiva può provocare la sensazione nella facoltà di un altro soggetto. Gli atti di volontà forniscono poi una verifica ancora più evidente di questa tesi: infatti, se un angelo potesse suscitare un atto di conoscenza in un altro, egli potrebbe anche produrvi degli atti volontari, visto che le volontà angeliche sono di uguale natura; ne risulterebbe che un angelo ribelle potrebbe suscitare in un angelo buono un atto di volontà rivolto al male anche contro il suo volere, con la conseguenza inammissibile della soppressione della libertà³².

Il marchigiano conclude perciò la sua critica negando definitivamente la validità della premessa secondo la quale un agente è in grado di suscitare l'agire di un altro soggetto di uguale natura. Questa premessa può essere ammessa solo in un caso, cioè in quello delle azioni transitive, le quali, contrariamente alle operazioni immanenti, esigono il rivolgersi verso un altro soggetto ed implicano una realtà altra da sé³³. In quanto immanenti ad ogni soggetto, gli atti di intelligenza e di volontà non possono invece essere trasmessi o provocati in alcun modo.

E' facile constatare come in questa critica decisa della posizione di Giovanni Duns Scoto si celi la preoccupazione costante di salvaguardare l'autonomia e la capacità di autodeterminazione di ogni soggetto. Ogni agente porta in sé il principio del proprio agire, e questo «motore» interno rappresenta l'unica condizione soggettiva richiesta per passare all'atto. Nessun agente in quanto tale necessita perciò di un intervento esterno, il quale comprometterebbe la sua autonomia. Ogni soggetto è come tale sommamente attivo: questa tesi traspare con grande chiarezza anche nella teoria della conoscenza di De Marchia, che in questo ambito opera delle scelte vicine a quelle di Pietro di Giovanni Olivi³⁴. Come Olivi, il nostro combatte infatti l'idea che l'oggetto svolga una funzione causale – e più precisamente di causalità efficiente – nell'elaborazione della

³² *Ibid.*, 55va: «Praeterea, non magis intellectus angelorum sunt eiusdem rationis quam voluntas ipsorum; ergo eadem ratione qua intellectus unius potest causare in intellectu alterius actum ex hoc, quia est eiusdem rationis cum illo, poterit etiam voluntas unius causare actum volendi bonum vel malum in voluntate alterius. Et ita angelus malus perfectior in naturalibus poterit causare malum actum volendi in voluntate boni angeli inferioris in naturalibus, ipso etiam renitente. Ex quo videtur tolli eius libertas; quare etc.».

³³ *Ibid.*: «Unde, sicut continens effectum transeuntem non potest illum effectum causare in seipso, sed in alio tantum, ita per contrarium continens effectum immanentem non potest illum effectum causare in alio a se».

³⁴ Per Olivi ci permettiamo di rinviare al nostro articolo: «Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique», in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2003) 234–316; per quanto riguarda De Marchia, stiamo preparando uno studio su: «Un modello alternativo di conoscenza? Francesco de Marchia e la causalità dell'oggetto».

conoscenza, e ciò in virtù della capacità di ogni soggetto di essere causa totale dei propri atti. Duns Scoto difende invece l'intervento di una doppia causalità nel processo conoscitivo – quella del soggetto e quella dell'oggetto –, ammettendo in tal modo che le operazioni di conoscenza possano essere parzialmente determinate dall'esterno e che il soggetto presenti una forma di passività³⁵.

Nell'argomentazione riassunta e poi criticata da De Marchia abbiamo a che fare con una problematica analoga: sostenere che il linguaggio suscita nell'interlocutore un atto di intellesione significa infatti ammettere una certa passività del destinatario, che nel ricevere e nell'essere attivato dall'esterno non esercita più un dominio totale sul proprio agire. Ed è proprio questo che De Marchia combatte: gli esempi da lui adottati segnalano tutti l'assurdità di una causalità extra-soggettiva nel caso di atti per definizione immanenti al soggetto e totalmente in suo potere. Privarlo di questo *dominium* – cioè della libera iniziativa di esercitare i propri atti di conoscenza e di volontà – vorrebbe dire renderlo passivo di fronte all'agire di un altro e privarlo della sua libertà. L'autonomia dell'agire e la libertà di ogni soggetto appaiono così come la vera posta in gioco dell'interrogativo qui sollevato e della critica rivolta a Duns Scoto. Il problema del linguaggio angelico non risiede così per De Marchia nella verifica della sua possibilità, e nemmeno nella chiarifica del sistema di segni cui esso deve eventualmente fare ricorso o nella determinazione dei suoi possibili destinatari, ma risiede tutto nella causalità che esso esercita, cioè in ciò che la comunicazione è in grado di suscitare nel destinatario.

Occorre perciò far luce su questa causalità. E' stato ormai accertato che il linguaggio produce qualcosa nell'interlocutore, ma sappiamo anche che non si tratta di un atto di conoscenza. Di cosa si tratta?

De Marchia lo chiarisce nella terza ed ultima parte della *quaestio* 26, nella quale presenta succintamente la sua posizione. Partendo dall'analogia con il linguaggio umano che produce un suono, il quale a sua volta è segno e trascrizione sensibile di un contenuto della mente, il francescano precisa che l'angelo che si esprime produce nell'interlocutore un «oggetto intelligibile» relativo al contenuto che intende comunicare, il

³⁵ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* I, d. III, 3, qu. 2; ed. C. BALIC, Roma 1954, 289–295: «Apparet autem hic quod oportet concurrere animam obiectum presens, et hoc in specie intelligibili (...). Dico tunc quod istius intellectionis non est tota causa activa obiectum (...), nec tota causa intellectionis est anima intellectiva». Per la teoria scotista della conoscenza si veda K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, New-York, Köln 1988, 55–81.

quale a sua volta è segno del concetto del locutore³⁶. Entrambi i segni, quello sensibile come quello intelligibile, non permangono, ma cessano e variano in funzione del variare degli atti linguistici. Analogamente ai contenuti della mente di cui sono segni, gli oggetti intelligibili prodotti dal linguaggio angelico possono essere di due tipi: sia *incomplexi* – quando il referente è una nozione semplice –, sia *complexi* – quando rimandano ad un significato complesso come quello di una proposizione³⁷. Ad ogni espressione di un concetto corrisponde perciò un segno adeguato: *Et sicut angelus habet conceptum incomplexum (...), et conceptum complexum (...), ita etiam causat in intellectu audientis dupliciter obiectum intelligibile. Quorum alterum est signum concepti simplicis et aliud conceptus complexi*³⁸.

La causalità del linguaggio angelico risulta così essere perfettamente analoga a quella esercitata dal linguaggio umano: essa consiste nella produzione di segni quali veicoli di messaggi che non richiedono la passività dell'interlocutore e che non determinano il suo agire; costui rimane libero di cogliere o di non cogliere il segno che gli è trasmesso. L'analogia tra comunicazione angelica e comunicazione umana sembra qui totale, la loro differenza consistendo unicamente nel carattere puramente intelligibile dei segni del linguaggio angelico e in quello sensibile dei segni del linguaggio umano. Gli angeli comunicano perciò tra di loro elaborando i contenuti della loro mente in modo da produrre dei segni intelligibili. De Marchia non precisa tuttavia la modalità di questa produzione, nè considera la problematica dell'intenzionalità del locutore. Egli conclude invece la *quaestio* 26 spingendo ancora oltre l'analogia tra linguaggio umano e linguaggio angelico: come nel primo la formazione e la ricezione del segno nonché le facoltà corrispondenti vanno distinte, così bisogna supporre che anche nell'angelo altra sia la potenza formativa e altra la facoltà ricettiva dell'oggetto intelligibile. Questa analogia si accorda all'intento più generale – già verificato nell'ambito della conoscenza³⁹ – di avvicinare lo statuto del soggetto angelico a quello dell'essere umano,

³⁶ FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio* 26, 55vb: «Ita consimiliter intellectus angeli loquentis causat in intellectu audientis non actum intelligendi nec speciem nec habitum, sed quoddam obiectum intelligibile de eo quod concipit. Quod quidem est signum sui conceptus sicut obiectum sensibile, quod est sonus, quod quidem causat homo vel alius alteri sensibiliter loquens».

³⁷ Per la definizione di «complexum» e «incomplexum» cfr. PETRUS HISPANUS, *Tractatus (sive Summulae logicales)*, I, ed. DE RIJK, Assen 1972, 2: «Vox significativa ad placitum est illa que ad voluntatem instituentis aliquid representat, ut <homo>. Vocum significativarum ad placitum alia simplex sive incomplexa, ut nomen et verbum, alia composita sive complexa, ut oratio».

³⁸ FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaest. in II Sent., qu. 26*, 55vb.

³⁹ Cfr. il nostro articolo: «Discursivité ou saisie intuitive?», cit. (nota 2).

rendendoli solidali nella loro comune condizione di creature. La pratica del linguaggio conferma questa loro vicinanza attraverso la tesi che il parlare angelico è una produzione di segni destinati a passare, così come il suono di una parola umana si spegne non appena è stata pronunciata. Questa caducità inerente ai segni linguistici – *verbum est transiens, non permanens* – contribuisce peraltro a preservare il destinatario da un intervento esterno che potrebbe compromettere la sua autonomia: come il locutore è causa totale del proprio parlare, così il destinatario è causa totale del proprio ascoltare⁴⁰, cioè dell'accogliere o meno il messaggio che gli è rivolto. Il linguaggio, pur producendo qualcosa, si scontra in tal modo con un limite insormontabile: quello dell'interlocutore in quanto soggetto libero ed autonomo.

Questo limite è il punto di aggancio della problematica appena discussa con quella della *quaestio* 27, nella quale De Marchia esamina la possibilità che un angelo possa conoscere i pensieri dei suoi simili.

II. *E' possibile conoscere i pensieri degli altri?*

Tra gli innumerevoli interrogativi sollevati in ambito angelologico, la soluzione del quesito relativo alla possibilità per un angelo di conoscere i pensieri dei suoi simili (o degli uomini) è quella che ha ottenuto il più ampio consenso. Accogliendo la dottrina agostiniana del «*verbum mentis*» che sorge dalle profondità dello spirito⁴¹, i medievali hanno unanimamente ritenuto impossibile che un soggetto creato – uomo o angelo – potesse conoscere i pensieri degli altri⁴²: questi sono *secreta cordis* accessibili solo a Dio, come risultava peraltro dall'autorità biblica, ed in particolare dal libro di *Geremia* (17,9–10), dove si leggeva appunto che solo Dio conosce i segreti dei cuori. Tuttavia, malgrado il fatto che la soluzione di questo interrogativo fosse già determinata, i medievali si sono dati da fare per corroborare l'enunciato biblico con ragioni filosoficamente valide. Francesco de Marchia considera ardua la ricerca di una spiegazione razionale, tanto più che – come egli osserva – ogni angelo è ritenuto in grado di conoscere «l'essenza e la potenza» dei suoi simili,

⁴⁰ Anche se De Marchia non fornisce precisioni in merito, queste sue considerazioni lasciano supporre che egli concepisse la comunicazione angelica in base al modello dell'udire – conformemente alla tradizione francescana –, piuttosto che a quello del vedere, adottato invece da Tommaso d'Aquino e da Egidio Romano, cfr. il nostro studio: *Connaissance et langage des anges*, cit. (nota 13), 204–207.

⁴¹ Cfr. AGOSTINO, *De trinitate* XV, X, 17–18.

⁴² Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica* I, 57, 4; EGIDIO ROMANO, *De cognitione angelorum*, qu. X, Venetiis 1503, fol. 103v–106r.

ovvero l'esistenza di ogni altro angelo come creatura spirituale ed intellettuale⁴³. Egli si impegna perciò in una discussione ampia e precisa del problema, nella quale varie opinioni sono riportate, vagliate e criticate, prima di giungere a quella che egli ritiene essere la spiegazione più soddisfacente.

La prima opinione riportata dal francescano fonda l'impossibilità della conoscenza dei pensieri degli altri nel fatto che un angelo non può insinuarsi (*illabi*) nell'essere di un altro⁴⁴. De Marchia ribatte rapidamente a quest'argomento, osservando che un angelo è in grado di vedere e di conoscere un colore senza per questo doverlo penetrare.

La seconda posizione sostiene che, così come in ambito umano, anche nelle creature spirituali occorre distinguere ciò che è intrinseco da ciò che è estrinseco *secundum virtutem*. Questa distinzione permette di affermare che ciò che è intrinseco – come lo sono le operazioni conoscitive e volitive – non è accessibile agli altri, mentre le azioni che si manifestano esteriormente – come ad esempio il movimento locale – sono conoscibili dagli altri soggetti⁴⁵. De Marchia non ammette tuttavia nem-

⁴³ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 27*, 56ra: «Ad cuius evidentiam sciendum, quod ista quaestio videtur esse determinata secundum Scripturam. Tota enim Scriptura clamat quod cor hominis soli Deo notum est. Sed est valde difficile assignare rationem huius, videlicet quare aliquis intellectus, maxime separatus, non possit naturaliter videre cogitationes alterius, cum possit naturaliter videre illa quae sunt ei interiora, puta essentiam et potentiam eius».

⁴⁴ Cfr. *ibid.*: «Aliqui dicunt quod hoc est, quia unus angelus non potest alteri illabi». Questo riferimento estremamente succinto non permette di identificarne con precisione l'autore. Il tema dell'«illabi menti» è stato infatti trattato da tutti i medievali che hanno commentato il passo del secondo libro delle *Sentenze* (dist. VIII, ch. 4), laddove il Lombardo si chiedeva se i demoni possono penetrare i corpi degli uomini e le loro menti: tutti i commentatori di questo testo saranno unanimi nel ritenere che i demoni – come del resto gli angeli – possono agire sui sensi esterni degli uomini, ma non hanno potere sulla loro mente. Il riferimento di De Marchia ci sembra un richiamo generico a questa posizione. Segnaliamo d'altro canto che il termine «illabi» è utilizzato da Egidio Romano (*De cognitione angelorum*, qu. III, fol. 80vb) per risolvere un'altra problematica in ambito angelologico, e cioè per dimostrare che l'angelo non può conoscere le realtà altre da sé attraverso la loro essenza, proprio perché nessuna realtà creata può penetrare la mente angelica; per quanto riguarda invece il problema qui discusso, Egidio sostiene che l'angelo può cogliere i contenuti generici dei pensieri di un altro, ma non la loro determinazione, poiché questa risulta interamente da un atto di volontà (cfr. *ibid.*, qu. X, fol. 106va sg.): si veda in proposito T. SUAREZ, *Connaissance et langage des anges*, cit. (nota 13), 159–164.

⁴⁵ Cfr. *Quaestio 27*, 56ra: «Et ita quod est extrinsecum in eis secundum virtutem, cuiusmodi est operatio exterior transiens, puta motus aliquis localis quo aliquis movetur localiter, potest ab aliis intelligi naturaliter; id autem quod est intrinsecum in eis secundum virtutem, cuiusmodi est omnis operatio immanens, puta intellectio et volitio, non potest ab eis videri naturaliter».

meno questa giustificazione, arguendo che le operazioni immanenti sono realtà intelligibili proporzionate alle capacità conoscitive di ogni intelletto angelico e sono quindi intrinsecamente conoscibili⁴⁶: la distinzione adottata non basta perciò a render ragione dell'assunto iniziale.

C'è poi una terza opinione, alla quale viene accordata maggior attenzione. Essa, a partire dall'idea che l'angelo esercita il suo dominio (solo) sul proprio agire (e non sull'essere), sostiene che un'operazione immanente ad un angelo non può «muovere l'intelletto» altrui, cioè provocare un atto di conoscenza in un altro angelo, senza che quest'ultimo lo decida volontariamente⁴⁷. Qui l'impossibilità di conoscere i pensieri altrui viene spiegata facendo intervenire il fattore volontà: il contenuto dei pensieri di un angelo non è conoscibile da un altro soggetto senza il suo accordo, cioè senza che egli susciti volontariamente la conoscenza nell'altro⁴⁸. Nemmeno l'argomentazione di Aureoli soddisfa tuttavia De Marchia, che la critica in maniera estesa ed articolata in base al seguente motivo: l'agire angelico non sottostà totalmente alla sua volontà, per il fatto che il compimento di un atto provoca conseguenze indipendenti dalla volontà di colui che agisce. Questa considerazione è confermata dal fatto che l'esercizio ripetuto di un determinato atto provoca l'acquisizione di un *habitus* indipendentemente dal fatto che l'agente decida o meno di acquisire tale *habitus*⁴⁹. Nel caso specifico, questo significa che l'in-

⁴⁶ Il motivo della proporzionalità delle realtà intelligibili rispetto ad ogni intelletto è riportato anche da Pietro Aureoli, sotto forma di dubbio, nel contesto della discussione della stessa problematica: cfr.: *In II Sententiarum*, d. IX, qu. 1, a. 2, Romae 1605, 98a-b; questi «dubbi» sono a loro volta verosimilmente derivati da GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura in II Sententiarum*, d. IX, qu. 1-2, 53: cfr. *infra*, nota 58.

⁴⁷ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 27*, 56rb: «Et ideo est alius modus dicendi, quod essentia angeli non est in potestate angeli, nec etiam potentia eius, nec habitus (...). Actus autem est aliquo modo in potestate angeli. (...) tunc dicitur ex hoc ad propositum, quod operatio immanens unius angeli non potest movere intellectum alterius angeli, nec per consequens eius actum terminare, nisi ad imperium voluntatis angeli cuius est operatio».

⁴⁸ E' l'opinione di PIETRO AUREOLI, *In II Sent.*, d. IX, qu. 1, a. 2, 98b: «Nunc antequam solvam dubia, ponam propter quid istius conclusionis, quare scilicet angelus unus non potest cognoscere cogitationes alterius, vel nostras. Et pono aliam propositionem, quod volitio et cogitatio, sive intellectio subsunt voluntati ipsius angeli, quantum ad hoc, quod est movere intellectum suum, vel quemcumque alium, et quod dico de angelo, dico etiam de nobis, (...) ita quod nullo modo volitio sive cogitatio, sive intellectio angeli possunt gignere sui similem in aliquo intellectu, nisi mediante imperio voluntatis».

⁴⁹ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 27*, 56rb-va: «Sed operatio angeli non est in potestate voluntatis eius quantum ad motionem intrinsecam: posito enim actu volendi, non est in potestate voluntatis quin necessario ex illo generetur habitus in voluntate in qua ponitur. Licet enim causatio vel positio actus volendi sit in potestate

tervento della volontà di un angelo non basta affinché un altro possa conoscere i suoi pensieri, poiché, anche se fosse in suo potere suscitare nell'altro un atto di conoscenza, il termine di questo atto sfuggirebbe comunque alla sua volontà⁵⁰. La capacità di causare un atto in un altro soggetto – ipotesi che peraltro non è ammessa dal nostro – non implica dunque dominarne anche l'oggetto, cioè il termine. De Marchia relativizza qui, di fronte ad Aureoli, l'estensione del dominio esercitato dalla volontà: essa comanda effettivamente l'agire, ma il risultato ultimo dell'agire non è completamente in suo potere⁵¹. Ne segue che la decisione volontaria di un angelo di provocare un atto di conoscenza dei propri pensieri nella mente di un altro non costituisce una condizione sufficiente perché il suo simile li conosca effettivamente.

Resta da prendere in considerazione un'ultima posizione, che agli occhi del nostro è la più significativa: si tratta della teoria di Giovanni Duns Scoto, il quale, contrariamente agli altri autori, viene menzionato esplicitamente. Il Dottor Sottile sostiene che l'angelo è in grado, in base alle sue capacità naturali, di conoscere i pensieri dei suoi simili se non ne è impedito⁵². De Marchia presenta la tesi scotista in base a quattro argomenti: 1) ogni potenza cui corrisponde un oggetto primo ed adeguato può agire su tutto ciò che rientra nell'ambito di quell'oggetto; l'oggetto primo ed adeguato di ogni intelletto creato è l'ente; gli atti di intelligenza e di volontà sono enti e sono perciò conoscibili da parte di qualsiasi in-

voluntatis, non tamen effectus eius causandus in voluntate in qua ponitur ipse actus. (...) Ex quo sequitur quod nullus actus, quantum ad id quod natus est effective causari ab eo, est in nostra potestate ipso posito, quantumcumque actus secundum se sit in nostra potestate; ergo etc.».

⁵⁰ Cfr. *ibid.*: «Sed hoc non sufficit: potest enim et est de facto principium alicuius operationis, cuius terminus in potestate sua non est existente illa operatione in potestate eius; ergo etc.».

⁵¹ Cfr. *ibid.*, 56vb: «Consimiliter dico de actu intelligendi et volendi. Licet enim omnes isti actus sint in potestate voluntatis in ratione effectus, quia potest eos ponere vel non ponere, ex quo tamen sunt in esse positi non videntur esse in eius potestate in ratione obiecti».

⁵² Cfr. *ibid.*: «Et ideo Doctor Subtilis concedit conclusionem. Unde dicit quod unus angelus potest naturaliter, nisi prohiberetur, videre cogitationes interiores alterius». Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura in II Sent.*, d. IX, qu. 1–2, 55: «Ad primum istorum dicendum quod visio et intellectus unius angeli est cognoscibilis naturaliter ab alio; et ita cogitationes nostrae sunt naturaliter cognoscibiles ab angelis et a daemonibus, et magis naturaliter quam aliqua signa corporalia vel nutus, eo quod sunt magis spiritualia. Unde mirabile est de illis qui dicunt quod haec non possunt cognosci nisi per nutus, ac si non cognoscerent nisi per oculos corporales. Sed tamen non cognoscunt nisi quantum Deus permittit».

telletto⁵³. 2) Ciò che rientra nell'oggetto di una facoltà inferiore rientra anche in quello di una facoltà superiore; gli atti di conoscenza fanno parte degli oggetti dell'intelletto di un angelo inferiore e rientrano perciò anche in quello di un angelo superiore: costui potrà dunque conoscerli⁵⁴. 3) In presenza dell'oggetto che le è proporzionato, una facoltà può passare immediatamente all'atto; le operazioni di conoscenza e di volontà di un angelo sono oggetti proporzionati all'intelletto degli altri angeli; costoro potranno perciò conoscerli⁵⁵. 4) Una facoltà in grado di cogliere ciò che è interno ad un soggetto, saprà vedere anche ciò che è meno interno e più appariscente; ora, ogni angelo può vedere l'essenza e la potenza di un altro; egli potrà perciò conoscerne anche le operazioni, che sono meno intime di quanto non lo sia l'essenza⁵⁶.

A prima vista, questi argomenti sembrano sostenere una tesi contraria alla dottrina biblica, poiché attribuiscono all'angelo una capacità che nella Scrittura è accordata solo a Dio. In realtà la posizione di Scoto è più precisa e differenziata: egli considera infatti che questa capacità è conforme alle facoltà naturali dell'angelo, ma ritiene nel contempo che l'angelo non esplica di fatto questa prerogativa, poiché ne è impedito da Dio. La distinzione tra ciò che è accessibile di diritto e ciò che è realizzabile di fatto evita così di contrastare il dato scritturale, pur permettendo di attribuire agli angeli questa prerogativa *de iure*⁵⁷.

Occorre rilevare innanzitutto che l'argomentazione di Duns Scoto quale è presentata da De Marchia non è tratta direttamente dai suoi

⁵³ Cfr. FRANCESCO DE MARCHIA, *Quaestio 27*, 56vb: «Hoc autem probat ipse ex parte potentiae primo sic: omnis potentia habens aliquod obiectum primum et adequatum potest in quodcumque contentum sub illo primo et adequato obiecto. Sed obiectum primum et adequatum intellectus creati est ens. Constat autem quod huiusmodi cogitationes, videlicet intellectio et volitio, sunt vera entia et realia, ergo et ab intellectu separato, cui sunt obiecta proportionata, intelligibilia».

⁵⁴ Cfr. *ibid.*: «Praeterea secundo sic: quidquid cadit sub obiecto potentiae inferioris, cadit sub obiecto potentiae superioris; sed cogitatio cadit sub obiecto intellectus eius qui est inferior intellectu angeli superioris; ergo etc.».

⁵⁵ Cfr. *ibid.*: «Praeterea tertio sic: posito obiecto alicui potentiae et sibi approximato, potest illa potentia circa tale obiectum naturaliter habere actum. Sed intellectio et volitio unius angeli est obiectum proportionatum intellectui alterius angeli, et potest esse sibi sufficienter approximatum. (...); ergo etc.».

⁵⁶ Cfr. *ibid.*: «Praeterea, potentia potest videre quod est intimus et quod est minus intimum; sed intellectus unius angeli potest videre essentiam et potentiam alterius, quae sunt sibi intimiora quam aliquis eius actus; ergo etc.».

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 56vb–57ra: «Ad auctoritates autem omnes Scripturae, respondet iste Doctor (sc. Scotus) quod hoc est verum de facto, videlicet quod unus non videt cogitationes alterius, quia prohibetur. Quantum est tamen ex se, posset, nisi prohiberetur a Deo».

scritti: tanto la loro forma riassuntiva quanto il loro ordine di presentazione ci inducono a ritenere che essa sia stata desunta dal riassunto fattone da Pietro Aureoli, il quale elenca questi argomenti sotto forma di *dubia*⁵⁸. Il valore di questi *dubia* e l'autorità dalla quale emanano impongono tanto ad Aureoli quanto a De Marchia di tenerne conto e di misurarsi con essi. Tuttavia, prima di intraprenderne la critica, il marchigiano chiarisce la propria posizione ancorandola alle Scritture: *Sed quia tota Scriptura videtur expresse oppositum dicere, ideo, licet sit valde difficile rationem huius assignare, dico quod unus non potest naturaliter intelligere seu videre cogitationes alterius*⁵⁹.

La dimostrazione di questo assunto è fondata su due premesse: 1) gli atti intellettuali di uno stesso tipo rispetto a qualsiasi oggetto rientrano nella medesima specie, tanto in ambito angelico quanto in ambito umano (esempio: tutti gli atti di composizione formano un'unica specie di atti, qualunque siano gli oggetti composti); 2) il pensiero degli angeli, come quello degli uomini, può essere considerato in due modi: sia come entità assoluta a sè stante, sia in quanto rivolto verso un oggetto determinato.

Su questo sfondo, il marchigiano scandisce la sua dimostrazione in due fasi. In un primo momento egli prova che un angelo, in base alle sue capacità naturali, non può conoscere cosa pensi un altro angelo, anche se può vedere i suoi pensieri in quanto entità assolute⁶⁰. In altre parole, la distinzione tra atto del pensare e contenuto del pensiero permette in un primo momento di attribuire all'angelo una conoscenza generica del pensiero altrui, senza conoscenza dell'oggetto o del contenuto determinato di tale atto. Ogni pensiero è infatti un'entità intelligibile e come tale conoscibile; tuttavia, visto che gli atti di uno stesso tipo rientrano nella stessa specie pur essendo rivolti ad oggetti diversi, l'angelo che vede uno di questi atti non può cogliere nel contempo l'oggetto che ne rappresenta il termine⁶¹. Di conseguenza, pur ammettendo che un angelo colga il

⁵⁸ Cfr. PIETRO AUREOLI, *In II Sent.*, d. IX, qu. 1, 98: «Nunc secundo videndum propter quid lateat angelum cogitationes alterius angeli, sive nostras. Hoc valde difficile est: ideo ut melius videatur intentum, moveantur circa hoc dubia quae occurrunt, et sunt in universo quinque (...)». Seguono, appunto, le ragioni con le quali De Marchia riassume la posizione scotista.

⁵⁹ Cfr. *Quaestio* 27, 57ra.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 57rb: «Hiis praemissis, primo potest declarari ex praedictis quod unus angelus non potest naturaliter videre vel scire quid cogitat alius, quantumcumque possit videre naturaliter cogitationes eius ut cogitatio ipsa est in se quaedam entitas absoluta».

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 57rb–57va: «Quantum ad primum, dico quod, licet unus angelus possit naturaliter videre cogitationes alterius sicut quaedam obiecta absoluta naturaliter intelligibilia, tamen, quia omnes cogitationes eiusdem ordinis sunt eiusdem speciei, ut supe-

fatto che un suo simile stia pensando, questo non implica in alcun modo la conoscenza del contenuto di quel pensiero, che rimane perciò nell'ordine del segreto⁶². Le Scritture vanno interpretate alla luce di questa distinzione: ciò che rimane segreto per le creature è il pensiero degli altri in quanto rivolto ad un oggetto determinato; ora, data l'impossibilità di conoscerne il contenuto, ne risulta che il pensiero come tale rimane segreto⁶³.

In un secondo momento, De Marchia radicalizza la sua tesi, sostenendo che nemmeno il pensiero come entità assoluta può essere conosciuto dagli altri soggetti angelici⁶⁴. Questo passo ulteriore viene fatto in base alle diverse modalità di conoscenza di entità aventi uno statuto diverso: il nostro autore precisa infatti che l'oggetto di un pensiero è conosciuto direttamente, mentre l'atto del pensare è colto in maniera riflessa, cioè indiretta, attraverso la conoscenza dell'oggetto⁶⁵. Ne risulta che l'incapacità di conoscere l'oggetto di un atto sfocia nell'incapacità di cogliere l'atto stesso. Ora, questo è proprio quanto accade tanto in ambito angelico quanto in ambito umano: è stato infatti dimostrato che l'intelletto di un angelo non è in grado di conoscere l'oggetto del pensiero di un altro; occorre perciò concludere che egli non potrà conoscere nemmeno l'atto

rius est ostensum, ideo angelus unus videns cogitationem alterius, cum illa possit terminari ad diversa obiecta secundum speciem, quia diversorum obiectorum secundum speciem actus intelligendi est idem specie, nescit ad quod obiectum illa cogitatio quam videt naturaliter terminatur, et per consequens nescit quid per eam cogitet angelus ille, in quo est illa cogitatio subiective». In questa, come nelle citazioni seguenti, occorre rilevare la presenza relativamente frequente del vocabolo «terminari, terminatur, terminative», che caratterizza la terminologia della teoria della conoscenza di Pietro di Giovanni Olivi, di cui De Marchia condivide appunto alcune scelte: cfr. supra, nota 34.

⁶² Cfr. *ibid.*, 57va: «Sequitur quod intellectus alterius videns ipsam ut quoddam obiectum per se intelligibile non potest per ipsum scire quid cogitat seu intelligat angelus habens eam, cum non videat seu intelligat ad quod obiectum terminetur».

⁶³ Cfr. *ibid.*: «Et tunc per hoc potest responderi ad auctoritates omnes Scripturae. Ipsa enim Scriptura accipit cogitationem prout cogitatio intendit terminative obiectum. (...) Quia ergo unus non potest videre naturaliter cogitationes alterius prout cogitatio ipsa transit super obiectum (...), nec per consequens, ut dictum est, potest scire unus quid cogitet alius, quantumcumque cogitationem eius videat, ideo Scriptura dicit cogitationes cuiuslibet non esse notas alicui alteri nisi soli Deo».

⁶⁴ Cfr. *ibid.*: «Secundo etiam dico, quod non solum cogitationem ut transeuntem super obiectum non potest naturaliter videre alius angelus, sed etiam nec cogitationem ipsam secundum quod cogitatio est in se quaedam entitas absoluta, quia etiam hoc videtur esse de mente Scripturae».

⁶⁵ Cfr. *ibid.*: «Obiectum enim concipitur respectu recto, sed actus eius concipitur actu reflexo. Et ideo intellectus noster vel etiam angelicus non potest prima apprehensione apprehendere actum: non enim potest apprehendi eius obiectum».

del pensare – questa seconda conoscenza essendo possibile unicamente attraverso quella del suo oggetto, cioè del suo contenuto⁶⁶.

Da queste considerazioni viene allora desunta quella che sarà la risposta definitiva all'interrogativo qui discusso: *Ex quo patet quod unus angelus non potest naturaliter intelligere cogitationem alterius et ut cogitatio ipsa est in se quaedam entitas absoluta*. Secondo De Marchia i pensieri altrui sono perciò segreti insondabili. Egli è giunto a questa affermazione, che conferma la verità dell'assunto biblico, a seguito dell'esame delle condizioni imprescindibili del conoscere. In realtà, sono proprio le diverse valutazioni di queste condizioni a rappresentare il punto discriminante delle varie teorie con cui il francescano si è confrontato, oltre e malgrado il loro comune assenso all'enunciato biblico.

Giunti a questo punto, possiamo cogliere con chiarezza l'opposizione di De Marchia a Duns Scoto, un'opposizione che si situa proprio sul piano delle condizioni del rapporto conoscitivo. Il frate marchigiano non accetta infatti l'apertura universale data da Duns Scoto al concetto univoco di ente quale concetto adeguato ad ogni intelletto, ma restringe questa nozione a quella di ente finito. Di conseguenza, solo gli enti finiti sono conoscibili da parte degli intelletti creati. Tuttavia, e malgrado questa conoscibilità dell'ente finito, visto che gli atti di pensiero sono intelligibili solo in maniera riflessa, l'angelo non potrà conoscere direttamente i pensieri dei suoi simili sebbene essi rientrino nella nozione universale di ente finito⁶⁷. Sappiamo infatti che l'oggetto del loro pensiero non è accessibile alla conoscenza altrui, sicché, in definitiva, nemmeno l'atto cor-

⁶⁶ Cfr. *ibid.*: «Intellectus quicumque non potens apprehendere obiectum alicuius actus ut terminans ipsum, non potest apprehendere naturaliter istum actum».

⁶⁷ Cfr. *ibid.*: «Sed tunc ad minorem, dico quod non quodlibet ens est obiectum adequatum vel primum intellectus creati, nec in movendo nec etiam in terminando, alias sequeretur secundum istam rationem quod intellectus creatus naturaliter possit intelligere trinitatem personarum et etiam scire futura contingentia. Concedo tamen quod quodlibet ens finitum, cuiusmodi est cogitatio angeli, est obiectum intelligibile naturaliter ab intellectu finito. Et ita concedo quod intellectus angeli potest eam naturaliter apprehendere, non tamen primo et immediate, quia cogitatio ipsa non est nata apprehendi nisi primo apprehendatur eius obiectum – non enim absolute, sed etiam ut terminans ipsam, ut dictum est». La conseguenza, inammissibile agli occhi di De Marchia, dell'argomento scotista qui criticato – e cioè che la realtà divina sarebbe naturalmente conoscibile – è stata messa in rilievo anche da PIETRO AUREOLI, *In II Sent.*, d. IX, qu. 1, 99b: «nec tamen oportet, quod omne contentum sub ente moveat ex se intellectum sine alio, alias essentia divina moveret de necessitate intellectum angeli, et non posset non movere».

rispondente lo sarà⁶⁸. Ne risulta che secondo De Marchia l'intelligibilità *simpliciter* o *per se* non è una condizione sufficiente per la conoscenza di un ente da parte di qualsiasi intelletto: altre esigenze – come quella che l'ente sia finito o quella della possibilità o meno di un rapporto immediato – intervengono quali requisiti altrettanto indispensabili. Il marchigiano rifiuta in tal modo il concetto univoco di ente quale chiave di accesso sufficiente alla conoscenza della totalità del reale.

Per quanto riguarda poi il rapporto da superiore a inferiore invocato nell'argomentazione di Duns Scoto, De Marchia non accetta che alla superiorità di un angelo corrisponda la prerogativa della conoscenza dei pensieri di un angelo inferiore: egli ribadisce in proposito che soltanto il soggetto dell'agire è in grado di conoscere il proprio atto ed il suo termine⁶⁹. Ed infine, in merito all'argomento basato sulla presenza dell'oggetto proporzionato ad una certa facoltà, il nostro risponde a Scoto, come in precedenza, limitando la proporzionalità dell'atto del pensare alla facoltà che è in grado di coglierne l'oggetto: di conseguenza, se l'oggetto del pensiero non può essere conosciuto, nemmeno l'atto corrispondente lo sarà⁷⁰.

III. Epilogo

Anche rispetto a questa seconda problematica, come nella risposta al primo quesito, possiamo osservare come De Marchia restringa l'approccio scotista con considerazioni che limitano le possibilità di conoscenza di un soggetto creato. C'è da chiedersi se questo modo di procedere sia finalizzato unicamente dall'intento di rendere ragione dell'enunciato biblico o se corrisponda a scelte fondamentali caratterizzanti l'insieme della sua filosofia. Pur non disponendo – a questo stadio della nostra ricerca – di dati sufficienti per suffragare l'una o l'altra ipotesi, propendiamo tuttavia per la seconda, poiché il marchigiano fa prova di autonomia tanto nei confronti del Dottor Sottile che di Pietro Aureoli, ed opera scelte che, pur maturate nel confronto con la cultura francesca-

⁶⁸ Cfr. *ibid.*: «quia unus (sc. angelus) non potest naturaliter scire obiectum cogitationis alterius ut obiectum est, ideo non potest naturaliter scire vel intelligere cogitationem eius, cum ipsa non sit cognoscibilis nisi obiecto eius praecognito».

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, 57vb–58ra: «Tunc ad minorem, concedo quod angelus inferior potest naturaliter apprehendere eius obiectum ut terminat ipsam. Hoc autem non potest apprehendere naturaliter aliquis alius ab ipso, etiam superior eo, ut dictum est; quare etc.».

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, 58ra: «Ad tertium dico quod actus cogitationis est obiectum proportionatum praecise illi intellectioni, qui potest naturaliter apprehendere eius obiectum ut supra ipsum transit ipsa cogitatio, non autem alicui alteri, ut saepe dictum est».

na dell'epoca, gli sono proprie e non mancano di originalità. Nella soluzione della *quaestio* 27 il dato scritturale si imponeva di certo alla sua coscienza di teologo, ma le ragioni con cui egli ne dimostra la verità risultano dalle sue opzioni fondamentali in materia di conoscenza. Tra queste, la tesi della libertà e della sovranità del soggetto rispetto al proprio agire e ai propri pensieri ha fornito un punto decisivo a sostegno dell'assunto dell'inconoscibilità dei *secreta cordium* da parte di ogni intelletto creato. In tal modo, il segreto di ogni soggetto, così come la sua libertà, sono preservati tanto sul piano della comunicazione quanto su quello della conoscenza⁷¹.

Aldilà della difesa decisa di queste tesi, un aspetto tuttavia – e per concludere – ci sembra degno di rilievo, e cioè che nell'ambito delle tematiche qui presentate, il dialogo di Francesco de Marchia con la cultura francescana del suo tempo offre ampia testimonianza del fatto che la ricerca di ragioni filosoficamente valide importava ben oltre l'accettazione passiva di un dato pur comunemente ammesso.

⁷¹ De Marchia rimane così lontano dalla posizione che sarà, poco dopo, quella di Guglielmo di Ockham, il quale, assimilando linguaggio angelico e pensiero, sopprimerà il segreto e renderà caduca la funzione di manifestazione del linguaggio degli angeli: per la concezione occamista si veda C. PANACCIO, «Angel's Talk. Mental language, and the Transparency of the Mind», in: C. MARMO (ed.), «Vestigia, Imagines, Verba». Semiotic and logic in medieval theological Text, Tournout, 1997, 323–335. Per la problematica del segreto nella comunicazione delle creature spirituali ci permettiamo di rimandare al nostro contributo: «Il parlare degli angeli: un segreto di Pulcinella?», sotto stampa nel volume della rivista *Micrologus* dedicato al tema: «Il segreto nel Medioevo», che sarà pubblicata nel corso del 2004.