

**IL BENE E IL NON ESSERE.
ALLE RADICI PSEUDO-DIONISIANE
DELL'ESEMPLARISMO DI S. BONAVENTURA**

1 - I NOMI DI DIO NELLO PSEUDO-DIONIGI; IL LORO CARATTERE INTELLIGIBILE

Il problema che intendo affrontare pone in giuoco anzitutto il trattato « Sui nomi divini » dello Pseudo-Dionigi. Ora, che cosa significa attribuire un nome o la totalità dei nomi a Dio? Vuol dire coglierlo non nella sua essenza, ma nelle sue processioni *ad extra*, nelle sue *πρόοδοι*. Πρόοδοι che lo Pseudo-Dionigi, nell'ambito universale di quella che è la « distinzione » (διάκρισις) divina, chiama anche « potenze » (δυνάμεις) o « provvidenze » (πρόνοιαι), attraverso le quali Dio, che in se stesso non è in alcun modo oggetto di conoscenza intellettuale, si manifesta all'intelletto creato. I « nomi » esprimono dunque il rapporto fra l'aspetto conoscibile e partecipabile di Dio e l'atto della mente umana:

Infatti tutto ciò che è divino, quanto viene a noi rivelato, si conosce soltanto attraverso le partecipazioni; ma in sé, come veramente è secondo il proprio fondamento e principio, il Divino supera la mente e trascende ogni sostanza e conoscenza. Per esempio, se noi chiamiamo il Mistero soprastanziale Dio, vita, sostanza, luce e ragione, non intendiamo pensare se non le potenze che da Lui avanzano verso di noi; potenze che, divinizzanti, sono o creatrici di essere o generatrici di vita o dispensatrici di sapienza (1).

Le manifestazioni di Dio, connotate dalla teologia del « nome », si collocano perciò al livello dell'intelligibile. E infatti è in questo modo che Dionigi circoscrive e delimita lo scopo della sua opera:

Ora dunque, dopo aver raccolto dalle Scritture ciò che compete alla presente opera, usando ciò che è stato detto come una norma e ad esso guardando, procediamo alla spiegazione dei nomi intelligibili di Dio (2).

2 - L'INTELLIGIBILE COME CAUSALITÀ'

Ora, la rivelazione intelligibile di Dio si pone come causalità. Nella *πρόοδος* il nostro intelletto legge il rapporto creativo che lega la causa con l'effetto. Ecco due testi significativi:

(1) DN, II, 7; PG, 3, 645, A.

(2) DN, I, 8; PG, 3, 597, B.

Poiché Essa, come sussistenza della Bontà, per il suo stesso essere, è causa di tutti gli enti, occorre celebrare la Provvidenza della Tearchia, che è principio di Bene, a partire da tutti i suoi causati; infatti tutte le cose sono attorno ad Essa, ed a causa di Lei, ed Essa è prima di tutti gli enti, e tutte le cose consistono in Lei (3).

Tuttavia, come ho già detto, lo [Dio] si deve conoscere anche a partire da tutte le cose; infatti secondo la Scrittura Egli è il creatore del Tutto, il Tutto sempre accordando; è causa dell'ordine armonioso e indissolubile dell'intero universo, sempre riannodando la fine degli esseri precedenti con l'inizio degli esseri susseguenti, adornando l'unico accordo ed armonia del cosmo (4).

3 - IL MODO IN CUI DIO SI RIVELA ALLA MENTE: ANCORA LA CAUSALITA'

Tuttavia, un problema s'impone: come avviene la rivelazione di Dio? In qual modo si opera il passaggio da Dio che, superiore all'essere, trascende anche la conoscenza, dal momento che l'intelletto ha come limite la sfera degli enti (5), da Dio, dico, alla sua manifestazione intelligibile, che forma l'oggetto dell'approccio conoscitivo? In altre parole: quale il tramite fra il non-essere di Dio e l'essere delle sue partecipazioni? Il tramite è ancora la causalità, concepita nel significato di azione creante. Dio è causa delle proprie partecipazioni poiché le crea. In conseguenza: *Dio in quanto non-essere causa la sua manifestazione partecipata che è essere.*

4 - I DUE TIPI DI CAUSALITA'

Con queste premesse, è chiaro che bisogna supporre in Dio un duplice genere di causalità:

1. La causalità di Dio inteso come non-essere, negazione degli esseri. Noi non la possiamo conoscere ma solo supporre. Per essa Dio causa e i primi fra gli esseri, vale a dire le sue partecipazioni intelligibili, e tutti gli altri enti creati (6).

(3) DN, I, 5; PG, 3, 593, D.

(4) DN, VII, 3; PG, 3, 872, B.

(5) Cf. DN, I, 4; PG, 3, 593, A: « Se tutte le conoscenze sono conoscenze di enti ed in questi esse trovano il loro limite, Colui che è al di sopra di ogni sostanza sarà separato anche da ogni conoscenza ».

(6) Cf. DN, I, 5; PG, 3, 593, B-C: « Gli intelletti deiformi, uniti a queste [illuminazioni divine] per quanto è possibile, ad imitazione degli angeli (poiché una tale unione degli intelletti divinizzati con la luce sopradivina può avvenire soltanto se si annulla ogni attività intellettuale), celebrano Dio nella maniera più conveniente, negando di Lui tutti gli esseri; la beatissima unione con Lui li ha illuminati secondo verità ed in modo supe-

2. La causalità attraverso la *πρόοδος* intelligibile; essa, che è il vertice supremo cui può giungere la nostra mente, implica la manifestazione in direzione dell'effetto.

Per la prima non è lecito attribuire a Dio alcun nome; per la seconda a Lui conviene la totalità dei nomi.

5 - UNA CONTRADDIZIONE APPARENTE: DIO S'IDENTIFICA CON GLI INTELLIGIBILI E NEL MEDESIMO TEMPO LI TRASCENDE

Ora, l'essere degli enti che esistono in primo luogo, vale a dire gli intelligibili, è Dio; ma Dio nella sua essenza supera anche loro poiché li causa creandoli. Si può dunque affermare, impiegando una formula che ha valore di sintesi: *gli intelligibili, che sono Dio, sono causati da Dio, che non è gli intelligibili*. E' una dialettica che non incorre nella contraddizione: identificare Dio con gli intelligibili, che Dionigi platonicamente chiama enti in sé e per sé o partecipazioni in sé, non esclude infatti che Egli li causi e quindi li trascenda. Ecco un testo assai esplicito al riguardo:

In primo luogo, per ripetere ciò che è stato detto innumerevoli volte, non è contraddittorio dire che Dio è la potenza in sé o la vita in sé, e d'altro lato affermare che fa sussistere la vita in sé, la pace o la potenza. Infatti nel primo caso è nominato a partire dagli esseri e soprattutto da quelli che esistono in primo luogo, in quanto è la causa di tutti gli esseri; nel secondo invece è messa in rilievo la sua trascendenza soprasostanziale nei confronti di tutte le cose, anche di quelle che sono primariamente (7).

6 - LE COSE ESISTONO NEGLI INTELLIGIBILI SECONDO LA MANIERA DELL'UNITA'

Ora gli intelligibili costituiscono gli ordini supremi dell'essere: vertici noetici partecipati dagli enti creati, i quali rendono molteplice la loro trascendente semplicità. Nel processo inverso, la

riore alla natura intorno a questo, che Egli è la causa di tutte le cose, ma non è nessuna di esse, poiché da tutte è separato soprasostanzialmente»; *Ibidem*, I, 1; PG, 3, 588, B: «E' causa dell'essere per tutte le cose, mentre in sé è non-essere, in quanto supera ogni essere, come lei stessa potrebbe rivelare intorno alla propria natura in maniera giusta e conveniente»; *Ibidem*, II, 7; PG, 3, 645, A-B: «A Lui ci avviciniamo sospendendo ogni attività intellettuale, poiché non vediamo alcuna divinizzazione o vita o sostanza che sia perfettamente simile alla causa che, in assoluta trascendenza, è separata da tutte le cose»; *Ep.*, V; PG, 3, 1076, A: «E questo Paolo ha conosciuto su di un piano che supera l'intelligenza: Dio è al di là di tutte le cose, di tutte le cose essendo la causa».

(7) DN, XI, 6; PG, 3, 953, C.

molteplicità frammentata delle cose si fa invece unitaria negli archetipi intelligibili. Ecco ancora la parola di Dionigi:

La Scrittura chiama santi, re, signori e dèi gli ordini fondamentali in ciascuna sfera dell'essere; attraverso questi gli ordini secondi, partecipando dei doni provenienti da Dio, rendono molteplice attorno alle proprie differenziazioni la semplicità della loro comunicazione. Inversamente, i primissimi ordini riconducono la varietà molteplice di ciò che è creato alla loro unità, provvidenzialmente e secondo la forma divina (8).

Poiché negli archetipi divini le cose esistono unitariamente come nella loro radice trascendente. Due esempi testuali a scopo di conferma:

Essa pre-possiede in sé tutte le cose, respingendo ogni duplicità secondo l'unica eccellenza della semplicità (9).

Egli pre-possiede in sé tutti gli enti in maniera semplice e incircoscritta, attraverso le perfette bontà della Provvidenza unica ed universalmente causale, ed è celebrato e nominato armoniosamente a partire da tutti gli esseri (10).

7 - I PARADIGMI

Ora, in un celebre passo Dionigi chiama altrimenti gli intelligibili e li definisce come paradigmi:

Chiamiamo paradigmi le ragioni divine, creatrici della sostanza degli enti e preesistenti unitariamente; queste la Scrittura le chiama pre-definizioni, volontà buone e divine, creatrici e definitive degli enti, secondo cui il Sovraessenziale ha pre-definito e prodotto tutti gli esseri (11).

Tuttavia credo che si possa senz'altro postulare l'identità fra le partecipazioni in sé di cui si faceva menzione (e che Dionigi chiama anche « potenze » e « provvidenze ») e i paradigmi. E questo per un duplice ordine di ragioni:

1. I paradigmi sono il presupposto ontologico della nominabilità di Dio e quindi della teologia positiva, poiché il loro rapporto con i causati (gli effetti possiedono infatti una traccia o similitudine della loro unità intelligibile) permette di porre le affermazioni divine. Ecco infatti il modo in cui Dionigi richiama il passaggio dalla teologia catafatica (positiva) a quella apofatica (negativa):

Oltre a ciò dobbiamo ricercare come conoscere Dio, che non è oggetto né per il senso né per l'intelletto e in generale non è nessuno degli esseri. Forse saremo più vicini alla verità, affermando che Dio si può conoscere

(8) DN, XII, 4; PG, 3, 972, B.

(9) DN, V, 9; PG, 3, 825, A.

(10) DN, I, 7; PG, 3, 596 D - 597 A.

(11) DN, V, 8; PG, 3, 824, C.

non a partire dalla sua propria natura (infatti è inconoscibile e superiore ad ogni ragione discorsiva e mente), ma dall'ordinamento di tutti gli esseri, che è stato prodotto da Lui e contiene immagini e similitudini dei suoi divini paradigmi, ci eleviamo nella misura delle nostre capacità, secondo la via e l'ordine, verso Colui che è al di là di tutte le cose, nella prospettiva della negazione e trascendenza universali, come anche della causalità (12).

2. I paradigmi non soltanto manifestano una propria eco nell'effetto ma anche s'identificano con la pre-comprensione dei causati nella causa intelligibile. Lo esplicita un testo dionisiano assai chiaro:

[...] ma affinché attraverso la conoscenza, proporzionata a ciascuno, di questi paradigmi, ci eleviamo, per quanto ne siamo capaci, verso la Causa di tutte le cose. Dunque a Lei occorre attribuire tutte le cose, secondo l'unica unione separata da tutte le cose (13).

Le partecipazioni in sé e i paradigmi sono due aspetti della stessa realtà intelligibile; le partecipazioni in sé rivelano la virtù divina nella sua dimensione partecipabile (hanno cioè per oggetto la causalità divina), mentre i paradigmi concernono maggiormente la causalità di Dio nel suo rapporto positivo con l'effetto creato.

8 - L'ESTENSIONE DEGLI INTELLIGIBILI E IL PROBLEMA DEL NON-ESSERE

Veniamo adesso ad un esame più analitico degli intelligibili, a ciascuno dei quali corrisponde naturalmente un nome divino. I primi che noi incontriamo nel testo sono il Bene, l'Essere, la Vita e la Sapienza. Il Bene si estende sia agli esseri che ai non-esseri; l'Essere a tutte le creature che sono; la Vita alla totalità dei viventi; la Sapienza a tutti gli esseri dotati di intelletto, ragione o sensibilità. E' da dire infine che in ognuno di questi ambiti gli archetipi trascendono la sfera dei causati che essi delimitano e circoscrivono. E certo si può subito osservare che gli intelligibili rispondono a un criterio di estensione decrescente: da un quadro che comprende anche il non-essere al campo tracciato dalle creature con facoltà percettive. Ora, è questa dottrina a far sorgere il problema: in che cosa identificare infatti il non-essere cui si estende la causalità intelligibile del Bene? La risposta è complessa; e per darla occorre ricordare che la metafisica dello Pseudo-Dionigi rappresenta la trasposizione cristiana del sistema neoplatonico di Proclo.

(12) DN, VII, 3; PG, 3, 869 C - 872 A.

(13) DN, V, 9; PG, 3, 825, A.

9 - IL SISTEMA DELLE CAUSE IN PROCLO E LA MATERIA COME NON-ESSERE

In Proclo il Bene è il Principio dell'universo e s'identifica con l'Uno; tale duplicità di nomi non suppone quindi una diversità di soggetti ontologici, bensì una semplice differenza di prospettive, connessa ai limiti del nostro intelletto: l'Uno indica l'aspetto causale del Primo Principio, mentre il Bene coglie il medesimo Soggetto inteso per gli enti come sorgente di ἐπιστροφή (14). L'Uno è poi seguito, nella gerarchia del cosmo, da otto gradi ontologicamente diversi da Lui e fra loro: l'Essere, la Vita, la Mente, l'Anima, i viventi, i vegetali, i corpi inanimati e la materia. Nel sistema l'Uno-Bene, essendo la causa prima e più universale, è anche quella che produce il maggior numero di effetti ed è l'unica a giungere con la sua azione sino alla materia. Ora ciascuno di questi effetti è prodotto non soltanto dalla sua causa prossima, ma anche, e in misura maggiore, dalle cause che hanno originato la causa prossima. Conseguentemente, ogni essere sarà tanto più complesso quanto maggiore è il numero delle cause che l'hanno originato. Il massimo di semplicità si raggiunge quindi nel primo e nell'ultimo grado, l'Uno e la materia, poiché l'Uno è privo di causa e la materia ha come causa soltanto l'Uno; ambedue riflettono la mancanza di determinazioni positive di Ciò che trascende l'essere e di ciò che ne è al di sotto. L'Uno causa tutti gli esseri e ciò che è al di sotto dell'essere, la materia; l'Essere giunge fino ai corpi inanimati; la Vita (come anche l'Anima) (15) fino ai vegetali; la Mente fino ai viventi. Le prime cinque classi di esseri, l'Uno, l'Essere, la Vita, la Mente e l'Anima, cause autosussistenti, hanno ognuna una qualità particolare con cui determinare i propri effetti; le altre quattro, i viventi, i vegetali, i corpi inanimati e la materia, essendo unicamente effetti, possiedono soltanto le qualità delle proprie cause. Quindi, in Proclo è lecito dire che la causalità universale del Bene si estende anche al non-essere; non-essere che s'incarna in un grado ontologico, la materia. Mentre infatti il corpo inanimato, partecipando della forma, partecipa dell'Essere, pur non avendo parte all'Anima e alla Vita, la materia invece, informe per sua natura, non può aver parte all'Essere; e in conseguenza, ponendosi come non-essere, deriva unicamente dall'Uno-Bene. Valga come prova questo passo degli *Elementi di Teologia*:

(14) Cf. *In Plat. theol.*, II, 5; SAFFREY-WESTERINK, pp. 37, 5 - 38, 1; *Ibidem*, II, 5; SAFFREY-WESTERINK, p. 38, 2-12.

(15) L'Anima non rientra propriamente fra le cause, poiché in questo elenco il suo posto è preso dalla Vita. Cf. E. R. DODDS, *Proclus. The elements of theology*, Oxford 1963, p. 233.

A partire da queste premesse si può capire perché la materia, originata dall'Uno, di per se stessa non abbia parte alla forma; e poi perché il corpo, per sua natura, non partecipi dell'Anima, pur avendo parte all'Essere. Infatti la materia, essendo il sostrato di tutte le cose, procede dalla causa di tutte le cose; il corpo invece, essendo sostrato dell'anima, procede da ciò che è più universale dell'Anima, partecipando a un qualsiasi titolo dell'Essere (16).

E non è tutto. Per cogliere compiutamente l'origine della materia, occorre rifarsi anche a un altro ordine di considerazioni. Fra l'Uno e l'Essere, fra la prima e la seconda ipostasi Proclo colloca due principi che mediano fra l'assoluta trascendenza dell'Uno e la determinazione positiva che appartiene all'Essere: il Limite in sé e l'Infinità in sé. Essi hanno la medesima estensione causale dell'Uno, nel senso che la loro azione comprende la totalità dell'universo, ma non ne condividono l'ineffabile superiorità, rivolti come sono in direzione dell'effetto. Il Limite in sé è causa per tutte le cose di essere quello che sono, di mantenersi cioè entro i limiti della propria caratteristica individuale; l'Infinità in sé invece è condizione necessitante dell'esistere stesso di una molteplicità, se molteplicità significa complesso di relazioni fra enti determinati, potenza generatrice degli uni nei confronti degli altri (17). Questi due principi attraversano tutto il reale e vi proiettano diverse manifestazioni di se stessi (18). La più bassa è naturalmente al livello del sensibile: per il Limite in sé è la forma corporea che si adagia sulla materia, per l'Infinità in sé è la materia. Ecco un testo dal procliano *Commento al Timeo*:

Se dunque anche i corpi risultano dal limite e dall'infinito, che cos'è che in essi costituisce il limite? E che cosa l'infinito? E' chiaro che la materia è l'infinità, mentre la forma è il limite. Se dunque, come abbiamo detto, il Dio conferisce l'esistenza ad ogni infinità, causa anche l'esistenza della materia, grado infimo di infinito. E' Dio la causa prima ed ineffabile della materia. Poiché, d'altra parte, Platone fa derivare dappertutto le qualità inerenti ai sensibili dalle cause intelligibili, a cui queste corrispondono, come per esempio l'uguale di quaggiù dall'Uguale in sé, e similmente tutti i viventi e piante di quaggiù, allo stesso modo è chiaro che fa derivare l'infinità di qui dall'Infinità prima, come anche la forma di qui dal Limite intelligibile (19).

(16) *El. theol.*, 72; DODDS, p. 68, 24-29.

(17) Cf. *In Plat. theol.*, III, 8; SAFFREY-WESTERINK, p. 32, 13-23: « Il limite e l'infinito negli enti rivelano quella causa inconoscibile e impartecipabile; il limite è causa della divinità stabile, uniforme e che mantiene l'universo, mentre l'infinito inizia la serie che può avanzare verso tutti gli esseri e moltiplicarsi; in poche parole, l'infinito è il punto di partenza di tutta la serie generatrice. Infatti ogni unità, totalità, comunanza degli enti e tutte le misure divine dipendono dal primo Limite, mentre ogni divisione, produzione feconda, processione verso la molteplicità derivano da questa Infinità suprema ».

(18) Il *Commento al Parmenide* indica dieci livelli a cui può venire intesa la polarità di limite ed infinito. Cf. *In Parm.*, VI, 1119, 4 - 1123, 18.

(19) *In Tim.*, 117, B-C; DIEHL, I, 384, 27 - 385, 9.

In sintesi: *l'Uno-Bene causa la materia facendola sussistere come espressione infima del principio universale infinito che media fra Lui stesso e l'Essere.*

10 - IL NON-ESSERE COME POTENZIALITA' DI ESISTERE

Ritornando quindi allo Pseudo-Dionigi, vediamo che la teoria secondo cui la Provvidenza del Bene si estende anche al non-essere gli viene da Proclo. Ma siamo per questo autorizzati a identificare il non-essere dionisiano con la materia? La risposta non può che essere negativa. Per Dionigi infatti un grado ontologico che, altro dall'essere, si ponga al di fuori dell'essere e si stagli come non-essere semplicemente non esiste. L'alterità ha senso unicamente nel rapporto fra enti. Una cosa che è è altra e quindi non è una cosa che è, poiché ambedue sono circoscritte da un limite individuale:

In qual modo, si potrebbe dire, tutte le cose desiderano la pace [un intelligibile divino]? Molte cose infatti si compiacciono dell'alterità e della distinzione e di loro spontanea volontà non vorrebbero mai stare in quiete. E se colui che dice queste cose definisca l'alterità e la distinzione come il carattere specifico proprio di ciascun essere, dal momento che nemmeno uno fra gli enti, essendo quello che è, intende mai distruggere tale carattere, noi non ci opporremo a simile conclusione; anzi, mostreremo che anche questo è un desiderio di pace. Infatti tutte le cose bramano stare in pace ed essere unite con se stesse e, immobili, non decadere da se stesse e dalle loro peculiarità. E quella pace assoluta mantiene nella sua purezza il carattere specifico di ogni ente, per mezzo delle sue provvidenze dispensatrici di pace conserva tutte le cose pacifiche e inconfuse rispetto a se stesse e nelle relazioni vicendevoli con le altre e infine, attraverso la sua potenza ferma e indefettibile, tutte le cose pone nella loro pace e immobilità (20).

Ma nel momento in cui l'alterità pretenda di assolutizzarsi in una sostanza e di contrapporsi all'intera categoria dell'essere, sfuggendo così alla *πρόοδος* intelligibile, è necessariamente condannata alla non-esistenza:

Queste potenze, infinite di numero e all'infinito prodotte, non possono indebolire l'azione più che infinita della sua potenza produttrice di potenza; attraverso il carattere ineffabile, inconnoscibile e inintelligibile della sua potenza che tutto trascende (e che con l'eccedenza del suo potere fortifica anche la debolezza), Egli sostiene ed abbraccia anche i termini estremi del suo campo d'azione, nello stesso modo in cui vediamo che, fra le potenze sensibili, le luci del massimo splendore giungono a colpire anche la vista meno acuta; infatti si dice che i rumori molto forti si fanno strada anche fino ai sensi uditivi che non molto facilmente percepiscono i suoni. Infatti ciò che è completamente sordo non si può denominare

(20) DN, XI, 3; PG, 3, 952, B-C.

senso uditivo; e ciò che non vede assolutamente non è facoltà visiva (21).

E in generale non c'è nessun ente che sia privo dell'onnipotente sostegno ed abbraccio della potenza divina. Infatti ciò che generalmente non ha alcuna potenza né è, né è qualcosa, né di lui c'è assolutamente alcuna posizione (22).

Se qualcuno, definendo l'alterità come caduta dalla pace, affermi che la pace non è amata da tutti gli esseri, occorre rispondergli che non vi è essere il quale manchi completamente di unione; infatti ciò che è totalmente instabile, infinito, oscillante e indefinito né è essere né si trova fra gli esseri (23).

Poiché la materia, pur informe, conserva tuttavia in sé una traccia dello splendore archetipico e rientra con ciò nell'ambito dell'essere:

E' quindi possibile formare immagini non disdicevoli agli esseri celesti anche a partire dalle parti più spregevoli della materia, poiché anche essa, avendo ricevuto l'esistenza da Colui che realmente è bello, possiede in tutta la sua disposizione materiale alcuni riflessi dello splendore intellettuale; attraverso di essi è possibile elevarsi verso gli archetipi immateriali, a condizione, come si è detto, di considerare le similitudini dal lato della dissimiglianza e di definirle non univocamente, ma in maniera adatta e conveniente alle caratteristiche e degli esseri intellettivi e degli esseri sensibili (24).

Le realtà intelligibili e la materia sono mutuamente altre; ma questa alterità, che è pur fonte di negazione (l'intelligibile *non* è la materia e la materia *non* è l'intelligibile), non impedisce che il livello più basso del sensibile sia raggiunto dalla processione noetica dell'essere:

[...] in maniera che le realtà divine siano celebrate con vere negazioni e con similitudini intessute di alterità, tratte da ciò che vi è di più basso fra i riflessi che queste realtà suscitano nelle cose (25).

Solo in un senso è possibile parlare di realtà del non-essere; ma non come sostanza autonoma bensì come male, deviazione volontaria dall'ordine degli archetipi divini. Poiché il male sfugge al campo dell'essere, se il Bene unicamente all'essere dà origine. Esso dunque, che non è né il non-essere di Dio né il non-essere dell'alterità fra enti i quali in se stessi *sono*, e d'altra parte neppure il non-essere di ciò che ancora non esiste, il male, dico, rappresenta il non-essere più vero nella sfera di ciò che è creato:

(21) DN, VIII, 2; PG, 3, 889 D - 892 A.

(22) DN, VIII, 5; PG, 3, 893, A.

(23) DN, XI, 5; PG, 3, 952 D - 953 A.

(24) CH, II, 4; PG, 3, 144, B 23 - C 33; HEIL - DE GANDILLAC, pp. 82-83.

(25) CH, II, 5; PG, 3, 145, A, 10-13; HEIL - DE GANDILLAC, p. 85.

E se tutti gli esseri provengono dal Bene e il Bene è al di là degli esseri ed anche il non-essere è essere nel Bene, allora il male non sarà neppure essere; altrimenti, non sarà interamente male e neppure non-essere; infatti ciò che assolutamente non è non sarà nulla, a meno che esso non venga inteso in riferimento al Bene secondo la soprasostanzialità. Il Bene dunque trascenderà e precederà di molto sia ciò che è sia ciò che non è. E il male non si troverà né negli esseri né nei non-esseri, ma sarà più lontano dal Bene, a Lui più estraneo e maggiormente privo di sostanza di quanto non lo sia lo stesso non-essere (26).

Il presupposto della presenza del male nell'universo è la diseguale partecipazione degli enti al Bene. Essi infatti in questo modo incarnano diversi gradi di finitezza, sempre declinanti in direzione del basso (in una sfera tuttavia per cui non si giunge mai ad un livello in cui la partecipazione sia nulla). Ognuno di questi gradi, in quanto è, deriva dal Bene; ma in quanto realizza un bene finito, soggiace alla tentazione di scegliere volontariamente il male e quindi di non essere. Dunque l'esistenza di ogni livello, con tutte le sue peculiarità (fisiche e morali), proviene dal Bene e conseguentemente è; la scelta del male si pone invece al di fuori di questo ordine e *non* è. Tuttavia, in quanto libera volontà, suppone l'esistenza del proprio soggetto che è conseguenza del Bene metafisico; si può dire dunque che, paradossalmente, è il Bene a permettere quella privazione di sé (ἐαυτοῦ στέρησις) che è il male:

[...] poiché la Bontà compiuta, che si diffonde attraverso tutte le cose, non arriva soltanto fino alle sostanze perfettamente buone che sono attorno a lei, ma giunge sino alle ultime, ad alcune essendo presente interamente, ad altre in maniera inferiore, ad altre ancora in modo infimo, secondo le possibilità partecipative di ciascuno degli enti. E alcuni partecipano compiutamente al Bene, altri ne sono più o meno privi, altri hanno al Bene una partecipazione più oscura, ad altri ancora il Bene è presente secondo un ultimo vestigio. Infatti se il Bene non fosse presente ad ognuno secondo le sue possibilità, le realtà più divine e venerabili terrebbero il posto delle realtà ultime. E come sarebbe possibile che tutti partecipassero uniformemente al Bene, quando non tutte le cose sono identicamente atte a parteciparlo in ogni modo possibile? Ora, questa è l'immensa grandezza della sua potenza, che essa rafforza anche le cose che sono prive di lei e pure la privazione medesima di sé, secondo la partecipazione universale al Bene. E se bisogna dire francamente la verità, anche le cose che lo combattono sono e possono combatterlo per opera della sua potenza; anzi, per dirla in breve, tutti gli esseri, in quanto sono, sono buoni e derivano dal Bene; in quanto invece sono privi del Bene, né sono buoni né sono (27).

Secondo una splendida formula, nell'origine dell'universo a partire dal Bene ogni ente conserva il proprio essere e mantiene il suo non-essere:

(26) DN, IV, 19; PG, 3, 716, C-D.

(27) DN, IV, 20; PG, 3, 717 D - 720 B.

Ciò che per un verso è essere, per un altro non-essere, in quanto è decaduto da Colui che è sempre, non è; per quanto partecipa dell'essere, in tale misura è, e vengono conservati e mantenuti e il suo essere in generale e il suo non-essere (28).

Ora, se la materia non è non-essere e se il male, che è non-essere, di necessità non è compreso nella potenza del Bene, non resta che un'unica ipotesi: i non-enti cui si estende la causalità intelligibile del Bene sono gli enti che, pur non esistendo attualmente, hanno tuttavia la potenza di essere. In una parola, i possibili. Dionigi ha dunque mutato la procliana sostanza del non-essere in una potenzialità di esistere. E la cosa si spiega. In un cosmo gerarchico come quello procliano, strutturato nei gradini discendenti di un sistema di cause via via meno efficaci, l'universale potenza causale dell'Uno-Bene equivale a un fatto preciso: Egli causa tutti gli esseri, che sono ontologicamente diversi, sino a giungere alla materia, la quale rappresenta nel non-essere un grado minimo di unità e rispecchia al livello più basso il Primo Principio. In Dionigi invece il Bene non manifesta Dio nella sua essenza bensì il momento più universale della sua provvidenza (29). E, lungi dal designare una scala ontologica dei causati, connota semplicemente l'ambito generale cui risponde ogni condizione ipotizzabile: gli esseri in atto e i possibili. Poiché la maggiore estensione del Bene intelligibile, non identificandosi col non-essere di Dio, ineffabile e superiore all'essere, rientra nell'ambito di ciò che è positivo e conoscibile: gli enti e le potenzialità a farsi enti. E non suppone quindi ai suoi antipodi la sostanza di un non-essere gerarchicamente inferiore all'essere, di cui condividere la non-conoscibilità (30).

(28) DN, IV, 20; PG, 3, 720 D - 721 A. Per quanto concerne, sul problema del male, la dipendenza dello Pseudo-Dionigi dal trattato procliano *De malorum subsistentia*, cf. J. STIGLMAYR, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, in *Historisches Jahrbuch*, XVI, 1895, pp. 253-273 e 721-748; H. KOCH, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, in *Philologus*, LIV, 1895, pp. 438-454.

(29) Cf. DN, V, 2; PG, 3, 817, A: «L'una [il Bene] è rivelatrice della Provvidenza intera dell'unico Dio, le altre [l'Essere la Vita la Mente] delle provvidenze più generali e parziali».

(30) In Proclo la materia, che di per sé è priva di ogni qualità, può venir conosciuta solo attraverso la negazione. L'affermazione invece indica una realtà che va oltre lei stessa: il partecipare alla forma. Quest'ultima infatti, sebbene partecipata dalla materia, non è la materia. Cf. *In Parm.*, VI, 1076, 4-7: «Nella materia le negazioni hanno minor valore delle affermazioni, poiché sono privazioni, e le affermazioni sono invece partecipazioni a cose di cui essa è priva di per se stessa».

11 - IL BENE E IL NON-ESSERE; AMBIGUITA' DEL PENSIERO DIONISIANO

Tuttavia su questo punto la posizione dionisiana è ambigua. Poiché in sei testi egli afferma che nel Bene si concreta invece il non-essere superiore all'essere; in altre parole, la causalità intelligibile del Bene è questa volta identificata con Dio che rifiuta ogni nome ed è quindi ineffabile. Ecco i brani:

E, se è lecito dirlo, lo stesso non-essere desidera il Bene che trascende tutti gli esseri e, per così dire, si sforza di essere anche lui nel Bene, in quello veramente soprasostanziale, secondo la negazione di tutti gli esseri (31).

Il nostro discorso oserà dire anche questo, cioè che anche il non-essere partecipa del Bene e della Bellezza; infatti anch'esso è buono e bello, quando venga celebrato soprasostanzialmente in Dio secondo la negazione di tutte le cose (32).

E tutti i non-enti sono soprasostanzialmente in Colui che è buono e bello (33).

Infatti lo [il Bene] desidera anche il non-essere, come si è detto, e in qualche modo si sforza di essere in Lui; Egli è Colui che dà forma anche a chi è privo di forma e in Lui anche il non-essere è e vien detto secondo il modo della soprasostanzialità (34).

E se tutti gli esseri provengono dal Bene e il Bene è al di là degli esseri ed anche il non-essere è essere nel Bene, allora il male non sarà neppure essere; altrimenti, non sarà interamente male e neppure non-essere; infatti ciò che assolutamente non è non sarà nulla, a meno che esso non venga inteso in riferimento al Bene secondo la soprasostanzialità. Il Bene dunque trascenderà e precederà di molto sia ciò che è sia ciò che non è. E il male non si troverà né negli esseri né nei non-esseri, ma sarà più lontano dal Bene, a Lui più estraneo e maggiormente privo di sostanza di quanto non lo sia lo stesso non-essere (35).

[...] come Colui che dà forma ai non-esseri [...] (36).

In sintesi: è permesso dire che lo Pseudo-Dionigi, nella sua metafisica cristiana, rifiuta certo la posizione procliana sul Bene come non-essere e inconoscibilità, ma lascia intatta un'importante ambiguità dottrinale, che dimostra come il superamento del neoplatonismo pagano non sia totale.

(31) DN, IV, 3; PG, 3, 697, A.

(32) DN, IV, 7; PG, 3, 704, B.

(33) DN, IV, 10; PG, 3, 708, A.

(34) DN, IV, 18; PG, 3, 713 D - 716 A.

(35) DN, IV, 19; PG, 3, 716, C-D.

(36) DN, IV, 35; PG, 3, 736, B.

12 - I QUATTRO GENERI DI NON-ESSERE

E' quindi possibile individuare nella riflessione dionisiana quattro idee di non-essere:

1. Il non-essere trascendente di Dio.
2. Il non-essere dell'alterità che s'instaura fra gli enti delimitati da una forma individuale.
3. Il non-essere come semplice potenzialità di esistere.
4. Il non-essere che s'identifica con il male, conseguenza dell'anima che sceglie liberamente di allontanarsi dall'ordine divino.

Un testo dello Pseudo-Dionigi permette di coagulare queste distinzioni ideologiche; e, con l'eccezione dell'idea di non-essere in quanto male, di qui è lecito ricavare le prime tre nozioni di $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon$:

Di quanto gli esseri che partecipano alla santità, alla divinità, alla signoria e alla regalità superano ciò che non esiste, di quanto le partecipazioni in sé superano i partecipanti, di altrettanto trascende tutti gli esseri Colui che è al di sopra di tutti gli esseri, di altrettanto la causa impartecipata supera tutti i partecipanti e le partecipazioni (37).

Abbiamo infatti un quadruplice ordine di realtà:

1. La Causa impartecipata, Colei che in assoluta trascendenza supera tutti gli esseri.
2. Le partecipazioni in sé o intelligibili divini: nel testo esse vengono designate come *santità, divinità, signoria e regalità*.
3. Gli enti creati che partecipano degli intelligibili; essi, per opera di questa partecipazione, sono quello che sono, s'inscrivono nel proprio limite di creature.
4. I non-enti, quelli cui spetta unicamente la potenzialità di esistere in atto.

Il primo ordine corrisponde al non-essere divino. Il secondo e il terzo insieme definiscono il non-essere dell'alterità: ogni ente creato infatti, partecipando degli intelligibili, circoscrive il proprio essere individuale e per opera di questo *non* è gli altri enti. Il quarto poi delimita quella potenzialità verso l'essere che è la non-esistenza.

13 - LO PSEUDO-DIONIGI IN S. BONAVENTURA SUL PROBLEMA DELLE CAUSE ESEMPLARI

Veniamo adesso agli echi che la teoria dionisiana della causalità intelligibile lascia in S. Bonaventura. Il teologo scolastico richiama

(37) DN, XII, 4; PG, 3, 972, B.

esplicitamente in due luoghi delle *Quaestiones disputatae de scientia Christi* la definizione dionisiana dei paradigmi (38) e ne fa un supporto per la propria teoria dell'esemplarismo:

Dicendum, quod secundum beatum Dionysium et secundum beatum Augustinum in pluribus locis, Deus cognoscit res per rationes aeternas. Ait enim beatus Dionysius in libro de Divinis Nominibus, capitolo quinto: « *Exemplaria* dicimus esse in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praeexistentes, quas theologia *praedefinitiones* vocat, et divinas et bonas voluntates existentium determinativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis existentia omnia praedefinivit et produxit » (39).

Item, Dionysius, de Divinis Nominibus, capitolo quinto: « *Exemplaria* in Deo esse dicimus existentium rationes substantificas et singulariter praeexistentes, quas theologia *praedefinitiones* vocat » (40).

Le ragioni delle cose, sussistenti eternamente in Dio, sono i paradigmi dello Pseudo-Dionigi (41).

Vi sono poi altre due sfere in cui appaiono a questo riguardo significative citazioni dionisiane.

I nomi che è lecito attribuire a Dio a partire dall'ambito di ciò che è creato. Questi nomi possono venir predicati di Dio *secundum accidens*, poiché non convengono a Lui necessariamente; ma sono detti di Lui *per se*, dal momento che attengono alla sua azione nei confronti della creatura e la sua azione è Lui stesso:

Et hoc modo huiusmodi dicuntur de Deo *secundum accidens*, quia non dicuntur de ipso necessario; sed dicuntur de ipso *per se*, quia per comparationem ad creaturam. Comparatio autem ad creaturam *per se* est, quia Deus est sua actio; sed tamen, quia Deus agit per voluntatem, quae non semper nec de necessitate coniuncta est actui, ideo *non necessaria*; et quantum ad hoc cadit ibi ratio dicendi *secundum accidens* (42).

Tali nomi non implicano tuttavia una relazione reale, *secundum rem*, fra Dio e le creature. E S. Bonaventura ne rende ragione citando ancora lo Pseudo-Dionigi:

(38) DN, V, 8; PG, 3, 824, C.

(39) *Quaest. disp. de sc. Chr.*, Quaest. II, Concl., in S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia*, V, Quaracchi 1891, p. 8.

(40) *Ibidem*, Quaest. III, Ad opp. 3, in *Opera cit.*, V, p. 11.

(41) S. Bonaventura cita i due testi dionisiani nella versione di Giovanni Saraceno. Ma, nei confronti di quest'ultima, con una sola discrepanza: nella prima citazione troviamo *existentia* in luogo di *essentia*, una variante che Bonaventura trae dalla versione di Giovanni Scoto Eriugena. Cf. J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *Etudes franciscaines*, 18, 1968, *Suppl.*, pp. 50-51.

(42) *Comm. in quat. lib. Sent. Mag. Petr. Lomb.*, I, Dist. XXX, Quaest. II, Concl., in *Opera cit.*, I, Quaracchi 1882, p. 524.

Dionysius: « In causalibus et causis non recipimus reciprocationem »: ergo cum Deus sit causa perfectissima creaturae, non refertur ad creaturam, quamvis e converso creatura referatur ad ipsum (43).

Le creature si riferiscono a Dio; ma non viceversa. Traspare qui l'eco, rafforzata dalla citazione, della teoria dionisiana: i causati somigliano alle loro cause intelligibili, presupposti della nominabilità di Dio, ma tale somiglianza non è reciproca. Ecco il testo completo dello Pseudo-Dionigi:

E tale è la potenza della somiglianza divina, che converte verso la loro causa tutti gli enti creati. Questi bisogna dirli simili a Dio, secondo l'immagine e l'assimilazione divina; ma non si deve affermare che Dio è simile a loro, poiché neppure l'uomo è simile alla propria immagine. Infatti le cose che rientrano nel medesimo ordine possono essere simili l'una all'altra e la loro somiglianza essere reciproca; ambedue infatti sono mutuamente simili poiché è anteriore a loro la forma della somiglianza. Ma per la causa e i causati non è lecito accettar reciprocità (44).

Veniamo poi alla seconda sfera in cui S. Bonaventura richiama esplicitamente altri passi dionisiani. Dio conosce le cose non nella loro essenza creata bensì in se stesso; quindi nella loro radice archetipica e trascendente che, in quanto assoluta unità, supera ciò che è soggetto al molteplice e al tempo. Per questa dottrina S. Bonaventura chiama in causa, fra altri autori, anche lo Pseudo-Dionigi. E precisamente tre suoi testi. Iniziamo da DN, VII, 2 (PG, 3, 869, A-B), di cui segue la versione italiana:

L'intelletto divino non conosce acquisendo la conoscenza degli esseri a partire dagli esseri; al contrario, pre-possiede e pre-abbraccia in sé, a partire da sé, secondo causa, l'intelligenza, la conoscenza, la sostanza di tutte le cose, non tendendo verso ciascuno degli esseri secondo la loro idea, ma conoscendo e abbracciando tutte le cose secondo l'estensione dell'unica causa; nello stesso modo la luce pre-possiede in sé secondo la causa la comprensione della tenebra, non avendo intelligenza della tenebra se non a partire dalla luce. Dunque la divina sapienza, conoscendo se stessa, conoscerà tutte le cose,

(43) *Ibidem*, I, *Dist.* XXX, *Quaest.* III, *Fund.* 1, in *Opera* cit., I, p. 525. S. Bonaventura impiega qui, modificandola, la versione di Giovanni Scoto Eriugena, che così suona: « In causali enim et causativis non recipimus reciprocationem ».

(44) DN, IX, 6; PG, 3, 913, C-D. Allo scopo di maggiore completezza, voglio riportare anche DN, II, 8; PG, 3, 645, C-D: « Non è perfetta la somiglianza delle cause e dei causati; i causati hanno, per quanto è possibile, immagini delle cause, mentre le cause stesse superano e trascendono i causati, secondo la ragione del loro principio; per usare un esempio tratto dal nostro mondo, si dice che i piaceri e i dolori causino il fenomeno del provar piacere e dell'addolorarsi; essi stessi tuttavia né provano piacere né si addolorano. Il fuoco, per esempio, riscalda e brucia, non si riscalda o brucia in se stesso. E se qualcuno affermasse che la vita in sé vive o che la luce in sé è illuminata, egli non ragionerebbe giustamente secondo il mio parere; a meno che egli non affermi queste cose in un altro senso, vale a dire che ciò che appartiene all'effetto appartiene prima ancora alla causa, sostanzialmente e in più alto grado ».

immaterialmente le materiali, indivisibilmente le divisibili, unitariamente le molteplici, conoscendole e creandole tutte secondo l'uno in sé.

S. Bonaventura fa entrare in giuoco il brano quattro volte, in forma più o meno completa. Descrivo analiticamente i contesti.

1. Si dimostra che gli esemplari in Dio sono distinti *secundum rationem* e non *secundum rem*:

Et hoc est quod dicit Dionysius septimo capitulo de Divinis Nominibus: « Non ex entibus entia discens novit divinus intellectus, sed ex se ipso et in ipso secundum omnium causam, notitiam et scientiam et substantiam prae habet et praeconcepit, non secundum ideam singulis se immittens; hoc est, non secundum ideas realiter differentes (45), sed secundum unam causae excellentiam omnia noscens et continens, sicut et lux secundum causam in se notitiam tenebrarum praecepit et non aliunde cognoscens tenebras quam a lucis defectu. Sese igitur divina sapientia agnoscens, cognoscit omnia materialia immaterialiter, et indivisim divisibilia, et singulariter multa, ipso uno omnia cognoscens et producens ». In quo manifeste ostendit Dionysius, quod in ratione cognoscendi non cadit realis pluralitas, quia hoc derogaret perfectioni cognitionis divinae (46).

2. S. Bonaventura cita una parte del testo dionisiano:

Cognoscit divinus intellectus, sed ex se ipso et per se ipsum, non secundum ideam singulis se immittens, sed secundum unam excellentiae causam omnia noscens et continens (47).

Egli fa a se stesso un'obiezione. L'autorità di Dionigi afferma che Dio non conosce attraverso l'idea. Quindi le idee non sono da porre in Dio, poiché Dio conosce unicamente attraverso la causalità (48). Ma ecco la sua risposta. Dionigi, quando esclude da Dio la conoscenza attraverso l'idea, intende riferirsi semplicemente al complesso molteplice di nozioni e concetti che appaiono nell'intelletto creato. La conoscenza divina si svolge quindi attraverso quelle idee supreme che, assolutamente unitarie, trascendono la mente umana:

Quod enim obiicitur, quod non secundum ideam singulis se immittens; dicendum, quod Dionysius ex hoc non vult removere rationem ideae a Deo, sed vult dicere, quod non sic est multitudo et differentia idearum secundum singula, sicut in nobis (49).

(45) Questo inciso non compare nel testo dello Pseudo-Dionigi.

(46) *De sc. Chr.*, Quaest. III, Concl., in *Opera cit.*, V, p. 14.

(47) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XXXV, Quaest. I, Ad opp. 1, in *Opera cit.*, I, p. 600.

(48) Cf. *Ibidem*, I, Dist. XXXV, Quaest. I, Concl., in *Opera cit.*, I, p. 601: « Quoniam enim Deus habet virtutem producendi omnia et cognoscit totam suam virtutem, ideo cognoscit omnia. Et hoc dicunt, Dionysium sensisse, cum dixit, quod "non secundum ideam, sed secundum unam excellentiae causam cognoscit omnia" ».

(49) *Ibidem*, I, Dist. XXXV, Quaest. I, Concl., 1, in *Opera cit.*, I, p. 601.

3. Dio conosce le cose dell'universo creato, soggette a metamorfosi, secondo l'assolutezza dell'immutabilità. E Bonaventura chiama ancora in causa una parte del testo dionisiano, precisamente quella finale:

Primo auctoritate Dionysii de Divinis Nominibus: «Cognoscit Deus omnia immaterialiter materialia, impartite partita, uniformiter multa, immutabiliter mutabilia» (50).

4. Ancora la stessa citazione del contesto precedente. E, come nel secondo dei casi già esaminati, essa compare al modo di una obiezione:

Dionysius de Divinis Nominibus: «Cognoscit Deus omnia immaterialiter materialia, impartite partita, uniformiter multa, immutabiliter mutabilia». Si ergo partita cognoscit impartite, ergo composita per modum simplicem; sed modum simplicitatis et complexionis opponuntur; ergo non cognoscit per modum complexionis (51).

Il passo dionisiano, che afferma l'assoluta e trascendente semplicità della conoscenza divina, sembra opporsi alla tesi di S. Bonaventura secondo cui Dio può conoscere *per modum complexionis*. Ed escludere quindi che Dio percepisca la complessità molteplice delle cose. Tuttavia, egli riesce a utilizzare per i suoi scopi la fonte, ricorrendo a una triplice distinzione. Dio conosce le cose *per modum complexionis* come sono in se stesse o come esistono mentalmente nell'intelletto creato. Ma negli esemplari trascendenti, che sono Lui stesso, Dio vede gli enti al di sopra e al di là di ogni frammentazione sensibile o intelligibile:

Dicendum, quod *cognoscere res per modum complexionis* potest intelligi tripliciter. Aut enim modus complexionis cadit circa *rem*; et sic est sensus: Deus cognoscit, res existere vel se habere per modum complexionis sive compositionis; et hoc est verum, cognoscit enim res esse, sicut sunt. Alio modo, ut modus complexionis cadat circa *rem*, ut est *expressa per intellectum nostrum*; et tunc est sensus, quod Deus cognoscit res non tantum ut sunt, sed etiam ut intellectus exprimit — cognoscit enim res et voces sive intellectus illas significantes — et hoc verum est. Tertio modo potest intelligi, ut modus complexionis cadat circa *intellectum divinum*; et hoc modo falsum est. Hoc enim spectat ad intellectum, qui intelligit multa et per multa, quae oportet complecti; Deus autem multa intelligit uno et ita simplici modo, nec magis est simplex intellectus eius intelligendo unum quam multa (52).

Termina qui la rassegna dei luoghi bonaventuriani in cui appare DN, VII, 2 (53). Restano da esaminare le altre due citazioni. Dei

(50) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XXXIX, Art. II, Quaest. II, Fund. 1, in *Opera cit.*, I, p. 693.

(51) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XLI, Art. II, Quaest. I, Ad opp. 1, in *Opera cit.*, I, p. 737.

(52) *Ibidem*, I, Dist. XLI, Art. II, Quaest. I, Concl., in *Opera cit.*, I, p. 737.

(53) La versione usata da S. Bonaventura è quella di Giovanni Saraceno, con alcune varianti che sono tratte da quella di Giovanni Scoto Eriugena. Cf. J. G. BOUGEROL, *art. cit.*, pp. 54-55.

testi originali, concernenti ancora il tema dell'unità assoluta della conoscenza divina, do in primo luogo la versione italiana:

Essa pre-possiede in sé tutte le cose, respingendo ogni duplicità secondo l'unica eccellenza della semplicità (54).

E il sole, che è unico, pre-comprende unitariamente in sé le cause dei partecipanti, che sono molteplici; a maggior ragione bisogna ammettere, nel caso della causa di lui [del sole] e di tutte le cose, che preesistano in lei tutti i paradigmi degli enti, secondo un'unica unione sovraessenziale (55).

S. Bonaventura riporta i due testi nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, allo scopo di provare che gli esemplari in Dio, incardinati nell'unità che trascende ogni distinzione creata, non sono realmente differenti l'uno nei confronti dell'altro:

Dionysius capitulo quinto de Divinis Nominibus, loquens de Deo dicit sic: « Omnia quidem in se praehabet secundum unam simplicitatis excellentiam, omnem duplicitatem renuens ». Si ergo Deus praehabet in se res per rerum rationes; et illae refugiant omnem duplicitatem: ergo nullam habent realem diversitatem (56).

Item, ibidem: « Multorum participantium unus sol causas in se ipso uniformiter praecepit; multo fortius in causa ipsius et omnium praexistere existentium omnium exemplaria secundum supersubstantialem unionem est concedendum »; sed hoc non esset, si rationes illae essent realiter distinctae; ergo nullam habent realem diversitatem (57).

Bonaventura poi, nel medesimo luogo delle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, richiama un altro testo dionisiano senza però citarlo alla lettera. Eccone la versione italiana:

[...] vengono da Lei e sono in Lei l'essere in sé, i principi degli enti, tutti gli esseri e tutte le cose che in qualche maniera si mantengono attraverso l'essere; e questo in maniera assoluta, unitaria e singolare. Infatti nella monade ogni numero preesiste unitariamente, e la monade ha in sé singolarmente ogni numero; ciascun numero si unisce nella monade. Di quanto si allontana dalla monade, di altrettanto si divide e diviene molteplicità. Infatti nel centro tutti i raggi del cerchio sono insieme secondo una sola unione; il punto ha in sé tutte le rette che si uniscono unitariamente le une con le altre e con l'unico principio da cui scaturiscono; nello stesso centro poi si uniscono in modo totale. Allontanandosene un poco, di altrettanto si moltiplicano; distanziandosene maggiormente, divengono molte in maniera e misura analoga. In poche parole, di quanto sono vicine al centro, di altrettanto si uniscono a questo e le une alle altre; di quanto ne sono lontane, di altrettanto si distanziano anche reciprocamente (58).

(54) DN, V, 9; PG, 3, 825, A.

(55) DN, V, 8; PG, 3, 824, C.

(56) *De sc. Chr., Quaest. III, Fund. 1*, in *Opera cit.*, V, p. 12.

(57) *Ibidem, Quaest. III, Fund. 2*, in *Opera cit.*, V, p. 12. La versione usata da S. Bonaventura per questi due brani trae elementi sia da Giovanni Saraceno che dall'Eriugena; cf. J. G. BOUGEROL, *art. cit.*, p. 52.

(58) DN, V, 6; PG, 3, 820 C - 821 A.

Il contesto della citazione bonaventuriana è sempre il medesimo. Le cose, in quanto si trovano nella loro causa trascendente, sono unite in maniera assoluta e irrelata nei confronti delle creature. Non è lecito quindi porre in loro una diversità reale:

Item, hoc ipsum ostendit Dionysius, de Divinis Nominibus, quinto capitulo, tali ratione: omnes lineae originaliter sunt in puncto, et omnes numeri in unitate; et tamen ex hoc non ponitur in puncto et in unitate realis diversitas in creatura: ergo nec in causa suprema (59).

Si è in questo modo esaurita la rassegna della presenza materiale dello Pseudo-Dionigi nei testi di S. Bonaventura, per quanto attiene al problema delle cause esemplari o idee divine.

14 - LA GENESI DELLE IDEE DIVINE; S. BONAVENTURA E LO PSEUDO-DIONIGI

Dunque, se per la dottrina dell'esemplarismo S. Bonaventura richiama apertamente lo Pseudo-Dionigi nel novero delle sue fonti, si potrà allora esaminare questa teoria più analiticamente; forse, sul problema del non-essere, si scoprirà fra i due sistemi un'affinità la quale confermi e approfondisca il rapporto che la citazione esplicita propone solo esteriormente.

Un luogo tratto dalla *Collatio XII in Hexaëmeron* mi fornisce un'eccellente base per discorrere. Alla creatura, nel suo primo apparire, non appartiene la peculiarità di ciò che è creato nel molteplice, poiché esso è di una natura diversa da Dio. La creatura esiste piuttosto nel Verbo, nell'*ars aeterna*, come *ratio expressiva* totalmente unitaria che in nulla si differenzia da Dio:

Primum ostenditur sic. Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est: ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens: ergo necesse est, ut habeat rationes expressas et expressivas. Si enim det huic rei formam, per quam distinguitur ab alia re, vel proprietatem, per quam ab alia distinguitur; necesse est, ut habeat formam idealem, immo formas ideales. Sic enim in plurali vocantur a Sanctis (60).

Un testo della *Collatio III in Hexaëmeron* illumina con chiarezza la generazione di tali *rationes expressivae* o idee. Dio non può non conoscersi; il contenuto di questa conoscenza è adeguato al suo Soggetto; Egli conosce quindi tutto ciò che è e tutto ciò che può. Tale atto s'identifica dunque con quella *similitudo expressiva*

(59) *De sc. Chr., Quaest. III, Fund. 4*, in *Opera cit.*, V, p. 12.

(60) *In Hex. coll. XII, 3*, in *Opera cit.*, V, p. 385.

che è il Verbo. Egli, che è Dio, esprime Dio che l'ha originato e tutto ciò che Dio può; le idee che sono in Lui formano di conseguenza le idee dei possibili, di ogni azione possibile cui è lecito rispondere all'infinita potenza di Dio:

Summum autem spiritum impossibile est se non intelligere; et cum intellectum aequetur intelligenti, intelligit quidquid est et quidquid potest: ergo et ratio intelligendi aequatur intellectui, quae similitudo eius est. Haec autem similitudo Verbum est, quia, secundum Augustinum (61) et Anselmum (62), similitudo mentis convertentis se super se, quae in acie mentis est, verbum est. Si ergo haec similitudo *aequalis* est, ergo Deus est, et a Deo originata repraesentat originantem et quidquid Pater potest: ergo repraesentat multa. - Item, cum virtutem Patris repraesentet, repraesentat virtutem unitissimam; sed « virtus, quanto magis unita, tanto magis infinita » (63): ergo illa similitudo infinita repraesentare habet; et ita necesse est, ut ab *uno* sint *multa*. Si igitur intelligis Verbum, intelligis omnia scibilia (64).

Il Verbo è quindi l'espressione, totalmente unitaria e perciò infinita, di ogni possibilità creativa di Dio:

Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum *posse* suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto *medio* tanquam in sua arte (65).

Ora, le idee di S. Bonaventura corrispondono agli intelligibili dionisiani; come questi infatti incarnano la causalità intelligibile del Principio, così quelle sono le cause non causate dell'universo:

Quia ergo illa ars est *causa*, sequitur, quod in illa arte est repraesentatio causabilium *incausabiliter*; quia rationes illae causae sunt, ideo incausatae; et hinc est, quod causae sunt contingentium *infallibiliter*. Quod enim *contingens* est illic infallibiliter repraesentatur; exprimit enim *modum*, qui accidit in re, infallibiliter, quia, secundum quod in se et apud se est, exprimit. Vera enim est contingentia a parte rei, et infallibilitas ex parte Dei (66).

Di conseguenza, si opera un unico mutamento di prospettiva rispetto a Dionigi: le idee bonaventuriane, che sono Dio, non suppongono di venir create. Ma, identiche a Dio che è Soggetto conoscente, s'inverano come in Dionigi in quanto unità assoluta. Sono infatti molteplici unicamente in considerazione della pluralità di ideati che esse connotano:

Dicendum quod, sicut patet ex praedictis distinctione trigesima, quamvis in Deo nullus sit respectus ad creaturam a parte rei, tamen contingit, ipsam essentiam significari in respectu ad creaturam per multa nomina. Nec tamen

(61) Cf. *De Trin.*, XIV, c. 6, n. 8 sgg.; XV, c. 13, n. 22 sgg.; 83 Qq., q. 23 e 74.

(62) Cf. *Monol.*, c. 32 sgg.

(63) *Lib. de Causis*, Prop. 17.

(64) *In Hex. coll. III*, 4, in *Opera cit.*, V, pp. 343-344.

(65) *In Hex. coll. I*, 13, in *Opera cit.*, V, p. 331.

(66) *In Hex. coll. XII*, 12, in *Opera cit.*, V, p. 386.

nomen sive vocabulum est vanum. Intelligendum igitur est, quod hoc nomen *idea* significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam. Idea enim est similitudo rei cognitae, quae quamvis in Deo sit absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum. Et quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus, tamen secundum rationem intelligendi sive dicendi similitudo plus se tenet ex parte cogniti. Et quoniam cognoscens est unum, et cognita sunt multa; ideo omnes *ideae* in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi (67).

15 - L'INFINITA' DEI POSSIBILI

E' necessario ora approfondire la nozione che è centrale nella mia analisi: l'infinità dei possibili. Scrive Bonaventura:

Item, Deus comprehendit actualiter et suam essentiam et suam potentiam; sed Deus potest infinita: ergo si actualiter cognoscit totum suum *posse*, actualiter comprehendit infinita (68).

La dimostrazione bonaventuriana si svolge quindi in due momenti:

1. La potenza di Dio è infinita in atto.
2. Dio, conoscendo la propria potenza, estende la conoscenza che gli appartiene all'infinità attuale dei possibili.

Ora, che la potenza di Dio sia infinita lo dimostrano un ragionamento a posteriori e un ragionamento a priori.

Il primo conclude a partire dai causati. Essi infatti, infiniti per durata (l'uno infatti può succedere all'altro in un processo infinito) e per possibilità di accrescimento numerico, rimandano a una causa infinita in atto:

Dicendum, quod divinam potentiam est ponere omnino et in *actu* et in *habitu* infinitam; sicut probatum est per effectum a *posteriori*, quia habet effectum infinitum *duratione* et infinitos *appositione*, ad quos comparatur ut actus purus et ut tota causa. Et ideo est habens in se plenam et perfectam actualitatem respectu infinitorum; et necesse est, cum habeat totum, quod unquam habitura est, et ex se habeat, quod ipsa infinita sit (69).

Il secondo invece accentra la sua argomentazione su Dio in se stesso. In Lui la virtù operante s'identifica con l'essenza ed è sommanente una. Il suo potere si estende quindi come totalità assoluta

(67) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XXXV, Quaest. III, Concl., in *Opera* cit., I, p. 608.

(68) *De sc. Chr.*, Quaest. I, Fund. 4, in *Opera* cit., V, p. 3.

(69) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XLIII, Quaest. I, Concl., in *Opera* cit., I, p. 765.

ad ogni parte dell'universo senza tuttavia mai esaurirvisi. E' perciò infinito:

Alia ratio ostendit hoc quasi *a priori*. Propter summam enim indivisionem virtutis cum essentia, et propter summam unitatem ipsius virtutis, ubicumque potest tota potest, et tantum in extremo mundi quantum in medio, et tantum in summo quantum in latus, et omni modo infinitatis (70).

Ora, l'infinità attuale della potenza divina si esplicita in un'infinità di possibili che a lei rispondono; in conseguenza, la scienza di Dio s'invera come possesso attuale delle idee degli infiniti possibili. Questa analisi opera una divaricazione immediata tra la sfera di Dio e quella delle creature. I causati esistenti in atto sono sempre in numero finito. Le idee dei possibili invece, estendendosi non solo a ciò che è creato attualmente o lo sarà in seguito, ma anche ad ogni atto creativo possibile che rientri nella virtù divina, sono infinite in atto. Ecco un testo bonaventuriano molto chiaro al riguardo:

Et quia Deus potest facere infinita, quamvis nunquam faciat nisi finita, ideo ideae vel rationes cognoscendi sunt in Deo infinitae, quia non tantum sunt entium vel futurorum, sed omnium Deo possibilium (71).

Poiché l'idea non connota la creatura, che sia oggetto del possibile atto creativo di Dio, secondo la sua esistenza reale, ma unicamente secondo la sua potenza:

Idea autem non connotat ideatum secundum actualem existentiam, sed solum secundum potentiam (72).

16 - ESISTENTI IN ATTO, FUTURI E POSSIBILI

Ora la potenza della cosa può venir intesa in due sensi, sul piano degli esseri creati. O come esistenza futura o come semplice possibilità che non si tradurrà mai in atto:

Scit etiam *futura*, quae nondum facit; scit etiam *possibilia*, quae nunquam faciet (73).

Tutti gli atti creativi sono possibili a Dio in un'estensione infinita, poiché rientrano nella sua infinita potenza. Ma al livello dell'universo creato essi s'incarnano o in una creatura attuale o in una esistenza futura o in una semplice possibilità. Quindi l'attualità

(70) *Ibidem*, I, Dist. XLIII, Quaest. I, Concl., in *Opera cit.*, I, p. 766.

(71) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XXXV, Quaest. V, Concl., 2, in *Opera cit.*, I, p. 612.

(72) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XXXV, Quaest. V, Concl., 2, in *Opera cit.*, I, p. 612.

(73) *De sc. Chr.*, Quaest. I, Concl., in *Opera cit.*, V, p. 5.

infinita delle idee, supposta dalla conoscenza di Dio, si estende nella sfera delle creature a tre ambiti diversi:

1. Ciò che è; l'oggetto presente dell'atto creativo.
2. Ciò che non è ancora; l'oggetto futuro dell'atto creativo.
3. Ciò che non sarà mai; l'oggetto di un atto creativo annesso per sempre alla sfera del possibile.

Le idee infinite in Dio sono in effetti una totalità; e non appartengono quindi all'ambito creato, in cui la successione degli enti lascia sempre spazio alla comparsa di nuovi esseri e non raggiunge mai il tutto compiuto. Poiché solo in un caso è lecito parlare di una potenzialità delle cose in Dio; esse, presenti attualmente in Lui secondo la ragione dell'esemplarità, vi sono potenzialmente solo in rapporto all'atto creativo. Vale a dire: le cose, che nella loro radice assoluta come idee divine sono eternamente attuali e sussistenti nell'infinità, sono potenzialmente quanto al venir create. Va da sé tuttavia che tale potenzialità, la quale introduce un confronto con gli oggetti della generazione e della corruzione, non scalfisce l'immutabile attualità delle idee:

Similiter ad sequens, dicendum, quod ratione *exemplaris* res *actualiter* sunt in Deo; ratione *creationis* *potentialiter*, quia possunt produci (74).

17 - IL NON-ESSERE AL LIVELLO DEL CREATO; LA CONVERGENZA FRA S. BONAVENTURA E LO PSEUDO-DIONIGI

Ritorniamo ora alla tripartizione precedente:

- a) Ciò che è.
- b) Ciò che non è ancora.
- c) Ciò che non sarà mai.

I due ultimi gradi rientrano ovviamente nella nozione di non-essere. Ciò che ha soltanto la potenzialità di essere non è, è nulla:

[...] quia illud quod nihil est modo, Deus potest facere (75).

Quod exit per creationem omnino nihil est, antequam creetur; sed creaturae sic exeunt: ergo omnino nihil sunt, antequam producantur (76).

(74) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XXXVI, Art. I, Quaest. I, Concl., 3, in *Opera cit.*, I, p. 621.

(75) *Ibidem*, I, Dist. XXXVI, Art. I, Quaest. I, Concl., 1, in *Opera cit.*, I, p. 621.

(76) *Ibidem*, I, Dist. XXXVI, Art. I, Quaest. I, Ad opp. 1, in *Opera cit.*, I, p. 620.

Infatti, nel modo in cui al livello di Dio il *possibile* denota l'idea divina eternamente attuale, così al livello del creato questo medesimo concetto indica le cose che ancora *non sono*, incarnano la potenza nei confronti dell'atto. Bonaventura inserisce questa annotazione in una tricotomia: 1) Il Padre dà origine a partire da se stesso; in questo caso gli effetti del suo atto sono il Figlio e lo Spirito Santo 2) Il Padre dà origine a partire dal nulla; è la volta degli angeli e delle anime 3) Il Padre dà origine a partire da qualcosa di materiale; è il caso dei *possibili* i quali provengono da ciò che è in potenza e *non* è quindi la cosa in atto. Ecco il testo:

Item, ab *actualissimo* fiunt *possibilia* sive materialia. Pater enim intelligitur principium principians *de se*, principium principians *de nihilo*, principium principians *de aliquo* materiali. Et Verbum exprimit Patrem ut principium principians *de se*, et sic est explicans et repraesentans productionem Spiritus sancti et suam sive *aeternorum*. - Exprimit etiam Patrem ut principiantem aliquid *de nihilo*, et sic repraesentat productionem *aeviternorum*, ut Angelorum et animarum. - Repraesentat etiam ut principiantem aliquid *de aliquo* ut materiali; sed quod fit *de aliquo* prius est in potentia, quam fiat; necesse ergo est, ut repraesentet *possibilia*. Necessario ergo ab *actualissimo* fiunt *possibilia* (77).

Poiché ogni ente creato, anche la realtà più sublime, pone alla sua origine il non-essere. E, dal momento che la sua essenza non s'identifica con il suo essere (vale a dire la sua sostanza non suppone di esistere sempre), di necessità s'incammina verso il non-essere, è *possibilis ad non-esse*:

Ad illud ergo quod obiicitur de empyreo et de aliis corporibus caelestibus, dicendum, quod nec empyreum nec aliud corpus caeleste nec corpus, quod est vel possit esse, omnino est immutabile. Quamvis enim non mutentur mutatione, quae est *de esse* in aliud *esse* sive de una forma in aliam; mutata tamen sunt mutatione, quae est *de non-esse* in *esse*, et mutabilia sunt per naturam mutatione quae est in *non-esse*; et hoc, quia sunt composita, et ideo non sunt suum esse. Nullum enim ens est suum esse nisi summe simplex, sicut nullum agens est *suum agere* nisi summe simplex. Et propter hoc, quia mendicat suum esse aliunde, dicit Hilarius (78), quod omnibus creatis accidit esse; et ideo per naturam suam sunt *possibilia ad non-esse* (79).

Emerge allora la convergenza decisiva fra lo Pseudo-Dionigi e S. Bonaventura: come nel primo il Bene si estende anche ai non-esseri, che tuttavia possono essere, così nel secondo le idee degli infiniti possibili comprendono anche ciò che in quanto creatura attuale *non è*, ma ha nondimeno la potenzialità di esistere.

(77) In *Hex. coll.* III, 7, in *Opera cit.*, V, p. 344.

(78) Cf. *De Trin.*, VII, 11.

(79) *Comm. in Sent.*, II. Dist. VIII, Dub. circa Litt. Mag., Dub. III, in *Opera cit.*, II, Quaracchi 1885, p. 224.

18 - LA MATERIA COME ESSERE IN S. BONAVENTURA.

E' dunque lecito disegnare una relazione fra il neoplatonismo pagano, lo Pseudo-Dionigi e il teologo scolastico. Per il primo il non-essere è la sostanza della materia; per il secondo il non-essere è potenzialità di esistere, pur con un'ambiguità dottrinale (il Bene rientra nell'intelligibile o è superiore alla conoscenza?); per il terzo il non-essere, sulla linea dionisiana, è ancora potenzialità di esistere. Ma qual è il concetto della materia per S. Bonaventura? Forse che in esso il Dottore Serafico opera quella congiunzione fra il non-essere e la sostanzialità che lo Pseudo-Dionigi invece respinge, in confronto alla sua fonte procliana?

Per Bonaventura vi sono due modi in cui considerare la materia. O astrattamente, secondo la considerazione dell'anima che coglie la sua essenza; in questo senso la materia può venir detta completamente informe e infinita, priva di ogni genere di forma. Oppure secondo il suo essere nell'universo; in questo caso la sua esistenza reale non è in grado di prescindere dalla forma:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod dupliciter est loqui de materia: aut secundum quod *existit* in natura, aut secundum quod *consideratur* ab anima. Si secundum quod *consideratur* ab anima, sic potest considerari *informis*, sive per privationem formae distinctae, sive per privationem etiam omnis formae [...] Nam materia secundum sui *essentiam* est *informis* per possibilitatem omnimodam; et dum sic consideratur, ipsa formarum *capacitas* sive *possibilitas* est sibi pro forma. - Est iterum loqui de materia, secundum quod habet *esse* in natura; et sic nunquam est praeter locum et tempus, sive praeter quietem et motum; et hoc modo non solummodo non congruit, immo etiam impossibile est, materiam informem existere per privationem omnis formae (80).

La materia infatti, nella sua disposizione rispetto all'atto creativo, possiede una forma incompleta che le dà un essere incompleto. Scrive Bonaventura:

Et ideo est alius modus dicendi rationabilior, quod materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non erat forma *completa* nec dans materiae *esse completum* (81).

La forma della materia non le impedisce di essere detta informe e infinita; è piuttosto un'attitudine embrionale che, nella sua imperfezione, la dispone ad accogliere forme ulteriori:

Et ideo non sic formabat, quin adhuc materia diceretur *informis*, nec appetitum materiae adeo finiebat, quin materia adhuc alias formas appeteret;

(80) *Comm. in Sent.*, II, Dist. XII, Art. I, Quaest. I, Concl., in *Opera cit.*, II, p. 294.

(81) *Ibidem*, II, Dist. XII, Art. I, Quaest. III, Concl., in *Opera cit.*, II, p. 300.

et ideo *dispositio* erat ad formas superiores, non *completa perfectio*. Et quoniam ad multas formas materia informis appetitum et inclinationem habebat, ideo, quamvis illa forma non haberet in se *naturas diversas*, tamen materia in diversis suis partibus quandam *diversitatem imperfectam* habebat, non ex diversis actibus completis, sed magis ex appetitibus ad diversa; et ideo *permixta* dicitur et *confusa* (82).

Ma anche nel primo libro del *Commento alle Sentenze* S. Bonaventura conferisce rilievo a questa teoria, distinguendo l'infinito della materia, che è incompletezza di essere, dall'infinità di Dio, che nega ogni limite vincolato alla sfera delle creature:

Ad illud quod obiicitur, quod infinitum est passio potentiae materialis; dicendum, quod hoc verum est de infinito per privationem *completionis* sive completi esse; sed non est verum de infinito per privationem *limitationis*. Primum enim est infinitum *potentia passiva* sive receptiva, et ita primo inest materiae; secundum est infinitum *actu*, et ideo in illo solo vere est et proprie, qui est tantum actu et actus purus et perfectissimus (83).

La forma della materia primordiale incarna quindi un paradosso. E' una *forma infinita*, una *forma informe*; poiché il limite che è in lei non la circoscrive bensì si apre a possibilità multivoche:

Sic intelligi debet in illa materia, quae formam habebat maxime ad multa possibilem (84).

[...] erat dispositio *longinqua* ad formas alias et alias (85).

Quindi la realtà oggettiva della materia implica sì l'infinità e la mancanza di forma, ma non il non-essere; poiché l'infinità suppone una forma incompleta che è essere incompleto, non ciò che si situa al di fuori dell'essere. Per Bonaventura dunque, quando si tratta di un dato compiuto inerente alla conformazione dell'universo (è il caso della materia), questo, sia pur infinito, implica sempre una forma che rientra nella sfera dell'essere. E ben a ragione; per un teologo cristiano non si dà infatti sostanzialità di ciò che nega l'essere; essere che è l'ambito universale cui appartiene ogni creatura.

MARCO NINCI

(82) *Ibidem*, II, Dist. XII, Art. I, Quaest. III, Concl., in *Opera cit.*, II, p. 300.

(83) *Comm. in Sent.*, I, Dist. XLIII, Quaest. I, Concl., 3, in *Opera cit.*, I, pp. 766-767.

(84) *Ibidem*, II, Dist. XII, Art. I, Quaest. III, Concl., 4, in *Opera cit.*, II, p. 301.

(85) *Ibidem*, II, Dist. XII, Art. I, Quaest. III, Concl., 6, in *Opera cit.*, II, p. 301.