

# La corrispondenza tra le parti del vestigio della Trinità e la terna di Sap 11:21 nell'opera di Giovanni Duns Scoto



Jacopo Francesco Falà

Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Portugal  
ORCID: 0000-0003-2374-4793

*Recibido el 14 de febrero de 2019. Aceptado el 2 abril de 2019.*

## Abstract

Il testo biblico di Sap 11:21 ha avuto una notevole influenza sulla storia della filosofia medievale. Un interessante esempio della sua importanza per la speculazione teologica dell'epoca è rintracciabile nella dottrina del vestigio della Trinità, che Agostino elabora e configura nel senso di una triplice corrispondenza tra Dio e creatura. Questa dottrina giungerà fino ai secoli XIII e XIV, dove risulterà centrale nel contesto del dibattito sullo statuto delle essenze creaturali, nonché sul tema della relazione tra Dio e creature. La teoria di Giovanni Duns Scoto è approfondita in modo particolare per l'originalità rispetto alla tradizione agostiniana e alle dottrine dei suoi contemporanei.

**PAROLE CHIAVE:** ESSENZA, RELAZIONE, TRINITÀ, VESTIGIO.

## The Correspondence between the Parts of the Vestige of the Holy Trinity and the Sap 11:21 Triad in John Duns Scotus's Work

### Abstract

The biblical text of Sap 11:21 has had a notable influence on the history of Medieval Philosophy. An interesting example of its importance for the theological speculation of that time can be found in the doctrine of the vestige of the Holy Trinity, which Augustine conceive as a triple correspondence between God and creature. During the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, this doctrine will become crucial in the context of the debate on the status of creatural essences, as well as on the issue of the relation between God and creature. The theory of John Duns Scotus will be examined in depth because of its originality in relation to the Augustinian tradition and the doctrines of Scotus' contemporaries.

**KEYWORDS:** ESSENCE, RELATION, HOLY TRINITY, VESTIGE.

La celebre sentenza biblica secondo la quale Dio ha “disposto ogni cosa secondo misura, numero e peso” (Sap 11:21) è stata fatta oggetto di molteplici interpretazioni, così come è stata utilizzata in vari contesti filosofico-teologici. Il presente studio tenterà di indagare una delle numerose applicazioni della terna biblica, ovvero quella che la connette con le parti del vestigio della Trinità (*vestigium Trinitatis*), ponendo particolare attenzione alla dottrina sul tema di Giovanni Duns Scoto.

Per fare ciò, sarà anzitutto necessario prendere in considerazione il concetto di vestigio della Trinità, mostrando poi in che modo esso viene messo in relazione con i tre elementi costitutivi dell'ordine metafisico che Dio ha impresso nella creatura, ovvero misura (*mensura*), numero (*numerus*) e peso (*pondus*).

## 1. Origine del concetto di vestigio della Trinità e corrispondenza con la terna di Sap 11:21

Il tema del vestigio viene introdotto nella riflessione teologica e filosofica da Agostino. Nel *De Trinitate* egli stabilisce una differenza tra ciò che possiamo conoscere della Trinità tramite la creatura in quanto similitudine imperfetta, ovvero in quanto “traccia”, “vestigio”, “orma” (*vestigium*) della Trinità stessa e ciò che possiamo conoscere tramite la creatura in quanto similitudine più prossima rispetto a Dio, ovvero in quanto “immagine” (*imago*). È immagine della Trinità solo ed esclusivamente ciò che nel creato è immortale, capace di serbare in eterno questa similitudine, ovvero la mente umana e le creature angeliche;<sup>1</sup> vengono invece considerate come vestigio della Trinità tutte le creature indistintamente. Le creature che non possiedono anima razionale –sia che si tratti di creature inanimate come le sostanze inorganiche, sia che si tratti di creature animate come gli animali– esprimono la Trinità solo in quanto similitudini imperfette; al contrario, le creature che possiedono anima razionale esprimono la Trinità anche come immagine. Il tema della mente umana come immagine della Trinità è molto noto nell'ambito della psicologia agostiniana e viene espresso nella celebre dottrina secondo cui la mente è formata da tre facoltà: memoria, intelletto e volontà, che rispecchiano, secondo la similitudine propria dell'immagine, le tre Persone divine. In questo senso, la memoria corrisponderà alla Persona trinitaria del Padre, l'intelletto al Figlio e la volontà allo Spirito Santo.<sup>2</sup> Le creature che non possiedono anima razionale, invece, esprimono la Trinità solo attraverso l'unità (*unitas*), la forma (*species*) e l'ordine (*ordo*) loro proprie:

Haec igitur omnia quae arte diuina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est et unum aliquid est sicut sunt naturae corporum ingeniaque animarum, et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae uel qualitates corporum ac doctrinae uel artes animarum, et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera uel conlocationes corporum atque amores aut delectationes animarum. Oportet

1 Agostino, *De Trinitate* XIV.4.6 (CCSL 50A: 247-248): “Nec illa igitur trinitas quae nunc non est, imago Dei erit; nec ista imago Dei est, quae tunc non erit: sed ea est inuenienda in anima hominis, id est rationali, siue intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita. Nam sicut ipsa immortalitas animae secundum quendam modum dicitur; habet quippe et anima mortem suam, cum uita beata caret, quae uera animae uita dicenda est; sed immortalis ideo nuncupatur, quoniam qualicumque uita, etiam cum miserima est, numquam desinit uiuere: ita quamuis ratio uel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc paruus, nunc magnus appareat, numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, siue ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, siue obscura atque deformis, siue clara et pulchra sit, semper est”.

2 Agostino, *Epistulae* CLXIX.2.5-6 (PL 33: 744-745): “Proinde in unum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum firma pietate credamus; ita ut nec Filius credatur esse qui Pater est, nec Pater qui Filius est, nec Pater nec Filius qui utriusque Spiritus est. Nihil putetur in hac Trinitate temporibus locis distare; sed haec tria aequalia esse et coaeterna, et omnino esse una natura: non a Patre aliam, et a Filio aliam, et a Spiritu Sancto aliam conditam esse creaturam; sed omnia et singula quae creata sunt vel creantur, Trinitate creante subsistere [...]. Ad hoc utcumque intellegendum assumimus memoriam, intellegentiam, voluntatem. Quamvis enim haec suis separatisque temporibus singillatim singula enuntiemus, nihil tamen horum sine aliis duobus agimus aut dicimus”.

igitur ut Creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes Trinitatem intellegamus cuius in creatura quomodo dignum est apparet uestigium. In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio (Agostino, *De Trin.* VI.10.12: 242).

Dunque tutte queste opere dell'arte divina presentano in sé una certa unità, forma e ordine. Ognuna di esse costituisce qualcosa di uno, come le nature dei corpi e i caratteri delle anime; è prodotta secondo una certa forma, come le figure e le qualità dei corpi, le teorie e le tecniche delle anime; persegue o ha un determinato ordine, come i pesi e le posizioni dei corpi, gli amori e i piaceri delle anime. È dunque necessario che, conoscendo il creatore *per mezzo delle sue opere*, ci eleviamo alla Trinità, di cui la creazione, in una certa e giusta proporzione, porta la traccia. È nella Trinità infatti che si trova la suprema origine di tutte le cose, la bellezza perfetta, il gaudio completo delectatio (Agostino, *De Trin.* VI.10.12).

Per Agostino, dunque, sono questi i tre elementi ontologicamente costitutivi di ogni creatura che rappresentano secondo una similitudine imperfetta le tre Persone divine: *unitas*, senza la quale nessuna creatura potrebbe essere qualcosa di individuale, è un vestigio della Persona del Padre, in quanto origine (*origo*) da cui tutte le creature derivano; la *species*, senza la quale nessuna creatura potrebbe avere una forma definita, è un vestigio della Persona del Figlio, in quanto bellezza (*pulchritudo*), ovvero in quanto modello esemplare di cui le creature sono copie imperfette; *ordo*, senza il quale le creature non avrebbero un fine verso cui tendere, è un vestigio della Persona dello Spirito Santo, in quanto gioia (*delectatio*), ovvero in quanto fine ultimo.

Questa dottrina agostiniana giunge all'attenzione dei pensatori della Scolastica specialmente tramite la mediazione del *Liber Sententiarum*. Nell'opera lombardiana, d'altronde nella sua interezza profondamente influenzata dall'insegnamento agostiniano,<sup>3</sup> la dottrina del *vestigium* viene ripresa fedelmente, con una leggera rielaborazione che determinerà lo schema classico di corrispondenza con cui tutti i pensatori medievali si confronteranno: lasciando immutate le coppie *unitas/origo* e *species/pulchritudo*, all'*ordo* viene fatta corrispondere direttamente la caratteristica della bontà (*bonitas*), propria dello Spirito Santo.<sup>4</sup>

A questo modello del *De Trinitate*, ripreso da Pietro Lombardo, se ne affiancano altri che interpretano con calibrature lievemente differenti gli elementi ontologicamente costitutivi della creatura in rapporto alla Trinità. Uno di questi è proprio quello rintracciabile nel celebre passo di Sap 11:21 oggetto di questo contributo, peraltro accuratamente commentato dallo stesso Agostino (cf. Beierwaltes, 1969: 51-61). La terna biblica "misura, numero e peso" è facilmente accostabile a quella del *De Trinitate* "unità, forma e ordine", della quale è con tutta evidenza l'ispiratrice prossima: all'unità (*unitas*) corrisponderà la misura (*mensura*), alla forma (*species*) il numero (*numerus*) e all'ordine (*ordo*) il peso (*pondus*).<sup>5</sup>

3 Sulle fonti del *Liber Sententiarum* e in particolare sull'influenza agostiniana, cf. Rosemann 2007: 137-183.

4 Pietro Lombardo, *Sententiae* I, d. 3, c. 1: 70-71: "Nunc restat ostendere utrum per ea quae facta sunt aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi poterit. De hoc Augustinus in libro sexto *De Trinitate* ait: [...]. Summa autem origo, ut Augustinus ostendit in libro *De Vera Religione*, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus Sanctus. Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris nulla ex parte ei dissimilis, quam cum ipso et in ipso et in ipso Patre veneramus; quae forma est omnium quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur. Quae tamen omnia nec fierent a Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summe bonus esset, qui et nulli naturae quae ab illo bona esset invidit, et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset, dedit. Quae bonitas intelligitur Spiritus Sanctus, qui est donum Patris et Filii".

5 In altri testi, Agostino sostituisce il termine "*mensura*" con "*modus*", concetti in definitiva del tutto equivalenti. Si veda Agostino, *De natura boni* 3 (CSEL 252: 857): "Nos enim catholici Christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus, seu parvus; a quo omnis species, seu magna, seu parva; a quo omnis ordo, seu magnus, seu parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore".

## 2. La definizione di vestigio e la relazione vestigiale tra Dio e la creatura negli autori della Scolastica del secolo XIII

I pensatori della Scolastica del secolo XIII approfondiranno e problematizzeranno questa dottrina agostiniana. Innanzitutto, tematizzando più largamente la definizione di vestigio e la sua distinzione rispetto a quella di immagine. Sembrerebbe infatti difficile discernere tra questi due differenti modi in cui la Trinità può essere rappresentata: in particolare, ci si potrebbe chiedere a proposito di quelle cose che sono immagini della Trinità, come gli angeli, se siano anche vestigi, visto che vestigio e immagine sembrano essere caratterizzati da opposte *rationes repraesentandi*, e dunque non sembrerebbero apparentemente compatibili all'interno di un unico soggetto.

A questo proposito, la strategia definitoria più comunemente frequentata è quella che, a partire da Tommaso, inizia con il prendere in considerazione l'accezione comune di *vestigium*, ovvero il significato generalmente accettato e applicabile alle sostanze corporee, per poi predicarla secondo una certa similitudine al *vestigium* come modo in cui la Trinità può essere conosciuta attraverso le creature.

Nel latino medievale, il termine "*vestigium*" indica anzitutto una "traccia", nel senso, per esempio, dell'orma lasciata dal passaggio di un piede o di una zampa. Così come a partire da un'impronta è possibile risalire nell'indagine all'individuazione dell'animale transitato, allo stesso modo è possibile risalire alla Trinità attraverso l'impronta, in senso metaforico, che Dio ha lasciato nella creatura creandola. Va tuttavia notato come risulti assai difficoltosa un'indagine che voglia risalire non solo alla specie cui appartiene l'animale transitato, ma anche all'animale nella sua individualità determinata, a partire da una semplice impronta lasciata sul terreno. L'impronta, infatti, non rappresenta il singolo animale nella sua totalità, ma è esclusivamente il calco della pianta della sua zampa: com'è possibile, a partire da un indizio così parziale, giungere ad una conoscenza capace addirittura di mostrare la differenza tra quel particolare animale e gli altri della stessa specie?

*vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum (Tommaso, Super Sent. I, d. 3, q. 2, a. 1: 100).*

il vestigio, nel modo in cui è qui considerato, è preso in senso metaforico, secondo una somiglianza rispetto al vestigio propriamente detto, che è una certa impronta che conduce in modo confuso alla conoscenza di qualcosa, non rappresentandola se non secondo una parte, ovvero il piede, e solamente attraverso la superficie inferiore (Tommaso, *Super Sent. I, d. 3, q. 2, a. 1*).

A qualcuno che volesse individuare l'animale che ha lasciato l'impronta, per poter capire grosso modo di quale tipo di animale si tratti sarà forse sufficiente già l'impronta (*vestigium*), ma nel caso in cui si chiedesse con più precisione di quale specifico individuo di quella determinata specie si tratti, sarà necessaria anche una fotografia, ovvero, fuor di metafora, un'immagine (*imago*), la quale, nel nostro caso, è espressa solo ed esclusivamente attraverso alcune creature particolari come gli angeli e le anime razionali.

Un autore influenzato dal tomismo come Egidio Romano giustificherà la possibilità di questa traslazione di significato dal vestigio nel senso di impronta al vestigio nel senso di vestigio della Trinità espresso dalle creature attraverso l'autorità di Aristotele, il quale afferma nei *Topica* che chi si esprime metaforicamente opera una trasposizione secondo una certa similitudine (cf. IV.2.140a 10-11). Precisando il modo in cui è

possibile risalire alla conoscenza di ciò che è ricercato per mezzo del vestigio, Egidio fissa anche la formula della “convenienza secondo la specie”: l’oggetto è rappresentato tramite il vestigio secondo la specie cui appartiene. Per esempio, l’orma di un cervo lasciata sulla polvere rappresenterà quel cervo né meramente secondo il fatto di essere un animale qualsiasi (rappresentazione secondo il genere), né secondo il fatto di essere quel determinato cervo distinto nella sua individualità da tutti gli altri (rappresentazione secondo l’individuo); piuttosto, quell’orma, in quanto vestigio, rappresenterà il cervo dal punto di vista del suo essere un qualsiasi cervo (rappresentazione secondo la specie).

ut scribitur VI *Topicorum*: “omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferant”; cum igitur vestigium Dei in creatura dicatur translative, non oportet secundum omnem modum habere rationem vestigii. Propter quod advertendum quod vestigium proprie est pedis, ad cuius similitudinem triplici via sumitur creatura respectu Dei, ut vestigium respectu animalis. Prima via sumitur ex representatione: nam vestigium repraesentat personam hominis, vel alterius animalis, cuius existit medio modo inter distinctum et confusum. Nam respectu individui quaedam sunt omnino confusa, ut quae conveniunt ei ratione generis, utputa quae conveniunt Petro ratione animalis. Quaedam sunt omnino distincta, ut quae conveniunt ei ratione suae personae. Quaedam sunt medio modo, ut quae conveniunt ei ratione hominis, sive speciei. Vestigium non ducit in cognitionem omnino distinctam, quia vestigium Sortis non ducit in cognitionem Sortis, nec in cognitionem omnino confusam, sed in cognitionem medio modo, ut in cognitionem quia homo (Egidio Romano, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2, a. 1: 74b-75a).

come si afferma in *Topici* VI: “tutti coloro che si esprimono metaforicamente, lo fanno attraverso una certa similitudine”. Dicendosi perciò il vestigio di Dio nella creatura in senso metaforico, non occorre che abbia la ragione del vestigio secondo ogni modo. Per questo, bisogna notare che il vestigio in senso proprio è del piede, nei confronti della cui similitudine è assunta in tre modi la creatura rispetto a Dio, come il vestigio rispetto all’animale. Nel primo modo, è assunto a partire dalla rappresentazione: infatti, il vestigio rappresenta la persona dell’uomo o di un altro animale, di cui esiste in modo intermedio tra distinto e confuso. Infatti, in rapporto all’individuo alcune rappresentazioni sono del tutto confuse, come quelle che gli convengono secondo la ragione del genere, come quelle che convengono a Pietro in ragione dell’essere animale. Altre sono completamente distinte, come quelle che gli convengono in ragione della sua persona. Altre sono in modo intermedio, come quelle che gli convengono secondo la ragione di uomo, ovvero secondo la ragione di specie. Il vestigio non conduce ad una conoscenza completamente distinta, poiché il vestigio di Socrate non conduce alla conoscenza di Socrate, né ad una conoscenza del tutto confusa, ma ad una conoscenza intermedia, ovvero alla conoscenza in quanto appartenente alla specie umana (Egidio Romano, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2, a. 1).

Pur non essendo possibile attraverso il vestigio risalire all’individuo determinato, ovvero sapere di quale singolo cervo si tratti in rapporto agli altri rappresentanti della stessa specie, è tuttavia raggiungibile una “conoscenza intermedia”, consistente nell’individuazione della specie cui l’animale che ha lasciato l’impronta appartiene.<sup>6</sup>

Accertato e definito l’ambito di applicazione e il modo della rappresentazione del vestigio rispetto all’immagine, segue solitamente nelle esposizioni dei commenti alle

<sup>6</sup> Questa dottrina è rintracciabile a grandi linee anche nella tradizione di pensiero francescana, anche se alcuni autori, come Riccardo di Mediavilla, assimilano la rappresentazione vestigiale secondo la specie a quella secondo il genere. Riccardo di Mediavilla, *Super Sent.* I, d. 3, p. 1, a. 3, q. 1: 45b: “Quantum ad primum, sciendum quod vestigium est impressio facta aliqua parte, et maxime pedibus animalis transeuntis per quam investigatur via inaccessus eius, non individuum animalis, sed genus vel speciem debiliter repraesentans, et quia repraesentatio non secundum individuum, sed secundum genus vel speciem est confusa, ideo tractum est nomen vestigium ad significandum similitudinem cuiuscumque rei ipsam confuse et debiliter repraesentantem”.

*Sentenze* la trattazione concernente la relazione vestigiale tra Dio e la creatura, nel solco della già citata corrispondenza tracciata da Agostino tra le parti del vestigio e le Persone trinitarie.

Il modulo della similitudine che giustifica la traslazione di significato da vestigio come orma a vestigio nella sua gravidanza teologica è utilizzato dagli autori della Scolastica anche per dar conto della relazione tra la creatura in quanto vestigio e Dio. Negli autori del secolo XIII a questa correlazione di carattere teologico si affianca una considerazione di tipo più marcatamente filosofico connessa ai tipi di relazione e ai tipi di causa implicati in questo rapporto. Inoltre, anche qui come a proposito della definizione di vestigio, si cerca di precisare più dettagliatamente l'ambito della relazione vestigiale rispetto a quella dell'immagine tra Dio e la creatura.

Già con Bonaventura da Bagnoregio assistiamo a un notevole ampliamento della trattazione a questo proposito. Egli, infatti, affianca innanzitutto alla terna delle parti costitutive del vestigio (unità, forma e ordine) sia tre trascendentali –uno, vero e bene–, sia tre generi di causa –efficiente, formale e finale. Alla Persona trinitaria del Padre corrisponderà il trascendentale “uno” e la causalità efficiente; alla Persona trinitaria del Figlio il trascendentale “vero” e la causalità formale; alla Persona trinitaria dello Spirito Santo il trascendentale “bene” e la causalità finale.<sup>7</sup>

Il Dottor Serafico distingue inoltre con esattezza vestigio e immagine in base al tipo di conoscenza circa Dio cui permettono di risalire tramite la creatura: il vestigio può condurre alla conoscenza delle cose appropriate, ovvero alla nozione di Dio in quanto causa efficiente, formale e finale; l'immagine può invece condurre più precisamente alla conoscenza delle cose proprie in quanto proprie.<sup>8</sup>

La determinazione del modo di rappresentazione del vestigio come capace di condurre alle cose appropriate rispetto delle Persone trinitarie, così come il riferimento ai tre generi di causa, le ritroveremo come costanti della riflessione sul vestigio negli autori del secolo XIII, mentre sono rintracciabili variazioni e differenti calibrature a proposito dei costituenti del vestigio, essendo generalmente abbandonata la simmetria bonaventuriana con i trascendentali.

Egidio Romano, per esempio, riprende precisandolo il tema della distinzione tra cose appropriate circa Dio cui è possibile pervenire tramite il vestigio della Trinità e cose proprie cui è possibile pervenire tramite l'immagine.<sup>9</sup> Il fatto che il vestigio rappresenti la Trinità in riferimento a ciò che è appropriato alle Persone trinitarie significa che di esse ne rappresenta gli attributi loro propri, ma non costitutivi. È una forma di rappresentazione da una parte più adeguata rispetto a quella meramente comune, che rappresenta in forma massimamente generale e vaga; dall'altra più accidentale rispetto a quella in senso pieno propria, che al contrario indica la caratteristica essenziale di ogni Persona, come la Paternità per il Padre e la Filiazione per il Figlio. Cose appropriate (*appropriata*) alle Persone sono invece considerate Potenza per il Padre, Sapienza per il Figlio e Bontà per lo Spirito Santo.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Bonaventura, *Comm. in I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2 (*Opera Omnia* 1: 73b): “Nam creaturae dicuntur [...] vestigium quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis, formalis et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum”.

<sup>8</sup> Ibid.: “Nam creatura ut umbra ducit ad cognitionem communium, ut communia; vestigium in cognitionem communia, ut appropriata; imago in cognitionem propriorum, ut propria”.

<sup>9</sup> In ciò seguendo peraltro l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, in Tommaso, *STh I*, q. 45, a. 7 (*Opera omnia* 4: 233b): “Ad primum ergo dicendum quod representatio vestigii attenditur secundum appropriata: per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum Personarum venire potest”.

<sup>10</sup> Egidio Romano, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2, a. 1: 75a: “Quia quaedam omnino sunt ibi communia, ut essentialia non appropriata, ut essentialia, Divinitas et huiusmodi; quaedam sunt omnino propria, ut constitutiva personarum, sicut Paternitas, Filiatio et huiusmodi; quaedam sunt medio modo, ut essentialia appropriata, sicut Potentia, Sapientia et huiusmodi”.

Altri autori, poi, riprendono e approfondiscono anche la dottrina della corrispondenza tra le parti del vestigio e i tre generi di causa, invece assente nelle trattazioni di Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano.<sup>11</sup> In particolare, Enrico di Gand, sullo sfondo di un'accettazione di fondo della considerazione della rappresentazione vestigiale come rappresentazione delle cose appropriate alle Persone trinitarie, fornisce un quadro completo di questa simmetria: alla misura in quanto rappresentante la Potenza, caratteristica appropriata del Padre, corrisponde la causalità efficiente; alla forma, in quanto rappresentante la Sapienza, caratteristica appropriata del Figlio, corrisponde la causalità formale; all'ordine, in quanto rappresentante la Bontà, caratteristica appropriata dello Spirito Santo, corrisponde la causalità finale.

Et primo modo sumitur una appropriatio secundum triplex genus causae quo Deus se habet ad creatura, scilicet, efficientem, formalem et finalem: et est coordinatio appropriatorum quarta, videlicet ex quo omnia patri, et hoc secundum genus causae efficienti, per quem omnia filio, secundum genus causae formalis, artis scilicet et potentiae operativae: sic enim arte et sapientia patris procedente ab ipso pater omnia operatur per filium, ex quo omnia spiritui sancto, secundum genus causae finalis. Et appropriatur ly ex ipso patri sicut potentia; per ipsum, filio sicut sapientia; in ipso, spiritui sancto sicut bonitas. [...] Secundum vero correspondentiam partium vestigii est coordinatio appropriatorum sexta, scilicet modi, speciei et ordinis, scilicet numeri, mensurae et ponderis, iuxta illud quod expositum est in praecedenti quaestione, ut modus et mensura approprientur patri, species et numerus filio, ordo et pondus spiritui sancto (di Gand, *Summa*, a. 72, q. 4).

Nel primo modo si considera un'unica appropriazione secondo il triplice genere di causa attraverso cui Dio si rapporta alle cose create, ovvero, efficiente, formale e finale. Ed è la quarta coordinazione delle cose appropriate, ovvero: tutte le cose derivano dal Padre, e ciò secondo il genere di causa efficiente; sono attraverso il Figlio, secondo il genere di causa formale, ovvero della tecnica e della potenza operativa: così infatti per l'arte e la Sapienza del Padre che procede dallo stesso, il Padre opera tutto attraverso il Figlio, da cui tutte le cose allo Spirito Santo, secondo il genere di causa finale. E sono appropriate allo stesso Padre secondo la Potenza; attraverso lo stesso Figlio come Sapienza; nello stesso Spirito Santo come Bontà. [...] Poi, secondo la corrispondenza delle parti del vestigio è la sesta coordinazione delle cose appropriate, ovvero del modo, della specie e dell'ordine, o anche del numero, della misura e del peso, come è già stato esposto nella questione precedente: il modo e la misura sono appropriati al Padre, la forma e il numero al Figlio, l'ordine e il peso allo Spirito Santo (di Gand, *Summa*, a. 72, q. 4).

Nel contesto della filosofia di Enrico, questa corrispondenza con i tre generi di causa sembrerebbe implicarne un'altra, ovvero quella con i tre tipi di relazione indicati da Aristotele in *Metafisica* V.15. In base alla dottrina aristotelica lì esposta le cose possono essere in rapporto tra loro o secondo il modo della proporzione, “come il doppio rispetto alla metà e il triplo rispetto alla terza parte”; o secondo il modo dell'agire e del patire, “come ciò che può riscaldare rispetto a ciò che può essere riscaldato e ciò che può tagliare rispetto a ciò che può essere tagliato e, in generale, ciò che è attivo rispetto a ciò che è passivo”; o, infine, “secondo il modo del misurabile rispetto alla misura, del conoscibile rispetto alla conoscenza e del sensibile rispetto alla sensazione” (cf. *Metafisica* V.15.1020b 26 - 1021b 11). Al primo modo, Enrico fa corrispondere il genere di causa formale, al secondo il genere di causa efficiente e al terzo il genere di causa finale (cf. di Gand, *Quodlibet* IX, q. 1).

<sup>11</sup> La corrispondenza tra parti del vestigio e tre generi di causa è sostenuta anche in ambiente francescano. In particolare, mi sembra di un certo interesse la posizione di Riccardo di Mediavilla, in *Super Sent.* I, d. 3, p. 1, a. 3, q. 1: 45b-46a. L'opinione di Riccardo sembra aver avuto una notevole influenza nell'ambiente francescano oxoniense dove Scoto si è formato, visto che è citata e ripresa quasi *verbatim* da Roberto di Cowton, confratello e collega di Scoto a Oxford. In particolare, appare evidente il prestito testuale per ciò che concerne l'esposizione dei tre articoli *de vestigio* (cf. Appendice). Ho cercato di mostrare l'identità di vedute tra Riccardo di Mediavilla e Roberto di Cowton sul vestigio della Trinità nella mia tesi di dottorato (cf. Falà, 2017: 34-35).

|   |                                  |                               |
|---|----------------------------------|-------------------------------|
| <b>Misura</b> ( <i>Mensura</i> )        | <b>Numero</b> ( <i>Numerus</i> ) | <b>Peso</b> ( <i>Pondus</i> ) |
| Unità ( <i>Unitas</i> )                 | Forma ( <i>Species</i> )         | Ordine ( <i>Ordo</i> )        |
| Modo ( <i>Modus</i> )                   |                                  |                               |
| Uno (trascendentale)                    | Vero                             | Bene                          |
| Causalità efficiente                    | Causalità formale o<br>esemplare | Causalità finale              |
| Potenza (caratteristica<br>appropriata) | Sapienza                         | Bontà                         |
| Origine ( <i>Origo</i> )                | Bellezza ( <i>Pulchritudo</i> )  | Gaudio ( <i>Delectatio</i> )  |
| Padre (Persona trinitaria)              | Figlio                           | Spirito Santo                 |

### 3. Giovanni Duns Scoto sul vestigio della Trinità e sulla corrispondenza tra le parti del vestigio e la terna di Sap 11:21

Giovanni Duns Scoto affronta la questione sul vestigio nel luogo consueto della distinzione terza del primo libro, in entrambi i commenti alle *Sentenze* che produsse nel corso della sua carriera accademica. I due testi sono simili nella struttura e nelle soluzioni; tuttavia, interessa maggiormente ai fini della nostra trattazione quello che troviamo nell'*Ordinatio*, nel quale, contrariamente a quanto avviene nella *Lectura*, il testo di Sap 11:21 viene esplicitamente citato e messo in relazione con le parti del vestigio. Citazione tanto più significativa in quanto risulta essere l'unica in tutta l'opera di Scoto. A essa si affianca solamente un altro riferimento al passaggio biblico, ma implicito, nel *Commento alla Metafisica*, peraltro in un contesto completamente differente come quello della discussione sull'intensità delle forme.<sup>12</sup>

A proposito della definizione di vestigio Scoto produce una dottrina originale e largamente innovativa che prende le mosse da una critica circostanziata dell'opinione comune generalmente accettata dai teologi del secolo XIII, in base alla quale il vestigio rappresenta in modo confuso secondo la specie, mentre l'immagine in modo determinato secondo l'individuo. Nella propria esposizione di questa opinione Scoto sembra avere in mente specialmente Egidio Romano. Infatti, sia Egidio che l'opinione riportata da Scoto sostengono che il vestigio in senso proprio concerne le sostanze corporee, ma il significato primario di "vestigio" può essere applicato alle cose divine, ovvero al modo di rappresentazione della Trinità attraverso la creatura, attraverso una certa similitudine. Da notare, in particolare, la presenza della citazione aristotelica, tratta dai *Topici*: "tutti coloro che si esprimono metaforicamente, lo fanno attraverso una certa similitudine", che abbiamo già incontrato in Egidio Romano,<sup>13</sup> e che mette in luce come la trasposizione di significato dal vestigio in senso comune al vestigio in senso tecnico sia considerata possibile proprio grazie al ricorso al modulo della similitudine (*ratio similitudinis*).<sup>14</sup>

12 Duns Scoto, *Quaest. Sup. lib. Met. Arist.* VIII, qq. 2-3, n. 195 (*Opera Philosophica* 4: 469): "De quinto: sicut creaturae procedunt a Deo ut numeri et ordinate, ita inaequaliter. Quia multae, 'numerus'; quia inaequales, 'mensura'; quia compositae, 'pondus'; id est, ad dissolutionem inclinatio. Igitur maior haec illa. Sed inter se comparatio propria: ad Deum comparatio excessiva".

13 Egidio Romano, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2, a. 1: 74b: "ut scribitur VI Topicorum: 'omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferantur'; cum igitur vestigium Dei in creatura dicatur translativè, non oportet secundum omnem modum habere rationem vestigii".

14 Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 3, p. 2, q. un., nn. 285-286 (*Opera Omnia* 3: 174-176): "In ista questione tria videnda sunt: primo –quia secundum Philosophum 'omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt'– videndum est de ratione vestigii in corporalibus, unde translatus est nomen eius ad propositum [...]. Quantum ad primum dicitur quod vestigium est impressio, derelicta ex transitu alicuius super vacuum vel plenum, ipsum imperfecte representans, –et ideo 'imperfecte', quia vestigium representat aliquid confuse et sub ratione speciei, imago perfecte, quia sub ratione individui: sicut per vestigium distinguitur equus a bove, vel quod transiens est equus, non bos, non autem distinguitur hic equus ab illo; sed imago distinguit, quia imago Iovis non representat Caesarem".



Scoto, rompendo in qualche modo la continuità della tradizione sul tema, contesta questa definizione, introducendo criteri diversi per spiegare la definizione di vestigio, anche in relazione alla distinzione rispetto alla definizione di immagine. Secondo il Dottor Sottile, infatti, il criterio per discernere vestigio e immagine non consiste nella distinzione tra rappresentazione confusa secondo la specie e rappresentazione determinata secondo l'individuo, ma nella distinzione tra rappresentazione secondo il tutto e rappresentazione secondo la parte: il vestigio è dal suo punto di vista una rappresentazione di una parte dell'oggetto, mentre l'immagine una rappresentazione dell'oggetto nella sua totalità. Così, per esempio, nel caso del cervo, l'impronta lasciata sul terreno sarà vestigio dell'intero animale poiché ne rappresenta solo una parte, mentre sarà immagine della pianta della zampa dell'animale in quanto la rappresenta nella sua totalità.

vestigium est similitudo partis animalis, a qua imprimitur in aliquid sibi cedens. Sed similitudo expressa partis non est similitudo expressa 'totius', quia neque secundum rationem 'totius' in se, neque etiam qua 'totum' immediate cognoscitur, sed tantum arguitive, et ex hoc quia cognoscitur illud repraesentatum esse aliquid istius (Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 3, p. 2, q. un: 178-179).

il vestigio è la similitudine della parte dell'animale dalla quale è impresso in qualcosa che si lascia incidere. Ma la similitudine espressiva della parte non è la similitudine espressiva 'del tutto', poiché né secondo la ragione 'del tutto' in sé, né attraverso 'il tutto' è conosciuto in modo immediato, ma soltanto in modo derivato, e dal fatto che quella cosa rappresentata è un qualcosa di questa (Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 3, p. 2, q. un).

Una tesi che appare del tutto simile a quella già presente molti decenni prima a Bonaventura, che la espone in un'obiezione alla propria opinione nel *Commento alle Sentenze*, confutandola di seguito in base alla considerazione secondo cui Dio, in quanto assolutamente semplice, non può essere rappresentato secondo la parte:

Alii dicunt quod vestigium dicitur quia repraesentat secundum partem, sed imago secundum totum. Sed haec iterum differentia non valet, quia, cum Deus sit simplex, non habet repraesentans secundum partem; cum iterum sit infinitus, a nulla omnino creatura, etiam a toto mundo non potest repraesentari secundum totum (Bonaventura, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2: 73a-73b).

Altri affermano che il vestigio viene definito in quanto rappresenta secondo la parte, mentre l'immagine secondo il tutto. Anche qui, però, la differenza non ha valore, poiché, essendo Dio semplice, non può essere rappresentato secondo la parte; essendo, poi, infinito, da nessuna creatura, neppure dall'universo intero, può essere rappresentato secondo il tutto (Bonaventura, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2).

Da qui si potrebbe ipotizzare che Scoto faccia riferimento per la propria elaborazione dottrinale a una tradizione alternativa rispetto a quella frequentata dagli autori che abbiamo precedentemente considerato, che non siamo tuttavia stati in grado di individuare, allo stesso modo in cui non è stato possibile per i Frati Quaracchi, editori del *Commento* bonaventuriano, riferire le fonti dell'opinione riportata. Va comunque sottolineato come Scoto non presenti mai questa posizione come derivata da altri Maestri, *antiqui o moderni*: rimane dunque aperta anche l'ipotesi di una coincidenza puramente casuale tra l'opinione del Dottor Sottile e quella degli *alii* bonaventuriani.

Resta ora da considerare la seconda parte dell'esposizione scotiana, dedicata al tema della relazione vestigiale tra Dio e la creatura. Anche qui, come a proposito della definizione di vestigio, è innanzitutto riportata un'opinione che verrà in seguito criticata. In questo caso, Scoto sembrerebbe avere in mente in particolare Enrico di Gand: alle

dottrine in qualche modo tradizionali della rappresentazione vestigiale come rappresentazione delle cose appropriate rispetto alle Persone trinitarie e della corrispondenza tra le tre parti del vestigio e tre generi di causa –già Bonaventura, come visto, aveva difeso queste posizioni–, si affianca infatti nell'opinione la corrispondenza tra le tre parti del vestigio e i tre generi di relazione indicati da Aristotele che descrivono ogni tipo di rapporto a Dio della creatura. Così, al primo modo di relazione, secondo la somiglianza, corrisponderebbe *ex parte Dei* l'attributo appropriato al Figlio, quello della Sapienza, connesso alla causalità esemplare; al secondo modo, secondo l'agire e il patire (che Scoto chiama anche secondo il prodotto e il produttore), corrisponderebbe l'attributo appropriato al Padre, quello della Potenza, connesso alla causalità efficiente; al terzo modo, secondo la misura, corrisponderebbe l'attributo appropriato allo Spirito Santo, quello della Bontà, connesso alla causalità finale.<sup>15</sup>

Da ciò deriva una dottrina non esplicitamente difesa da Enrico di Gand, ma presente in autori da lui influenzati come Riccardo di Mediavilla<sup>16</sup> e Roberto di Cowton,<sup>17</sup> secondo la quale il vestigio consiste in nient'altro che queste tre relazioni, le quali non aggiungono nulla di reale all'essenza creaturale. Si tratta del vero nucleo dell'opinione esposta, principale obiettivo polemico di Scoto nella questione.

Secondo il Dottor Sottile, infatti, è innanzitutto falsa l'idea secondo cui le creature hanno una triplice relazione della creatura nei confronti di Dio. Tra la creatura e Dio è instaurata solo una relazione secondo la misura e il misurato, ovvero secondo quello che è indicato da Aristotele come “terzo modo della relazione”, poiché tra Dio e la creatura può sussistere solo una relazione non mutua, com'è appunto la relazione del terzo tipo, che va dalla creatura a Dio; mai una relazione mutua –sono relazioni di questo tipo le prime due esposte da Aristotele– che preveda dunque anche una direzionalità da Dio verso la creatura. Se vi fossero relazioni mutue tra Dio e la creatura risulterebbe inficiata l'autosufficienza divina: Dio nella sua trascendenza non ha bisogno di relazionarsi con alcunché, è solo ed esclusivamente il termine della relazione che parte dalla creatura senza possibile reciprocità.<sup>18</sup>

Inoltre e soprattutto non è vero che il vestigio consista in mere relazioni. Al contrario, Scoto difende una concezione delle parti del vestigio (unità, forma e ordine) come “cose assolute” che fungono da fondamento della relazione non mutua, istituita in un momento metafisico successivo, che connette la creatura a Dio.<sup>19</sup> Se, infatti, il vestigio fosse una pura relazione, allora non sarebbe possibile conoscerlo prima di aver conosciuto tutti i termini che mette in rapporto, poiché è nella natura della relazione l'essere posteriore nella

15 Duns Scoto, *Ord.* I, d. 3, p. 2, q. un., n. 287: 176: “Quantum ad secundum dicitur quod creatura habet ad Deum triplicem relationem, sicut ad triplicem causam, - et hoc secundum tres modos relativorum, quos ponit Philosophus V *Metaphysicæ*. Quantum ad primum modum, creatura refertur ad Deum relatione fundata super ‘unum’, relatione scilicet ‘similis’, et hoc in quantum creatura est exemplata et refertur ad Deum in quantum est causa exemplaris. Quantum ad secundum modum, scilicet potentiae, refertur creatura ad Deum ut productum ad producentem. Quantum ad tertium modum, scilicet modo mensurae, refertur creatura ad Deum ut ordinata ad ipsum sicut ad causam finalem”.

16 Riccardo di Mediavilla, *Super Sent.* I, d. 3, p. 1, a. 3, q. 1: 46a: “Quantum ad tertium, sciendum est quod ista tria, in quantum sunt partes vestigii, super creaturam, in qua non sunt, non addunt rem aliquam absolutam: ipsa enim essentia creata seipsa limitata est, ita quod ille ablativus non importat habitudinem causae efficientis, sed habitudinem per modum causae formalis, ita quod limitatio creatae essentiae super ipsam creatam essentiam non addit nisi relationem ad causam efficientem, et sua pulchritudo relationem ad causam exemplarem, et eius ordo relationem ad causam finalem, aliter enim esset modus modi, pulchritudo pulchritudinis, ordo ordinis in infinitum, aut non reperiretur in qualibet creatura vestigium Dei”.

17 Robertus di Cowton, *In Sent.* I, d. 3, q. 2 (f. 34vb): “De tertio articulo sciendum quod hec tria (modus, species et ordo) non addunt super rem que est vestigium rem aliquam absolutam”.

18 Duns Scoto, *Ord.* I, d. 3, p. 2, q. un., n. 296: 180: “Item, quod dicitur quod illi tres respectus pertinent ad tres modos relativorum, hoc videtur falsum, quia Philosophus V *Metaphysicæ*, ponens differentiam duorum modorum ad tertium, vult quod in duobus primis modis sit mutua relatio, in tertio non, sed tantum unum dicitur ad aliud quia aliud est eius; omnis autem relatio creaturae ad Deum est non-mutua, sed tantum dicitur Deus ad creaturam quia creatura ad ipsum; ergo omnis respectus creaturae ad Deum est secundum tertium modum”.

19 *Ibid.*, 181: “Quantum ergo ad secundum articulum concedo quod omnis respectus creaturae ad Deum pertinet ad illum tertium modum relativorum. Nec in solis respectibus consistit vestigium sed in aliquibus absolutis”.

conoscenza ai termini cui si riferisce. Per il filosofo scozzese, contrariamente a quanto sostenuto da Enrico di Gand, la relazione deve sempre presupporre i relati come cose sussistenti: essa può esistere solo ed esclusivamente a partire dai termini della relazione come elementi metafisicamente anteriori. Così come nell'essere, anche nella conoscenza: la relazione può essere conosciuta solo ed esclusivamente a partire dalla conoscenza dei termini della relazione come elementi epistemologicamente anteriori.<sup>20</sup>

Ora, il vestigio è invece una similitudine del vestigiato, ovvero di ciò che tramite il vestigio è rappresentato, attraverso la quale è possibile conoscere in una qualche maniera il vestigiato stesso, prima ancora che esso sia conosciuto direttamente. La conoscenza del vestigio è dunque precedente alla conoscenza del vestigiato. Il rapporto di anteriorità/posteriorità nella conoscenza risulta così ribaltato rispetto a ciò che accade nelle relazioni: mentre la conoscenza della relazione è sempre posteriore alla conoscenza dei termini, la conoscenza del vestigio è sempre anteriore alla conoscenza del vestigiato, termine della relazione di similitudine in cui il vestigio consiste.<sup>21</sup> In base a ciò Scoto può concludere che la ragione del vestigio non si esaurisce solo ed esclusivamente nel rapporto vestigiale, ma include anche il fondamento di questo rapporto, che è un qualcosa di assoluto, non riducibile a mera relazione.<sup>22</sup>

Tralasciando in questa sede l'approfondimento circa le complesse questioni metafisiche sulle quali si incentra il dissidio tra Scoto ed Enrico di Gand sul tema del rapporto tra relazione e fondamento,<sup>23</sup> giungiamo all'ultima precisazione di Scoto sulla relazione vestigiale, a proposito della quale entra in gioco il passo biblico di Sap 11:21. Abbiamo visto come si ritenga comunemente tra i teologi del secolo XIII che attraverso il vestigio creaturale sia possibile conoscere le cose appropriate alle Persone trinitarie, grazie al rapporto di somiglianza che sussiste tra la rappresentazione vestigiale e l'oggetto da essa rappresentato. Ora, Scoto non solo non critica questa dottrina, ma anzi la accetta e la fa propria,<sup>24</sup> riprendendo anche la corrispondenza già stabilita da Bonaventura tra parti del vestigio e i tre trascendentali: uno, vero e bene.<sup>25</sup> Tuttavia, egli mette in discussione il modo di rappresentazione del vestigio, che veniva generalmente considerato come coincidente *sic et simpliciter* con il modo della somiglianza, un modulo che peraltro era considerato presiedere anche alla trasposizione del significato di "vestigio" dal senso corporeo a quello metafisico-teologico,<sup>26</sup> così come, in base alla riflessione di Enrico di Gand, alla prima delle tre relazioni vestigiali, cui corrisponde il modo della causalità esemplare operata dalla Persona trinitaria del Figlio.<sup>27</sup>

20 Fedeli, 2014: 99: "Per Scoto la relazione non pone in essere qualcosa, ma collega sempre termini già esistenti". Sulla teoria della relazione di Giovanni Duns Scoto si veda Henninger, 1989: 68-97. Anche Henninger, 2013; e Beckmann, 1996.

21 Duns Scoto, *Ord.* I, d. 3, p. 2, q. un., n. 295: 180: "Et hoc probatur sic, quia vestigium est similitudo vestigiati, ex quo cognito cognoscitur illud, -ergo vestigium potest praecognosci naturaliter illo cuius est; sed relatio non potest praecognosci termino naturaliter; ergo etc."

22 Ibid., 179-180: "Quod etiam dicitur in secundo membro, quod vestigium consistit in illis tribus relationibus, non videtur verum, quia licet ratio vestigii dicat respectum, quemadmodum similitudo realiter est respectus, tamen sicut non dicitur similitudo esse in respectu praecise sed in aliquo absoluto, in quo fundetur ratio similitudinis, ita etiam videtur ratio vestigii non esse in respectu praecise, sed in aliquo in quo fundatur ille respectus".

23 Circa le critiche che Scoto muove alla concezione enriciana su relazione e fondamento; si veda in particolare Decorte, 1995: 407-429.

24 Duns Scot, *Ord.* I, d. 3, p. 2, q. un., n. 300: 183: "Et sic patet in quibus in creatura consistat vestigium, et respectu quorum in divinis -quia respectu appropriatorum personis divinis".

25 Ibid., 182: "Possunt et alia multa in creaturis assignari, quae velut similia repraesentant in divinis aliqua appropriata personis, puta unum, verum et bonum: unum in creatura repraesentat unitatem appropriatam Patri, verum veritatem appropriatam Filio, bonum bonitatem appropriatam Spiritui Sancto. Et istae perfectiones omnes se habent absolute, et repraesentant absolutas perfectiones Dei appropriatas personis".

26 Ibid., 174-175: "In ista questione tria videnda sunt: primo - quia secundum Philosophum "omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt" - videndum est de ratione vestigii in corporalibus, unde translatum est nomen eius ad propositum".

27 Ibid., 176: "Quantum ad secundum dicitur quod creatura habet ad Deum triplicem relationem, sicut ad triplicem causam, - et hoc secundum tres modos relativorum, quos ponit Philosophus V *Metaphysicae*. Quantum ad primum modum, creatura

In realtà –precisa Scoto– non tutte le relazioni vestigiali sono secondo la somiglianza, ovvero non tutte le parti del vestigio sono “simili” alle cose appropriate delle Persone trinitarie che rappresentano. In che cosa consistono infatti in definitiva il modo, la forma e l'ordine,<sup>28</sup> o, per usare la terna biblica, il numero, la misura e il peso che costituiscono il vestigio della Trinità? La forma o numero definisce la figura della cosa, le sue qualità, le sue caratteristiche; l'ordine o peso definisce la finalità della cosa, il suo essere orientata verso qualcosa; il modo o misura descrive infine la limitazione della cosa, la sua finitezza, ovvero il fatto che può essere misurata. Ora, Scoto fa notare come in Dio siano certamente presenti le ragioni dell'ordine e della forma delle cose, ma non la ragione della misura, ovvero la ragione della finitezza delle cose stesse. Mentre l'ordine e la forma nelle cose rappresentano secondo somiglianza l'ordine e la forma che proviene loro da Dio, la misura, ovvero la finitezza e la limitazione, rappresenta qualcosa di totalmente differente presente in Dio, ovvero l'infinità e l'illimitazione. La relazione vestigiale secondo la misura non sarà perciò una relazione di somiglianza (*per rationem similitudinis*), ma solo di proporzionalità (*per rationem proportionalis*). Affinché una relazione sia proporzionale è infatti sufficiente solo un rapporto che non implica la comunanza sotto uno stesso principio, invece condizione necessaria per definire una relazione di somiglianza. Esempi di relazione di proporzionalità sono, oltre a limitato/illimitato, anche possibile/necessario, dipendente/indipendente. Sono invece in relazione di somiglianza due o più beni, due o più verità, due o più unità.<sup>29</sup> La proporzionalità descrive in altre parole una corrispondenza tra cose disomogenee, mentre la somiglianza stabilisce un rapporto tra cose che condividono l'appartenenza a uno stesso insieme o famiglia.

Il vestigio può essere designato anche in molte altre maniere, sia in quelle cose che rappresentano attraverso la ragione della somiglianza alcune cose appropriate alle Persone, sia attraverso la ragione del proporzionale. Dico infatti “rappresentare in modo proporzionale” quando la ragione di quel rappresentante non è formalmente in Dio, ma è qualcosa di proporzionale a quella ragione, –come a proposito di quella designazione “modo, forma e ordine”, che sembra coincidere con quella designazione di Sap 11: “in numero, peso e misura”. Il modo è infatti inteso come limitazione, e per la stessa cosa è intesa la misura in quella designazione di Sap 11; il peso è invece considerato qui come ordine e il numero come forma. Il numero o forma, e il peso o ordine sono descritti come nella prima descrizione o designazione, ma la misura (che è qui lo stesso che il modo) non rappresenta qualcosa in ragione del simile, ma del proporzionale, poiché la limitazione del prodotto rappresenta l'illimitazione del produttore.

#### 4. Conclusioni

A proposito del vestigio Scoto non solo mette in discussione la teoria tradizionale sulla definizione dello stesso come rappresentazione secondo la specie, in opposizione alla definizione di immagine come rappresentazione secondo l'individuo; anche e soprattutto è proprio nel contesto della riflessione sul vestigio dove egli mette a punto la sua teoria della relazione non mutua diretta solo ed esclusivamente dalla creatura verso Dio, senza alcuna possibile reciprocità, al fine di preservare la trascendenza divina.

refertur ad Deum relatione fundata super 'unum, relatione scilicet 'similis, et hoc in quantum creatura est exemplata et refertur ad Deum in quantum est causa exemplaris”.

<sup>28</sup> Scoto, per descrivere le parti del vestigio, utilizza in questo passaggio la terna che incontriamo nel *De natura boni* di Agostino, *De natura boni* 3 (CSEL 252: 857).

<sup>29</sup> Duns Scoto, *Reportatio I-A*, d. 3, q. 3, n. 79: I. 206: “Secundo est videndum in quo consistit ratio vestigii et dico quod creatura non potest distincte repraesentare Trinitatem, sed quaecumque in creaturis per modum similitudinis et proportionis repraesentant appropriabilia tribus personis includunt rationem vestigii: per modum similitudinis, ut bonitas bonitatem, et veritas veritatem, et unitas unitatem; per modum proportionis, ut limitatum illimitatum, dependens independens, possibile necesse esse”.

In questa discussione si inserisce l'interpretazione del passo biblico di Sap 11:21, dove viene applicata la distinzione tra ragione della somiglianza e ragione della proporzionalità, utilizzata appunto per evitare una considerazione della creatura troppo prossima alla invece incomparabile alterità divina, dal punto di vista dell'infinita distanza tra limitazione e finitezza creaturale/illimitazione e infinità divina.

Secondo Scoto la misura (*mensura*) o modo (*modus*) è certamente una parte del vestigio, come già sostenuto da Agostino e da tutta una tradizione di pensiero. Tuttavia, la ragione di misura, in quanto ragione della limitazione creaturale, non può in alcun modo essere presente in Dio, che è illimitato e dunque non "simile" alla creatura. La sua illimitazione è piuttosto rappresentata nel vestigio creaturale come limitazione in base a un rapporto di proporzionalità, non di somiglianza, rapporto che non implica comunanza di caratteristiche. Il caso esaminato relativo alla dottrina scotiana circa il vestigio della Trinità rappresenta dunque un ulteriore e significativo tassello che consolida quell'interpretazione già ampiamente segnalata nella letteratura critica che vede in Scoto uno dei più rigorosi assertori della trascendenza divina, evidenziando questo come punto nodale di tutta la sua costruzione dottrinale. Anche qui, come altrove, Scoto è ben attento a non "contaminare" l'assolutezza divina con determinazioni finite e creaturali, con presunti rapporti di impossibile somiglianza tra l'ente infinito (Dio) e l'ente finito (la creatura). Anche qui, come altrove, il *proprium* del contributo speculativo scotiano è una rielaborazione teologica caratterizzata dall'esigenza dottrinale tipica del pensiero post-condanna del vescovo Tempier del 1277 di rendere ragione adeguatamente della radicale distinzione nella natura, nell'essenza e nell'azione tra questi due poli in alcun modo riducibili a caratteristiche comuni.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Come noto, il vescovo di Parigi Étienne Tempier proibì in data 7 Marzo 1277 l'insegnamento di 219 tesi di natura filosofica e teologica nella Facoltà delle Arti sotto la propria giurisdizione. Molte di queste tesi (*articuli*) condannate riguardano dottrine volte a limitare l'onnipotenza divina (cf. le tesi da 16 a 26) o a stabilire rapporti di affinità e somiglianza tra Dio e creature, come per esempio gli angeli (cf. le tesi da 34 a 61) o la totalità del mondo in quanto considerato come eterno (cf. le tesi da 80 a 89).

## APPENDICE

La questione che Roberto di Cowton dedica al vestigio nel luogo classico della distinzione terza del primo libro del suo *Commento alle Sentenze* mostra con chiarezza la forte influenza del pensiero del confratello francescano Riccardo di Mediavilla. Risulta evidente come i tre articoli in cui egli divide la questione – il primo, dedicato alla definizione di vestigio; il secondo, dedicato alla rappresentazione della Trinità tramite il modo dell'appropriatezza; il terzo, dedicato alla questione se le parti del vestigio siano propriamente delle *res* che si aggiungono alla *res* che è il vestigio o se invece siano delle semplici relazioni a Dio – siano copiati quasi *verbatim* dal testo parallelo del *Commento alle Sentenze* di Riccardo. Capisaldi dell'opinione sono: la definizione di vestigio come rappresentazione secondo il genere o la specie; la rappresentazione della Trinità tramite il vestigio secondo ciò che è appropriato alle Persone; la negazione dello statuto di *res* alle parti del vestigio, che non aggiungono dunque nulla di reale al loro fondamento, ma solo delle semplici relazioni a Dio.

Cowton dimostra di conoscere anche la dottrina di Scoto sul tema, citando in modo molto preciso le obiezioni che il Dottor Sottile poneva all'opinione sul vestigio sostenuta da Riccardo e da molti altri teologi del secolo XIII. In particolare, egli riporta la critica scotiana (di cui ha nozione molto probabilmente a partire dal testo della *Lectura*) secondo la quale è impossibile che il vestigio rappresenti secondo la specie e l'immagine secondo l'individuo, poiché, se esistesse un solo esemplare nella specie, allora la rappresentazione secondo il vestigio si sovrapporrebbe a quella secondo l'immagine.<sup>31</sup> Nel rispondere a questa e ad altre obiezioni scotiane Cowton amplia, precisa e aggiorna in base alle più recenti novità teologiche la dottrina di Riccardo, fornendo una certa originalità alla propria trattazione, che non può per questo motivo essere considerata come una mera pedissequa ripetizione del pensiero altrui.

\*

Riccardo di Mediavilla, *Super Sent.* I, d. 3, p. 1, a. 3, q. 1, 45b-46a: “Quantum ad primum, sciendum quod vestigium est impressio facta aliqua parte, et maxime pedibus animalis transeuntis per quam investigatur via ingressus eius, non individuum animalis, sed genus vel speciem debiliter repraesentans, et quia repraesentatio non secundum individuum, sed secundum genus vel speciem est confusa, ideo tractum est nomen vestigium ad significandum similitudinem cuiuscumque rei ipsam confuse et debiliter repraesentantem. Et quia omnis effectus gerit aliquo modo similitudinem suae causae et Deus est cuiuslibet creaturae causa; et ita quaelibet creatura aliquam similitudinem Dei gerit debiliter et confuse, maxime propter infinitam sublimitatem Dei super creaturam, ideo quaelibet creatura vestigium est creatoris per quod aliqua cognitio de creatore investigari potest secundum modum qui supra dictus est. Et haec de primo articulo. Quantum ad secundum sciendum quod modus uno modo idem est quod terminus et, quia terminatum, est limitatum et mensuratum. Ideo accipitur modus interdum pro rei limitatione vel mensura; species etiam interdum accipitur pro pulchritudine secundum quod dicitur: ‘iste est valde speciosus’, id est pulcher. Ex hoc autem quod Deus est causa creaturarum efficiens, exemplaris et finalis oportet in omni creatura esse limitationem eo ipso quod effecta est, et pulchritudinem eo ipso quod ad pulcherrimum exemplar facta est, et ordinem eo ipso quod finem habet: in re enim quae habet finem oportet esse ordinem ad finem. Quia ergo modus creaturae,

<sup>31</sup> Duns Scoto, *Lectura I*, d. 3, p. 2, q. un., n. 219, (*Opera Omnia* 16: 314): “Sed contra hoc quod distinguunt repraesentationem vestigii a repraesentatione imaginis, quia ‘vestigium repraesentat aliquid solum secundum speciem suam, et imago secundum propriam naturam singularem’; - contra: si esset unum animal tantum, et non posset esse aliud animal, adhuc impressio pedis in pulvere esset vestigium animalis et non imago; et tamen repraesentaret singulare et non aliquid secundum speciem, sicut patet ex hypothesi. Oportet igitur dare aliam differentiam inter vestigium et imaginem, sicut post dicitur”. Robert di Cowton, *In I Sent.*, d. 3, q. 2: “Contra. Si non esset nisi unum animal specie et numero, nec esse posset, adhuc impressio pedis repraesentaret animal secundum numerum, quia simili modo repraesentaret, tunc est unicum”.

hoc est eius limitatio vel mensura, Deum repraesentat sub ratione causae efficientis, et pulchritudo eius Deum repraesentat sub ratione causae exemplaris, et ordo ipsum repraesentat sub ratione causae finalis, quae est repraesentatio non distincta, quia non est quantum ad propria personarum, sed quantum ad appropriata, non tamen sub ratione qua appropriata sunt. Ideo in qualibet creatura dicitur consistere Dei vestigium quantum ad eius modum, id est limitationem vel mensuram, et eius speciem, id est pulchritudinem, et eius ordinem in ipsum finem. Et haec de secundo articulo. Quantum ad tertium, sciendum est quod ista tria, in quantum sunt partes vestigii, super creaturam, in qua non sunt, non addunt rem aliquam absolutam: ipsa enim essentia creata seipsa limitata est, ita quod ille ablativus non importat habitudinem causae efficientis, sed habitudinem per modum causae formalis, ita quod limitatio creatae essentiae super ipsam creatam essentiam non addit nisi relationem ad causam efficientem, et sua pulchritudo relationem ad causam exemplarem, et eius ordo relationem ad causam finalem, aliter enim esset modus modi, pulchritudo pulchritudinis, ordo ordinis in infinitum, aut non reperiretur in qualibet creatura vestigium Dei. Et sic patet solutio ad quaestionem tertiam\*.

\*

Roberto di Cowton, *In Sent.* I, d. 3, q. 2, (f. 34vb): “De primo, sciendum quod vestigium est impressio facta a pede animalis transeuntis per quam impressionem investigatur via incessus eius non secundum individuum determinatum hoc vel illud, sed secundum genus vel speciem, eo quod non representat hoc animal distincte secundum totum eius, quia non imprimebatur a toto secundum totum eius, sed secundum partem eius. Et quia representatio animalis non secundum determinatam rationem huius individui determinati, sed secundum speciem vel genus est representatio confusa, ideo tractum est nomen illius vestigii ad [fud] similitudinem cuiuslibet rei ipsum confuse et debiliter representantem, quia ergo omnis creatura gerit aliquo modo sue cause similitudinem; et Deus est cuiuslibet creature causa; et ita quelibet creatura gerit debili et confuse aliqua<m> similitudinem Dei, maxime propter infinitam sublimitatem Dei super creaturam. Ideo quelibet creatura vestigium creatoris portat per quod aliqua cognitio terminorum [de] investigari potest quantum ad essentialia appropriata tribus personis ut patebit statim. Quantum ad secundum articulum dico quod modus uno modo idem est quod terminus et, quia terminatus est limitatum, est et mensuratum. Et ideo accipitur modus interdum pro rei similitudine vel mensura; species autem interdum accipitur pro pulchritudine secundum quod dicitur: ‘ille est valde speciosus’, id est pulcher. Ex hoc autem quod Deus est causa effectiva creaturarum, exemplaris et finalis oportet in omni creatura esse limitationem eo ipso quod creata est; et pulchritudinem autem eo ipso quod ad pulchrum exemplar formata est a perfectissimo artifice; et ordinem eo ipso quod ad finem <est>: in re omni enim que habet finem oportet ordinem esse ad finem. Quia ergo modus creature, hoc est eius limitatio et mensura, Deum representat sub ratione cause efficientis, pulchritudo vel species sub ratione cause exemplaris, et ordo sub ratione cause finalis, que est representatio indistincta, quia non est quantum ad propria personarum, sed quantum ad appropriata, scilicet sapientiam, et potentiam, et bonitatem; ideo in omni creatura dicitur consistere Dei vestigium quantum ad eius modum, scilicet limitationem vel mensuram, et eius species, id est pulchritudinem, et eius ordinem in ipsum finem, ad hec tria reducuntur omnia alia in quibus ab aliis signatur vestigium. De tertio articulo sciendum quod hec tria (modus, species et ordo) non addunt super rem que est vestigium rem aliquam absolutam: ipsa enim creatura in seipsa est limitata secundum quod proprius principius terminatur et addit unum respectum ad Deum sub ratione cause efficientis; et sua pulchritudo respectum ad causam exemplarem, et eius ordo respectum <ad causam finalem> in infinitum vel non reperietur in qualibet creatura vestigium Dei, cuius oppositum dicit Augustinus, libro I”.

## Fonti

---

### Manoscritti

- » Robertus de Cowton. *In Sententiarum*. Oxford, Merton College Library Ms. 117, ff. 1-268.

### Edizioni

- » Aegidius Aegidius (1699). *In primum librum Magistri Sententiarum*. Ed. de Aguilar, A. Cordova.
- » Augustinus Hipponensis (1841). *Epistulae*. Ed. Migne, J.-P. Parigi. (PL 33).
- » Augustinus Hipponensis (1892). *De natura boni*. Ed. Zycha, J. Vienna. (CSEL 25/2).
- » Augustinus Hipponensis (1968). *De Trinitate*. Ed. Mountain, W. Turnhout: Brepols. (CCSL 50A).
- » Bonaventura de Balneoregio (1882). *Commentarius in I librum Sententiarum (Opera Omnia 1)*. Ed. Quaracchi: Firenze.
- » Henricus Gandavensis (1520). *Summa quaestionum ordinarium*. Ed. Iodocus Badius Ascensius, (2 vv). Parigi. Rist. Ed. Buytaert, E. (1953). New York / Lovanio/ Parigi: Franciscan Institute Publications.
- » Henricus Gandavensis (1983). *Quodlibet IX (Opera Omnia 13)*. Ed. Macken, R. Lovanio: Leuven University Press.
- » Ioannes Duns Scotus (1950-2013). *Ordinatio (Opera Omnia 1-14)*. Ed. Vaticana: Città del Vaticano.
- » Ioannes Duns Scotus (1960-2004). *Lectura (Opera Omnia 16-21)*. Ed. Vaticana: Città del Vaticano.
- » Ioannes Duns Scotus (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Opera Philosophica 3-4*. Ed. Andrews, R. Nueva York: Franciscan Institute Publications.
- » Ioannes Duns Scotus (2004). *Reportatio I-A*. Eds. Wolter, A. e. Bychkov, O. New York: Franciscan Institute Publications.
- » Petrus Lombardus (1971). *Sententiae in IV libris distinctae*. Ed. Quaracchi: Grottaferrata.
- » Richardus de Mediavilla (1591). *Super quatuor libros Sententiarum*. Ed. Ludovicus Silvestrius a S. Angelo in Vado: Brescia.
- » Thomas Aquinas (1888-1905). *Summa Theologica (Opera Omnia 4-12)*. Ed. Leonina: Roma.
- » Thomas Aquinas (1929). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Ed. Mandonnet, P. Parigi: Lethielleux.



## Bibliografia Supplementare

- » Beckmann, J. P. (1996). "Entdecken oder setzen? Die Besonderheit der Relationstheorie des Duns Scotus und ihre Bedeutung für die Metaphysik". In: Honnefelder, L. et al. (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. New York/Leida/Colonia: Brill.
- » Beierwaltes, W. (1969). "Augustins Interpretation von *Sapientia* 11, 21", *Revue d'études augustiniennes* 15, 51-61.
- » Decorte, J. (1995). "Modus or res: Scotus's criticism of Henry of Ghent's conception of the reality of a real relation". In: Sileo, L. (ed). *In Via Scoti. Methodologica ad mentem Johannis Duns Scoti*. Roma: Antonianum.
- » Falà, J. F. (2017). *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*. PhD Thesis: Macerata.
- » Fedeli, M. (2014). *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*. PhD Thesis: Macerata.
- » Henninger, M. G. (1989). *Relations. Medieval theories 1250-1325*. Oxford: Oxford University Press.
- » Henninger, M. G. (2013). "John Duns Scotus and Peter Auriol on the ontological status of relations", *Quaestio* 13, 221-242.
- » Rosemann, P. W. (2007). *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*. Toronto: University of Toronto Press.

