

Articoli/6

«*Tamquam speculum sine macula*»

La visione *in* Dio secondo Guglielmo di Alnwick

Davide Riserbato  0000-0001-5596-9474

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 17/11/2021. Accettato il 01/03/2022.

TAMQUAM SPECULUM SINE MACULA. THE VISION *IN* GOD ACCORDING TO WILLIAM OF ALNWICK

The question about the secondary object of the beatific vision, variously reposed during the 13th century, was expressed by the Franciscan William Alnwick in these terms: “Does the created intellect, seeing the essence of God, see everything that God sees?” (*Utrum intellectus creatus videns Deum per essentiam possit videre omnia quae Deus videt*). His position is especially interesting because of the consequent circumscription of the scope and limits of the human intellect in relation to divine ideas as objects of vision.

Introduzione

La questione circa l’oggetto secondario della visione beatifica, variamente riproposta nel corso del secolo XIII¹, viene formulata dal francescano Guglielmo di Alnwick² in questi termini: «l’intelletto creato, vedendo l’essenza di Dio,

¹ Cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995, pp. 361-364, note 69-81; per un’ampia bibliografia sull’argomento rimandiamo alle pp. 829-862 del volume citato e a S. Kitanov, *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debate*, Lexington Books, Plymouth 2014, pp. 263-278.

² Sulla vita e le opere del francescano, cfr. A. Ledoux, *Praefatio*, in Guglielmo Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, ed. A. Ledoux, Firenze (Quaracchi) 1937 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 10), pp. X-XLVI; A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1892, p. 167; W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton 1987, p. 153; G. Alliney, È necessario amare Dio? *Una questione inedita di Guglielmo di Alnwick sulla fruizione beatifica*, in *Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Università degli Studi di Trieste, Trento 1993, pp. 87-111: p. 87, nota 2; pp. 88-89, note 3 e 5; Id., *Introduction*, in *Time and Soul in Fourteenth-Century Theology. Three Questions of William of Alnwick on the Existence, the Ontological Status and the Unity of Time*, Olschki, Firenze 2002, pp. XI-LXIV, in particolare pp. XI-XIII; P. Porro, *Guglielmo di Alnwick*, in *Enciclopedia filosofia*, 12 voll., Bompiani, Milano

può vedere tutto ciò che Dio vede?» («utrum intellectus creatus videns Deum per essentiam possit videre omnia quae Deus videt»)³. La sua posizione si rivela particolarmente interessante a motivo della conseguente circoscrizione della portata e dei limiti dell'intelletto umano in relazione alle idee divine quali oggetto di visione⁴. La connotazione gnoseologica della questione è subito precisata nel suo stesso enunciato, il quale esplicita la risoluzione dell'atto di visione in quello di conoscenza:

«si intende la questione sull'atto di visione secondo l'accezione comunemente intesa di atto di conoscenza e non in quanto la conoscenza ottenuta dalla visione si distingue dalla conoscenza intellettuale in quanto tale»⁵.

La scelta e l'articolazione degli argomenti *pro* e *contra* fornisce una presentazione sintetica del problema: rispondere affermativamente all'interrogativo comporterebbe il conferimento dell'attributo dell'infinità all'intelletto creato, prerogativa però che non sembra appartenergli: soltanto un intelletto infinito può compiere un atto infinito di conoscenza distinta di oggetti infiniti⁶. Al contrario, se non si vuole negare la possibilità stessa della fruizione beatifica, il cui oggetto proprio, l'essenza divina, intensivamente infinito, eccede la capacità dell'intelletto creato, non si potrà negare che la conoscenza degli infiniti creati rientri nelle possibilità dell'intelletto finito, dal momento che, come sembra, l'infinità delle realtà creabili non supera l'eccedenza che sussiste tra l'essenza divina – oggetto principale della *visio* – e le possibilità dell'intelletto umano⁷. La questione si sviluppa attraverso il confronto critico con le posizioni di tre autori: Goffredo di Fontaines, Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto. Ne esamineremo il contenuto per rilevarne le principali linee teoretiche.

1. Goffredo di Fontaines e Tommaso d'Aquino

Guglielmo si misura anzitutto con la posizione del maestro secolare, Goffredo di Fontaines, il quale non sembra avere dubbi sulla necessità di

2006, IV, pp. 5065-5066; S. F. Brown, *William of Alnwick (ca. 1275-1333)*, in S. F. Brown, J. C. Flores (edd.), *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland, 2007, pp. 297-298; S. D. Dumont, *William of Alnwick*, in J. J. E. Gracia, T. B. Noone (edd.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, pp. 676-677.

³ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 552.

⁴ Su Guglielmo di Alnwick e le idee divine, cfr. D. Riserbato, *Lo statuto ontologico dell'idea e la critica di William Alnwick all'esemplarismo nelle questioni disputate de esse intelligibili (quaestio iv)*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 44, 2019, pp. 181-241.

⁵ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 552: «et intelligitur quaestio de actu videndi ut accipitur communiter pro actu intelligendi non ut notitia visionis distinguitur contra notitiam simplicis intelligentiae».

⁶ Cfr. *ibid.*

⁷ Cfr. *ivi*, p. 553.

attribuire all'intelletto del beato la conoscenza delle realtà che Dio stesso conosce e che sono rappresentate mediante la sua essenza:

ogni intelletto che vede l'essenza divina vede anche tutte le realtà che naturalmente vi risplendono e che per essa sono naturalmente rappresentate. Ora, poiché le cose che Dio può creare sono infinite, per questa ragione egli ammette che colui che vede l'essenza divina vede anche infinite realtà; non tutte, però, ma soltanto quelle che sono naturalmente rappresentate tramite essa⁸.

Non viene però precisato quali siano le realtà *non naturaliter* rappresentate, e risulta difficile immaginarne altre che siano state escluse dal novero indicato da Guglielmo (*quidditates rerum, individua omnia possibilis*)⁹. In ogni caso, dopo aver illustrato le ragioni che il maestro di Fontaines adduce a sostegno della propria tesi¹⁰, Alnwick presenta un'opinione opposta (*contra praedictam viam*)¹¹. È la posizione di Tommaso d'Aquino:

L'anima di Cristo non può conoscere nel Verbo divino tutte le realtà che si trovano nella potenza produttiva di Dio, perché 'comprendere tutte le realtà che Dio può creare equivale a comprendere la virtù divina e, di conseguenza, l'essenza divina stessa'¹².

Per quanto implicita, l'obiezione a Goffredo è chiara: se è necessario assegnare un limite alla conoscenza alla quale Cristo può attingere in virtù dell'unione ipostatica (*in Verbo*), a maggior ragione si dovrà riconoscere l'impossibilità che l'intelletto del beato conosca tutte le realtà che risplendono nell'essenza di Dio. L'argomentazione – nota il francescano – si rivela però in contrasto con altre due osservazioni dello stesso Aquinate nella medesima questione, le quali, come un'arma a doppio taglio (*gladius Goliath*)¹³, sembrano ritorcersi contro di lui:

L'anima di Cristo conosce nel Verbo tutto ciò che Dio può conoscere mediante una scienza di visione, che riguarda le realtà che sussistono nel tempo; e tuttavia non conosce nel Verbo tutte le cose che Dio conosce mediante una conoscenza di intelligenza assoluta, che riguarda tutte le cose che possono essere create da Dio¹⁴.

⁸ *Ibid.*: «quilibet intellectus videns divinam essentiam videt omnia quae naturaliter relucunt in ea et quae per eam naturaliter repraesentantur. Et quia talia sunt infinita quae Deus potest facere, ideo concedit quod videns divinam essentiam videat infinita, non autem videt omnia quae non naturaliter repraesentantur per eam». Cfr. Goffredo di Fontaines, *Quodl.* X, q. 3, in *Le Huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1924 (Les Philosophes Belges, 4), pp. 307-314: p. 310.

⁹ Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., pp. 553-554.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 553-557.

¹¹ *Ivi*, p. 557.

¹² *Ibid.*: «anima Christi non potest cognoscere in Verbo divino omnia quae sunt in productiva potentia Dei, quia 'hoc comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem et per consequens divinam essentiam, nam omnis virtus cognoscitur per cognitionem eorum in quae potest'». Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 10, a. 2, Resp. («Utrum anima Christi in Verbo cognoscat omnia»), in *Id.*, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, XI, Typographia Polyglotta, Roma 1903, pp. 149-150.

¹³ Cfr. *1 Sam* 21,9.

¹⁴ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 557: «anima Christi cognoscit in Verbo omnia quae Deus cognoscit per scientiam visionis, quae est de illis quae sunt secundum

Questa distinzione attenua la categoricità del suo precedente asserto. Molto più significativa però appare la risposta di Tommaso a un argomento che pretende che la quantità di conoscenza dipenda dal numero delle realtà conosciute. Se cioè l'anima di Cristo conoscesse *nel* Verbo tutte le cose che conosce *il* Verbo, la conoscenza dell'anima di Cristo sarebbe equiparabile alla conoscenza divina, cosa che l'obiezione ritiene appunto impossibile¹⁵:

“la quantità di conoscenza non dipende soltanto dal numero delle realtà conoscibili – risponde Tommaso citato dal francescano –, ma anche dalla sua chiarezza. Sebbene dunque la scienza che l'anima di Cristo ha nel Verbo eguagli la scienza di visione che Dio possiede in sé stesso, quanto al numero delle realtà conoscibili, tuttavia la scienza di Dio eccede all'infinito, quanto a chiarezza, la scienza dell'anima di Cristo, perché la luce increata dell'intelletto di Dio eccede all'infinito la luce creata presente nell'anima di Cristo”¹⁶.

Per l'Aquinate si può dunque affermare che la *scientia Christi* eguagli la *scientia visionis divinae* da un punto di vista estensivo/quantitativo, ma non intensivo/qualitativo. Su ciò si fonda l'obiezione di Guglielmo: esattamente istruendo una distinzione tra vedere/conoscere e comprendere, è possibile sostenere che la *conoscenza* di Cristo estensivamente congruente alla conoscenza di Dio non implica tuttavia la *comprensione* della potenza di Dio e della sua essenza¹⁷.

In secondo luogo, Guglielmo rivolge contro Tommaso un'argomentazione che lo stesso maestro domenicano aveva indirizzato all'opinione che anche Goffredo di Fontaines avrebbe sostenuto: «quanto più una causa è vista in modo chiaro e limpido, tanti più sono gli effetti che nello stesso tempo sono

aliquam differentiam temporis, non tamen cognoscit omnia in Verbo quae Deus cognoscit per notitiam simplicis intelligentiae, quae est de omnibus quae a Deo possunt fieri»; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 10, a. 2, ad 2^{um}, in Id., *Opera Omnia* cit., XI, p. 150.

¹⁵ Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 557; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 10, a. 2, 3 in opp., in Id., *Opera omnia* cit., XI, p. 149.

¹⁶ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., pp. 557-558: «quantitas scientiae non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animae Christi quam habet in Verbo parificetur scientiae visionis quam habet Deus in seipso, quantum ad numerum scibilium, tamen scientia Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animae Christi, quia lumen increatum intellectus Dei excedit in infinitum lumen creatum in anima Christi»; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 10, a. 2, ad 3^{um}, in Id., *Opera Omnia* cit., XI, p. 150.

¹⁷ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 558: «Anima Christi novit omnia in Verbo quae Deus novit scientia visionis, et tamen non comprehendit scientiam visionis divinae; igitur quamvis cognoscat omnia quae sunt in potentia Dei, non sequitur quod comprehendat virtutem divinam»; e ancora, *ibid.*, p. 559: «non magis cognoscitur virtus per cognitionem eorum in quae potest quam scientia per cognitionem eorum ad quae extendit se; si ergo cognoscere omnia quae Deus cognoscit scientia visionis non est comprehendere scientiam visionis divinae, et cognoscere omnia quae Deus potest facere non est comprehendere virtutem divinam, nec cognoscere omnia quae Deus novit est comprehendere scientiam Dei simplicis intelligentiae. Per hoc paret responsio ad rationem suam, quia non sequitur: cognoscit omnia quae Deus potest facere, ergo comprehendit virtutem et essentiam Dei».

visti in atto o che si possono vedere»¹⁸. Guglielmo respinge questa presunta proporzionalità conoscitiva tra chiarezza di visione della causa e conseguente quantità di effetti conosciuti. Delle tre ragioni addotte per tale rifiuto¹⁹, la terza risulta maggiormente significativa, nella misura in cui il già citato testo di *Summa*, III, q. 10, a. 2, ad 2^{um}, cioè quello in cui si ammette la possibilità che Cristo conosca tutto ciò che Dio conosce²⁰, viene messo in parallelo con un passaggio di *Summa*, I, q. 14, a. 12, in cui si afferma che Dio conosce infinite realtà²¹. Da questi raffronti testuali non si potrà che dedurre che Cristo conosca tutte le infinite realtà che Dio stesso conosce²². Da qui Alnwick conclude:

Poiché, dunque, secondo lui, si è dimostrato che l'anima di Cristo può conoscere infinite realtà, ne consegue che l'anima di Cristo (...) *conosce* tanto quanto Dio, anche se *non comprende* Dio che è la causa di tutte le realtà. Ne consegue allora che chi conosce più perfettamente la causa di tutte le realtà non conosce i molteplici effetti in quella causa. Risulta chiaro quindi che, nonostante gli argomenti di Tommaso, è ragionevolmente possibile sostenere l'opinione di Goffredo, il quale asserisce che ogni intelletto creato che vede l'essenza divina vede in essa le infinite realtà che vi risplendono naturalmente²³.

Se si volesse ora riassumere la posizione di Guglielmo, guadagnata e precisata mediante il confronto con le opinioni di Tommaso, si direbbe che egli ritiene: 1) che la *visio* dell'essenza divina non comporti una *comprehensio* dell'essenza divina stessa²⁴; e 2) che a una conoscenza *qualitativamente* migliore di una causa non corrisponda necessariamente una *quantitativamente* maggiore conoscenza degli effetti di quella stessa causa²⁵.

¹⁸ Ivi, p. 560: «quanto aliqua causa clarius et limpidius videtur, tanto plures effectus in ea simul in actu videntur aut videri possunt»; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 8, Resp. («Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant»), in Id., *Opera Omnia* cit., IV, Typographia Polyglotta, Roma 1988, p. 128.

¹⁹ Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., pp. 561-564.

²⁰ Cfr. *supra* nota 14.

²¹ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 563: «Sed secundum eundem, in I parte *Summae*, q. 14, a. 12, Deus novit infinita scientia visionis»; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 12, Resp. («Utrum Deus possit cognoscere infinita»), in Id., *Opera Omnia* cit., IV, p. 185.

²² Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 563.

²³ Ivi, p. 564: «Cum ergo, secundum ipsum, anima Christi, ut probatum est, possit intelligere infinita, sequitur quod anima Christi (...) *intelligit* tot quot Deus etiam *non comprehendens* Deum qui est causa omnium; ergo sequitur quod cognoscens perfectius causam omnium non cognoscit plures effectus in illa causa. Sic igitur patet quod non obstantibus rationibus Thomae, rationabiliter potest sustineri opinio Godefredi, dicentis quod intellectus quicumque creatus videns essentiam divinam videt infinita in illa essentia quae naturaliter relucet in essentia divina» (*corsivo mio*).

²⁴ Ivi, p. 558

²⁵ Ivi, p. 563: «non est verum quod perfectius cognoscens essentiam divinam sive causam omnium plures effectus cognoscit in ea».

2. Giovanni Duns Scoto

La critica all'opinione dell'Angelico non determina però in Guglielmo un assenso a favore di quella di Goffredo di Fontaines, pur considerata ragionevole, dalla quale egli prende comunque le distanze premurandosi di esplicitare la propria:

Ora, tuttavia, non condivido questa opinione, anzi affermo l'opposto, che cioè nessun intelletto creato che vede l'essenza di Dio possa vedere *tutte le infinite realtà* che risplendono nella stessa essenza divina²⁶.

A sostegno della sua tesi, che esclude la possibilità di una visione onnicomprensiva degli oggetti della conoscenza divina, il francescano di Alnwick procede in questi termini: dopo aver constatato come ogni intelletto che *conosce* o *comprende* («cognoscit vel comprehendit») contemporaneamente una molteplicità di oggetti intelligibili possa anche conoscerne uno soltanto la cui perfezione eguagli (o comunque non ecceda) la somma di quelle di tutti gli altri²⁷, è possibile affermare che, se l'intelletto che *vede* l'essenza divina *vedesse* contemporaneamente l'infinità delle specie producibili delle creature – è di nuovo l'opinione di Goffredo di Fontaines –, tale intelletto potrebbe anche *comprenderle* (*comprehenderet*)²⁸. Proprio come potrebbe *conoscere/comprendere* («potest cognoscere/comprehendere») un oggetto che adegui in perfezione quella delle infinite specie producibili. Ora, tale oggetto dotato di perfezione infinita, e di cui non è possibile pensare uno più perfetto («quo maius in perfectionem cogitari non potest»)²⁹ – evocativamente definito con formula anselmiana – altro non sarebbe che la stessa essenza divina. Ne conseguirebbe che l'intelletto creato potrebbe non solo *conoscere*, ma persino *comprendere* l'essenza divina; il che è impossibile³⁰.

A tale argomentazione Guglielmo oppone quella di Giovanni Duns Scoto, il quale a sua volta sembra postulare la necessità di una distinzione tra

²⁶ Ivi, p. 564: «Hanc tamen opinionem [sc. Godefredi] non teneo ad praesens, immo oppositum, scilicet quod nullus intellectus creatus videns essentiam Dei potest videre *omnia* quae relucet in ea essentia divina videndo essentiam divinam, nec *infinita* relucet in ea» (*corsivo mio*). Alnwick sviluppa quattro articolate argomentazioni contro l'opinione di Goffredo (cfr. ivi, pp. 564, 571, 579, 585), si seguirà la prima soltanto nella quale istituisce il confronto più diretto con Duns Scoto (per un ulteriore esteso confronto con il Sottile si veda ivi, pp. 579-585).

²⁷ Cfr. ivi, p. 564.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 564-565: «quicumque intellectus cognoscit vel comprehendit plura obiecta simul, potest cognoscere unum obiectum, si eis sit in perfectione adaequatum. (...). Sed si intellectus videns essentiam divinam videret simul omnes species creaturarum in infinitum producibiles, ut tenet prior opinio, talis intellectus quamlibet illarum comprehenderet, quia intellectus creatus videns essentiam divinam potest cognoscere quodlibet aliud obiectum cognoscibile per essentiam divinam quantum est cognoscibile, quia perfectissima cognitio obiecti creati est per essentiam divinam».

²⁹ Ivi, p. 566.

³⁰ Ivi, pp. 565-566.

vedere/conoscere da una parte e *comprendere* dall'altra, distinzione che accosta immediatamente a quella tra infinito inteso in senso intensivo e in senso estensivo:

L'infinità intesa in senso intensivo compete a Dio più direttamente rispetto all'infinità intesa in senso estensivo, che include gli infiniti effetti rappresentabili o producibili, perché Dio, nel primo istante di natura, secondo il Damasceno, è *pelago di sostanza infinita*. E questa infinità è la condizione dell'altra infinità: Dio, infatti, intensivamente infinito, può rappresentare infiniti effetti e quindi produrli, e non viceversa. Ma nessun intelletto beato che *conosca* Dio lo *comprende* sotto la nozione di infinito intesa in senso intensivo. Pertanto, il beato, se anche *vedesse* Dio, nel quale risplendono le infinite specie producibili, così da *vedere* in lui tutti quegli infiniti effetti, *non comprenderebbe* tuttavia l'essenza divina³¹.

Ne risulta pertanto che la possibilità di *vedere/conoscere* l'infinità delle idee divine non implichi nemmeno per il Dottor Sottile la *comprensione* dell'essenza divina. In ciò consiste l'unico elemento che Guglielmo tratterrà dalla recensione della sua posizione. D'altra parte, Alnwick osserva come Duns Scoto non concordi nemmeno con l'affermazione secondo cui un oggetto che adegui in perfezione quella delle infinite specie delle realtà producibili sia dotato in senso assoluto di una perfezione infinita («non sequitur quod illud sit infinitum simpliciter in perfectione»)³². La comprensione di questo *unum obiectum* non potrà infatti implicare quella di ciò che è assolutamente infinito quanto a perfezione – cioè l'essenza divina –, perché tale comprensione sarà limitata alle sole specifiche perfezioni delle infinite specie producibili che non rappresentano però l'infinita totalità delle perfezioni³³.

Quanto alla prima delle due *rationes* scotiane Guglielmo rileva però che l'argomentazione sembra colpire lo stesso Duns Scoto³⁴:

³¹ Ivi, p. 567: «Sed infinitas secundum intensionem immediatius convenit Deo quam infinitas secundum extensionem ad infinitos effectus repraesentandos sive producendos, quia in primo instanti naturae Deus est *pelagus infinitae substantiae*, secundum Damascenum, c. 9. Et haec infinitas est ratio alterius infinitatis; quia enim Deus est infinitus intensive, ideo potest infinitos effectus repraesentare ac successive producere et non e converso. Sed nullus intellectus beatus *cognoscens* Deum sub ratione infiniti intensive *comprehendit* ipsum; ergo beatus si *videret* Deum prout in ipso relucet infinitae species producibiles ita quod illos infinitos effectus *videret* in Deo, *non* tamen divinam essentiam *comprehenderet*» (*corsivo mio*). Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio*, III, d. 14, q. 2, n. 42 («Utrum possibile sit intellectum animae Christi videre omnia in Verbo quae vidit Verbum»), in Id., *Opera Omnia*, ed. Commissione Scotista, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2006, pp. 442-443; Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 9, 2, PG 94, col. 836B, ed. E. M. Buytaert, in Id., *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, The Franciscan Institute, Louvain-New York 1955, p. 49.

³² Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 567.

³³ Cfr. *ibid.*

³⁴ Ivi, p. 568: «ratio sua aequae efficaciter concludit contra ipsum».

egli, infatti, durante le sue lezioni parigine, dove ha peraltro formulato anche tale ragionamento, ha sostenuto che, vedendo Dio, il beato non vede in lui le infinite realtà in atto. Pertanto, provo che il suo argomentare conduce alla tesi opposta³⁵.

Così posta, la sua posizione ‘parigina’ si assimilerebbe infatti piuttosto alla tesi sostenuta da Tommaso d’Aquino, contro la quale peraltro egli si era schierato³⁶. Più precisamente, la critica di Guglielmo mira alla connessione postulata da Duns Scoto tra la *visione/conoscenza* di Dio quale oggetto intensivamente infinito e la conseguente possibilità di *conoscere* la serie infinita degli oggetti presenti alla sua essenza³⁷:

non è infatti necessario che un intelletto che possa, non dico *comprendere*, ma *conoscere* la potenza o la natura di una causa, allo stesso tempo possa *conoscere* in atto e distintamente anche tutti gli effetti che sono virtualmente inclusi in essa. Ciò appare ancor più chiaramente nel nostro caso, perché nell’essenza divina sono virtualmente inclusi infiniti effetti, dunque non è necessario che *vedendo* l’essenza divina [il beato] possa allo stesso tempo *vedere* tutti gli effetti³⁸.

Ma la critica colpisce anche la seconda obiezione del Sottile, nella misura in cui Guglielmo sostiene l’impossibilità di una implicazione tra la *comprensione* dell’essenza e quella della serie infinita di oggetti:

dato un oggetto che sia adeguato alle infinite specie di natura intellettuale, una più perfetta dell’altra, questo sarebbe infinito quanto a perfezione di natura intellettuale, e di conseguenza infinito in senso assoluto. Perciò non segue che vedendo l’essenza divina, l’intelletto creato vedrebbe e comprenderebbe le specie delle realtà producibili all’infinito, perché potrebbe comprendere l’essenza infinita in perfezione, che altro non è che Dio³⁹.

3. Guglielmo di Alnwick e la conoscenza delle idee divine

Dopo aver anzitutto stabilito che la possibilità di *vedere/conoscere* la molteplicità delle realtà rappresentate dall’essenza divina – che non a torto,

³⁵ *Ibid.*: «Ipse enim tenuit legendo sententias Parisius, ubi etiam fecit illam rationem, quod beatus videndum Deum non vidit in eo actu infinita. Probo igitur quod ratio sua concludit oppositum».

³⁶ Ivi, p. 566: «Contra praedictam rationem videtur esse ratio Fratris Ioannis, quam facit contra rationem Thomae».

³⁷ *Ibid.*: «Cum ergo beatus cognoscat Deum infinitum intensive, sequitur per rationem suam quod cognoscat vel cognoscere possit infinita in divina essentia relucientia».

³⁸ Ivi, pp. 569-570: «Non enim oportet quod intellectus potens, non dico comprehendere, [sed] intelligere virtutem vel naturam alicuius causae, quod possit simul intelligere actu et distincte omnes effectus qui in ea virtualiter includuntur. Sic est in proposito manifestius, quia infiniti effectus virtualiter includuntur in essentia divina, ideo non oportet quod videns essentiam simul possit videre omnes effectus».

³⁹ Ivi, p. 570: «si esset aliquod obiectum adaequatum infinitis speciebus naturae intellectualis, quarum quaelibet esset perfectior alia, illud esset infinitum in perfectione naturae intellectualis, et per consequens simpliciter infinitum. Quare non sequitur quod si intellectus creatus videns essentiam divinam videret et comprehenderet species rerum in infinitum producibiles, quod comprehendere posset essentiam infinitam in perfectione, quae non est nisi Deus».

nella prospettiva di Guglielmo, possiamo identificare con le idee divine⁴⁰ – non implica una *comprensione* dell'essenza divina, il francescano conclude: «nessun intelletto creato che vede Dio può vedere *tutte* le infinite realtà che Dio vede»⁴¹. D'altra parte, non poterle vedere tutte non esclude che l'intelletto del beato ne possa perlomeno vedere *alcune*, le quali costituiscono l'oggetto secondario della sua visione. La difficoltà consiste nel rendere ragione di tale limite conoscitivo («aliqua et alia non»)⁴². Tuttavia, non esiste un criterio discriminante per determinare quali oggetti l'intelletto creato possa vedere e quali invece gli siano preclusi, proprio perché l'essenza divina glieli offrirebbe tutti («aut videt omnia... aut nullum»). Risiede qui la nota alternativa del «tout ou rien» già sostenuta da Enrico di Gand, Durando di San Porciano e Pietro Aureolo⁴³.

Per questa ragione, Alnwick individua tre possibili vie per determinare la questione. Di queste tre sarà la prima quella che inizialmente gli sembrerà in grado di fornire una risposta adeguata al problema («ante enim mihi videbatur...»). Egli distingue anzitutto due modalità di visione, una cioè che salvaguarda la distinzione attuale degli oggetti: proprio come in uno specchio realtà distinte sono rappresentate da riflessi distinti; l'altra caratterizzata invece da una conoscenza indistinta di queste realtà: come una molteplicità di effetti è conosciuta nell'unità della causa che li produce. In questo caso solo una comprensione adeguata della causa potrà rendere possibile la visione distinta di tutti i suoi effetti⁴⁴. È proprio la seconda modalità di visione, sul tipo dionisiano dell'*una continentia*⁴⁵, rappresentata dall'immanenza degli effetti nella causa, quella a cui inizialmente egli preferiva ricorrere:

le diverse realtà sono conosciute nell'essenza di Dio come gli effetti sono conosciuti nella causa e mediante la causa piuttosto che come sono conosciute in uno specchio. Per questa ragione, non occorre concedere che chi vede l'essenza divina veda tutte le realtà in essa contenute e rappresentate, a meno di comprenderla, cosa che non compete all'intelletto creato. Ogni intelletto creato, tuttavia, vedendo Dio, conosce tanti più effetti quanto più perfettamente e limpidamente ne vede l'essenza⁴⁶.

⁴⁰ Cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique* cit., p. 361: «De la vision de l'essence de Dieu à celle des ses idées».

⁴¹ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 589: «Sic igitur teneo quantum ad conclusionem principalem quod nullus intellectus creatus videns Deum potest videre omnia nec infinita quae Deus videt»; cfr. inoltre ivi, p. 585.

⁴² Cfr. ivi, p. 589.

⁴³ Cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique*, cit., p. 363.

⁴⁴ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., pp. 589-590.

⁴⁵ Cfr. Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 2, PG 3, col. 869B, ed. B. R. Suchla, in *Corpus Dionysiacum*, 2 voll., Berlin-New York 1990-1991, I, p. 196.

⁴⁶ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 590: «res cognoscuntur in essentia Dei magis sicut effectus cognoscuntur in causa et per causam quam sicut res cognoscuntur in speculo, et ideo non oportet quod videns essentiam divinam videat omnia in ipsa contenta et repraesentata nisi comprehendat eam, quod non convenit intellectui creato; sed quilibet intellectus creatus videndo Deum tanto plures effectus cognoscit quanto perfectius et limpidius eam videt».

La rappresentazione degli oggetti che, secondo il modello 'speculare', il medio conoscitivo determina corrisponderebbe così a una rappresentazione formale, in cui la similitudine rappresentante riproduce formalmente la realtà rappresentata. L'altra modalità di rappresentazione sarebbe invece virtuale, dove la perfezione della realtà rappresentata è offerta soltanto virtualmente, cioè nella misura in cui si conosce (soltanto) la rappresentazione della realtà rappresentata. L'essenza di Dio sarebbe pertanto un rappresentativo virtuale non formale (*repraesentativum virtuale non formale*), qual è la causa nei confronti degli effetti che essa produce⁴⁷. È così escluso l'*aut-aut* caratteristico della visione mediata da un rappresentativo formale («videt omnia... aut nullum»), perché la visione dell'essenza divina da parte del beato *non* implica la visione totale degli oggetti da essa rappresentati⁴⁸.

Tuttavia, questa prima soluzione, che fonda l'ampiezza estensionale della visione degli oggetti secondari (*tanto plures*) sulla qualità intensionale della visione dell'essenza (*quanto perfectius*) – che avevamo già visto all'opera in Tommaso⁴⁹ – non soddisfa pienamente Guglielmo, dal momento che gli sembrerà inadeguata a tematizzare la corrispondenza tra la presenza attuale e distinta delle realtà nell'essenza divina e la loro rappresentazione anch'essa distinta:

Non mi sembra che questa modalità sia pienamente adeguata, l'essenza divina infatti, sia come rappresentativo virtuale, sia come formale, sia cioè che rappresenti come causa, sia come specchio, sia inoltre che gli oggetti in essa rappresentati siano uniti, sia che vi si distinguano in qualche modo, tuttavia contiene tutte le diverse realtà non in modo confuso e in potenza, ma distintamente e in atto. E così, le rappresenta distintamente come se in essa fossero distinte come le immagini in uno specchio, e come se fosse un oggetto rappresentativo formale, perché, in qualunque modo le diverse realtà vi risplendono, essa le indica in un modo più espressivo rispetto a qualunque altra similitudine⁵⁰.

A ciò si aggiunga – prosegue – che gli oggetti che l'essenza divina rappresenta si offrono all'intelletto umano non solo *distincte*, ma anche *indifferenter et aequaliter*, cioè con il medesimo grado di chiarezza rappresentativa. Perciò, di nuovo, occorrerà ammettere che l'intelletto beato vedrà tutte le realtà o, per assurdo, non ne vedrà nessuna⁵¹. Né del resto sarebbe sufficiente ribattere che, pur ammettendo che l'essenza divina rappresenti *indifferenter et aequaliter* ogni altra realtà, l'intelletto creato non sia tuttavia in grado di coglierla nel modo in

⁴⁷ Ivi, p. 590.

⁴⁸ Ivi, p. 591.

⁴⁹ Cfr. ivi, p. 560.

⁵⁰ *Ibid.*: «Sed non videtur mihi quod ille modus omnino sufficiat, nam divina essentia, sive sit repraesentativum virtuale, sive formale, sive repraesentet ut causa, sive ut speculum, sive etiam repraesentata in ipsa uniantur, sive aliquo modo distinguantur, tamen verum est quod non confuse et potentialiter sed distincte et actualiter omnia alia continet, et ita distincte ea repraesentat sicut si essent in ea distincta sicut imagines in speculo et sicut si esset obiectum repraesentativum formale, quia quocumque modo alia relucet in ea, expressius indicat quamlibet rem quam similitudo aliqua alia ipsius rei».

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 591-592.

cui essa la rappresenta, in quanto per natura esso conosce prima ciò che è più manifesto (*manifestiora*)⁵². Anche in questo caso, però, attribuire questo limite all'intelletto umano non costituisce una ragione sufficiente per sostenere che l'intelletto del beato sia incapace di conoscere tutte le realtà presenti all'essenza divina. Sebbene infatti esso conosca prima gli oggetti più manifesti, ciò non si verifica nel caso della rappresentazione 'prodotta' dall'essenza divina («ipsa non repraesentat quaedam clarius, quaedam obscurius»)⁵³, anzitutto perché si deve riconoscere una corrispondenza tra la qualità della sua rappresentazione e la qualità della visione («si aequae clare repraesententur, aequae clare videntur»)⁵⁴.

Ora, la seconda via che Guglielmo individua per risolvere la questione, e dimostrare così che non ogni realtà presente nell'essenza divina sia conosciuta per ciò stesso anche dall'intelletto del beato, fa ricorso alla volontà divina:

c'è un altro modo di sostenere che, anche se tutte le realtà risplendano parimenti nell'essenza divina, tuttavia, poiché questa le presenta liberamente, può presentarle all'intelletto alcune in modo determinato e non altre. Essa è infatti uno specchio volontario: «se vuole si fa vedere, se non vuole non si fa vedere» – come afferma Agostino, in *La visione di Dio* –, e dunque, come Dio si mostra a chi vuole, così mostra in sé ciò che vuole⁵⁵.

Guglielmo prende le distanze anche da questa interpretazione dell'essenza divina quale *speculum voluntarium*: la volontà di rappresentare alcune realtà e occultarne altre costituirebbe una deroga all'infinita perfezione di Dio⁵⁶. D'altronde, se anche si leggesse il concorso della volontà divina come una sorta di influenza orientativa dell'atto di visione solo verso determinati oggetti⁵⁷, la soluzione si dimostrerebbe ancora una volta insoddisfacente: non si può infatti ammettere un'influenza 'selettiva' di Dio sugli oggetti secondari della visione beatifica, perché tale visione termina direttamente all'essenza divina e, soltanto

⁵² Cfr. *ivi*, p. 592.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 592-593.

⁵⁴ *Ivi*, p. 593; cfr. inoltre pp. 593-594 per le altre quattro motivazioni addotte. Sulla *claritas* che caratterizza la *visio Dei*, cfr. M. Dyckmans, *Le dernier sermon de Guillaume d'Alnwick*, «Archivum Franciscanum Historicum», 63, (1970), pp. 259-279: p. 278: «Anime [...] sancte, per visionem anime Christi, sicut per distinctam similitudinem, vident illum clare non obscure, distincte non confuse. Ergo anime sancte, a corporibus exute, modo vident Deum clare». Cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique* cit., pp. 363-537 e p. 543. L'attribuzione di questo sermone a Guglielmo è stata messa in dubbio, in particolare, da Annaliese Maier, cfr. A. Maier, *Schriften Daten und Personen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII*, «Archivum Historiae Pontificiae», 9, (1971), pp. 143-186: pp. 171-174.

⁵⁵ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 594: «Est autem aliud modus dicendi quod, licet omnia aequaliter reluceant in divina essentia, tamen quia offert ea libere, potest offerre intellectui aliqua de ipsis determinate et non alia; est enim speculum voluntarium, nam «si vult videtur, si non vult non videtur», ut dicit Augustinus, De videndo Deum, et sicut Deus ostendit se cui vult, ita in se ostendit quae vult»; cfr. Agostino di Ippona, *Epistola 147*, 6, 18 (*De videndo Deo*), PL 33, 603, ed. A. Goldbacher, in *Id.*, *Epistulae (ep. 124-184A)*, F. Tempksi, G. Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1904 (CSEL 44), p. 289, 17.

⁵⁶ Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 594.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 594-595.

in virtù di questa (*per unam rationem*), agli oggetti – *indifferenter et aequaliter* – ivi rappresentati⁵⁸.

Questi rilievi critici conducono Guglielmo a formulare una terza e ultima via, che si rivelerà agli antipodi rispetto alla prima⁵⁹:

le realtà create e creabili risplendono naturalmente nell'essenza divina più come immagini in uno specchio che come gli effetti in un principio efficiente, perché Dio conosce in sé stesso tutte le cose, ma non anzitutto come in una causa: Dio conosce sé stesso secondo una ragione assoluta prima che secondo la ragione relativa di una causa⁶⁰.

Secondo la distinzione di istanti di natura o di ragione (*signa naturae/rationis*), già cari a Duns Scoto e, prima ancora, a Enrico di Gand⁶¹, l'istante in cui Dio conosce sé stesso non come causa, ma, in assoluto, come perfezione infinita, è il medesimo in cui egli conosce tutte le perfezioni create immanenti alla sua essenza⁶². In quell'unica ragione assoluta secondo la quale Dio conosce perfettamente sé stesso, cioè la sua essenza, egli rappresenta come in uno specchio (*sicut in speculo*) privo di imperfezioni (*sine macula*) tutto ciò che in essa virtualmente risplende. L'intelletto creato però, a causa della sua finitezza, pur scorgendo in essa tutte le perfezioni, le potrà comprendere soltanto diacronicamente (*alia post alia*):

L'essenza divina secondo un'unica ragione infinita rappresenta, offre ed esprime tutto ciò che virtualmente risplende in essa, come uno *specchio senza macchia* in cui splendono le perfezioni di tutte le creature. L'intelletto beato creato, però, come si è mostrato in precedenza, non può comprenderle tutte nello stesso tempo: infatti, sperimentiamo in noi che comporta una potenza maggiore conoscere in una realtà molte cose insieme, e con la stessa chiarezza, piuttosto che conoscerne meno. Per questo, tale intelletto, a motivo della sua finitezza, conosce un numero finito di cose, ma poiché queste risplendono tutte nell'essenza divina come in uno specchio, il beato può conoscere nel Verbo tutto ciò che vuole, ma non tutto contemporaneamente. Pertanto, per la limitatezza della sua potenza conosce soltanto un numero finito di cose, ma per la libertà di rivolgersi a tutto ciò che splende nell'essenza divina, può conoscere tutto ciò che vi risplende una cosa dopo l'altra⁶³.

⁵⁸ Ivi, p. 595.

⁵⁹ Ivi, p. 596: «Ideo videtur mihi aliter dicendum, et quasi modo contrario primo modo».

⁶⁰ Ivi, p. 596: «res creatae et creabiles relucunt naturaliter in essentia divina magis sicut imagines in speculo quam sicut effectus in principio effectivo, quia Deus cognoscit omnia in se ipso, non autem primo sicut in causa, quia prius cognoscit Deus se ipsum secundum rationem absolutam quam respectivam alicuius causae». Cfr. inoltre ivi, p. 580.

⁶¹ Cfr., per esempio, Duns Scoto, *Ordinatio, Prologo*, pars 3, qq. 1-3, n. 200, in Id., *Opera Omnia*, ed. Commissione Scotista, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950, p. 135; Enrico di Gand, *Quodlibet*, X, q. 7, ed. R. Macken, in Id., *Opera Omnia*, Leuven University Press, Leuven-Leiden 1981, XIV, p. 189, 42-45.

⁶² Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 596.

⁶³ Ivi, p. 597 «Ergo [essentia] divina per rationem unam infinitam repraesentat et offert et exprimit omnia quae virtualiter relucunt in ea, *tamquam speculum sine macula* in quo splendent omnes perfectiones creaturarum omnium. Intellectus autem creatus et beatus non potest simul omnia illa comprehendere, ut praeostensum est, quia experimur in nobis quod maioris virtutis

Non è ben chiaro, tuttavia, in che senso sia impossibile vedere *simul*, ma solo *successive*, tutte le immagini riflesse in uno specchio, a meno ovviamente di ipotizzare una superficie riflessiva talmente ampia da impedire che lo sguardo possa abbracciarla tutta contemporaneamente («nisi comprehendat virtutem repraesentativa speculi»). E in effetti sembra corretto cogliere in questa linea il senso di tale similitudine:

Se in uno specchio sono riflesse molte immagini, chi guarda lo specchio non vede tutte le immagini ivi riflesse, a meno che *comprenda* la potenza rappresentativa dello specchio; egli può tuttavia voltarsi a vedere qualunque immagine che sia riflessa nello specchio⁶⁴.

Guglielmo sottolinea dunque molto chiaramente come la possibilità di *conoscere* una molteplicità di intelligibili mediante un'unica *ratio cognoscendi*, non implica né una *conoscenza* sincronica di tale molteplicità, né – come già ampiamente ribadito – una *comprensione* della potenza rappresentativa⁶⁵. D'altra parte, nemmeno varrebbe obiettare che questa visione diacronica sarebbe impossibile in ragione dell'unità/unicità di questo atto di visione⁶⁶. L'unità/unicità della visione beatifica infatti è garantita dall'immutabile permanere dell'essenza divina, oggetto primo della visione e *ratio cognoscendi* di tutti quelli secondari⁶⁷. Si può allora concludere che, per Guglielmo di Alnwick, la conoscenza di un oggetto intensivamente infinito quale l'essenza divina non implica la possibilità per l'intelletto creato di conoscere *simul* tutti gli infiniti oggetti che risplendono nell'essenza divina stessa. Essa sola possiede la *ratio unius intelligibilis* e, in quanto tale, eccede sì, ma in misura minore – non già «in perfectione», ma «in proportionem intelligibilis ad intellectum»⁶⁸ –, la capacità dell'intelletto creato rispetto all'infinità degli oggetti da essa rappresentati, la cui totalità simultanea e sincronica sfugge invece alle prese di quest'ultimo.

Davide Riserbato
Università Cattolica del Sacro Cuore
✉ davide.riserbato@unicatt.it

est intelligere plura simul et aequae clare in aliquo uno quam intelligere pauciora, ideo talis intellectus propter sui finitatem intelligit finita; sed quia omnia relucet in essentia divina sicut in speculo, ideo beatus potest intelligere in Verbo quaecumque sibi placuerint, sed non omnia simul. Propter ergo finitatem virtutis intelligit tantum finita, sed propter libertatem in convertendo se ad quodcumque splendens in essentia divina, potest intelligere quodlibet relucens in ea et alia post alia»; (*corsivo mio*).

⁶⁴ *Ibidem*: «Si in aliquo speculo resultarent multae imagines, non oportet quod videns speculum videat omnes imagines ibi resultantes, nisi *comprehendat* virtutem repraesentativam speculi; potest tamen convertere se ad videndum quaecumque imaginem in speculo resultantem» (*corsivo mio*).

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 597.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 599.

⁶⁷ *Ivi*, p. 602: «manente ratione videndi eadem numero et eodem modo praesente intellectui, manet visio eadem; sed quantumcumque creaturae successive obiciantur, sive aliquando cognoscantur et aliquando non ab intellectu beati, semper essentia divina, quae est ratio cognoscendi alia, est eodem modo praesens intellectui beati».

⁶⁸ *Ivi*, p. 605. È la risposta all'argomento *contra*, cfr. *ivi*, p. 553.