

Potenza e legge nella teologia politica medioevale

Emanuele Castrucci

In the early medieval philosophy, theologians used to characterise the almighty power of god as divided into two different dimensions: *potentia absoluta* and *potentia ordinata*. If the first refers to god's "absolute power" and gives reason to his capacity of making miracles and creating life, the second reflects the god's "ordinary" power, that is, the usual divine presence which occurs in everyday existence. Starting from this particular background and showing the deep influences of this subtle distinction, the author provides with a general re-reading of the West metaphysics, unfolding the various connections that link together the concepts of "power", "law" and "exception".

I. Il concetto polivalente di *potenza* alle origini della metafisica occidentale

1. «Analogia di potenza»

Tesi centrale di ogni teologia politica è *che il problema teologico della potenza divina si costruisca in modo da valere come schema di interpretazione del fenomeno “secolare” della potenza umana: che la potenza di dio agisca da criterio ermeneutico in relazione al “quantitativo di potenza” espresso dal singolo individuo (o soggetto collettivo) nel mondo umano.*

Si potrebbe parlare propriamente, in questo caso, di una *analogia di potenza* tra l'uomo e dio, e il criterio analogico potrebbe funzionare anche in senso inverso: dall'uomo a dio, per cui le *stesse regole* – le *stesse leggi* di movimento della potenza umana – dovrebbero valere (stante l'unità ontologica dell'Essere, e fatta salva la proporzione finito/infinito) per l'onnipotenza divina, ricostruita dal sapere teologico.

Secondo gli schemi della teologia politica ebraico-cristiana il rapporto tra dio e l'Essere è rapporto di potenza esattamente nel senso che il dio personale esercita potenza, non meno che sapienza, già nell'atto della creazione, concepita come *creatio ex nihilo* (*Il Macc. 7, 28*). E qui si danno almeno due possibilità fondamentali, alternative l'una all'altra: o quella tendenzialmente arbitraristica, filosoficamente 'non-etica', veterotestamentaria, che culmina nel concetto ebraico-cristiano dell'*onnipotenza di dio* (il dio di Israele), o quella razionalistica greca, che prevede l'eterna *necessità dell'Essere*, secondo lo schema classico del libro dodicesimo della *Metafisica* di Aristotele, specie nell'interpretazione di Averroè e di Sigieri di Brabante. L'esegesi biblica illustra la prima possibilità. Cerchiamo di chiarire meglio la seconda.

2. La *dynamis* aristotelica

Nella *Metafisica* di Aristotele è l'impersonale *dynamis* – concetto distante anni luce dalla “potenza” veterotestamentaria, e come tale irrapportabile a questa – il principio che determina il passaggio dal non-ente (il *ni-ente*) all'ente: quasi a voler completare un itinerario già avviato da Platone nella celebre definizione del *Sofista* (219b) «in tutto ciò che da un non essere precedente è condotto a un essere successivo diciamo che il condurre è un produrre (*poieîn*) e l'essere condotto è un essere prodotto (*poieisthai*)», anche Aristotele instaura una relazione diretta tra la potenza e il *fare* umano, vedendo poi in quest'ultimo il modello di ogni creazione, intesa come *venire in essere* degli enti.

Potenza significa, in primo luogo, questo principio di mutamento o di movimento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra, e, in secondo luogo, significa il principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da se stessa in quanto altra: infatti, in virtù di questo principio per il quale il paziente patisce qualche modificazione, noi diciamo che il paziente stesso *ha la potenza di patire* modificazioni (*Metaph. V, 12, 1019^o, 18-24 corsivo mio*).

È particolarmente significativo – notiamo – il fatto che in questi contesti di analisi filosofica Aristotele riporti costantemente l'uso linguistico di potenza e impotenza a quello di *possibilità* e *impossibilità*: possibile è ciò che è potente a venire in

essere, potente ad accadere. Il termine ha un'estensione che copre l'intero Essere: ogni modificazione del movimento degli enti è suscettibile di venir qualificato in termini di potenza (*dynamis*), e ciò – aggiunge Aristotele – sia in senso peggiorativo che migliorativo, perché «anche ciò che si corrompe sembra essere, appunto, potente a corrompersi [...], dunque esso possiede una certa disposizione, una causa e un principio di tale affezione». Concludendo poco più oltre: «Pertanto le cose saranno potenti o perché hanno un dato possesso e un dato principio o perché hanno la privazione (*stéresis*) di esso» (1019b, 1-4).

L'analogia tra potenza e possibilità esposta nel quinto libro viene ripresa più avanti nel libro nono e completata:

È stato da noi precisato, in altro libro, che la potenza e il potere sono parole che esprimono molti significati. [...] Le potenze conformi a una stessa specie sono tutte quante dette potenze in relazione a quella che è detta potenza in senso primario e che è principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto altra (*Metaph.*, IX, 1, 1046°, 5-12). **1**

1 In *Metaph.* V, 12, 1020a, 5, si definiva già la *dynamis* come arché *metabletiké en allo* («principio di mutamento in altra cosa»).

Unico limite della potenza è l'impossibilità logica, ovvero la contraddizione. Solo la contraddizione impedisce già il semplice avviarsi di un movimento verso l'atto (*enérgeia*). Aristotele stabilisce con questo un assioma che sarà ripreso più volte, anche da Tommaso d'Aquino, in sede teologica. «Una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità»: così lo stare seduti e in piedi contemporaneamente, così il commisurare in termini esatti la diagonale al lato **2**.

2 È vero dunque che «può darsi che una sostanza sia in potenza ad essere e che, tuttavia, non esista, e – anche – che una sostanza sia in potenza a non essere e che, tuttavia, esista» (*Metaph.* IX, 3, 1047°, 20-21), però «non direbbe il vero chi, non tenendo conto del fatto che esiste l'impossibile, dicesse che è possibile commisurare la diagonale al lato, ma che tuttavia essa non sarà mai commisurata» (IX, 4, 1047b, 7-13), perché ciò che è logicamente contraddittorio è insuscettibile di essere già allo stato di pura potenza non realizzata in atto. «Per questo motivo, se uno volesse o desiderasse fare, nello stesso tempo, due cose differenti o due cose contrarie, non lo potrebbe fare; infatti non in questo modo egli possiede la potenza di fare quelle cose, né esiste potenza di fare cose opposte nello stesso tempo» (IX, 5, 1048, 21-23).

3. L'ipotesi di Beaufret

La *dynamis* costituisce l'espressione categoriale della *virtualità del reale*, del poter-essere precedente alla venuta in essere degli enti, e qui il concetto trova la sua massima estensione semantica. Poter-essere e poter-fare: vi è un'assoluta neutralità nell'uso categoriale della potenza aristotelica: un uso che scomparirà – o forse, come alcuni interpreti ritengono, sarà tradito – con la teologia tomista, e comunque – più in generale – con la versione latina medioevale di Aristotele, nella quale compariranno significati allusivi alla forza, o addirittura alla costrizione, inesistenti nella potenza come *dynamis*. (Nella *dynamis* non vi è nulla del *kratos* e nemmeno della *bía*).

Inoltre, stando a ciò che è stato sostenuto in maniera stimolante da Beaufret, la nozione classica di *dynamis* come *potentia* si trova a essere, quantomeno indirettamente, falsata dalla sviante traduzione – ritenuta anch'essa classica – di *enérgeia* nel latino *actus*. Vale la pena di citare in maniera più estesa quanto osserva Beaufret (1973):

Nulla potrebbe esservi di più anti-greco [di una simile traduzione], che copre in realtà il passaggio dal mondo greco ad un altro, ovvero il passaggio dal mondo greco al mondo

romano, cui è essenziale l'idea di azione [...]. La parola 'forza', in latino *vis*, traduce talvolta il greco *dynamis*, che con *enérgeia* è uno dei termini qualificanti l'impianto concettuale della *Fisica* di Aristotele. Così anche Leibniz si compiace, risalendo – come egli crede – dal latino al greco, di vedere in ciò che egli definisce *tò dynamikón* l'essenza stessa di tutto ciò che è, assumendo che nulla viene in essere se non utilizzando una forza (*vis*). Ma *vis* è il greco *bía*, non la *dynamis* aristotelica [...] (I, 123-124).

In quest'ottica si pone la cultura romana, che fa della forza (*vis*), intesa a sua volta come *potestas*, come «potere su», l'essenza stessa di quel che Lucrezio chiamava *natura rerum*, corrispondente al greco *physis*. «In una simile ottica – prosegue Beaufret – ciò che noi dobbiamo anzitutto conoscere è quali sono la 'forza' e le 'potenze', *vis atque potestates* (*De rerum natura*, II), grazie alle quali le cose agiscono le une sulle altre: siamo qui ben lontani da ogni conoscenza 'greca' della *physis* attraverso l'*enérgeia* e la *dynamis* [...] (123-124). Questo perché nell'ottica dei greci concetti come *forza* ed *efficienza* ³ non vengono mai in primo piano: ciò che conta non è il «gioco delle forze», intese come forze fisiche esterne o costruzioni "potenti", ma invece il *poieîn* immanente che presiede alla nascita dell'opera: «la nascita dell'opera non rappresenta per i greci una questione di forza, ma piuttosto una questione di ciò che essi chiamavano *sapere*» (125), come si esprime incisivamente, in conclusione, Beaufret.

³ Ricordiamo che Cicerone non esitava a definire la nozione di causa (l'*aitia* aristotelica) come «*id quod cuique... efficienter antecedit*» (*Fat.*, XV).

4. Diversità sostanziali nelle interpretazioni medioevali di Aristotele

Il fatto è che la filosofia medioevale, ponendo al centro dell'attenzione il problema teologico nella sua versione creazionista ebraico-cristiana, disattenderà completamente questa dimensione di analisi filosofica relativa al sapere, alla sapienza. La filosofia medioevale si ricollegherà sì alla filosofia greca, ma filtrandola attraverso il modo di pensare dei romani: solo così possiamo comprendere la traduzione di *enérgeia* con *actus* e la conseguente interpretazione tomista del dio della Bibbia come «*actus purus essendi*». ⁴ Beaufret richiama a questo proposito, a sostegno della propria tesi, l'opinione di Heidegger, che in un suo saggio scrive: «Ciò che per Aristotele determina l'ente nel suo essere, ovvero descrive come una data determinazione abbia luogo, è un tipo di riflessione che si riferisce a un'esperienza del tutto diversa da quella propria della dottrina medioevale dell'*ens qua ens*. Sarebbe però insensato ritenere per ciò che i teologi del Medioevo avessero compreso *male* Aristotele; essi lo avevano piuttosto compreso *diversamente*, in conformità a un altro modo di rapportarsi all'Essere» (Heidegger 1957, 136).

Nella prospettiva cristiana medioevale si perde di vista il *necessitarismo impersonale* che governa la logica (e la teologica) delle *aitiai*, sostituito dalla personalità del rapporto uomo-dio, ovvero dalla fenomenologia del creaturale. La potenza torna

⁴ «È così che in seguito ad un lavoro plurisecolare alle prime parole del *Genesi* è stata conferita infine una giustificazione metafisica. Ma a che prezzo? Al prezzo della 'traduzione' del greco *enérgeia* con *actus*: una 'traduzione' che non ha assolutamente il senso di un ritorno ad Aristotele – come credeva Tommaso –, ma che invece ne costituisce un allontanamento decisivo, benché S. Tommaso abbia potuto non essere consapevole di ciò. In questo scarto, ben più essenziale di quello costituito dal monoteismo, risiede la differenza che oppone diametralmente S. Tommaso ad Aristotele. Ci sia consentito formularla in questi termini: S. Tommaso, partendo dalla narrazione biblica (che ha visibilmente sotto gli occhi) e dalla latinizzazione del greco (che gli è invece invisibile), porta l'agere latino e il suo *actus fin dentro l'i-*

ad avere come modello l'*omnipotentia* del dio ebraico-cristiano, e non la *dynamis* necessitante del dio del dodicesimo libro della *Metafisica*, entità suprema significativamente resa spesso da Aristotele con il neutro *tò theîon*.

dea di essere, poiché ritiene che il termine più adatto a designare l'essere sia *actualitas*, quando invece Aristotele intendeva purificare da ogni riferimento all'azione la sua rappresentazione della causa. Non si può immaginare, sotto le apparenze di una pretesa identità, un ribaltamento più completo» (Beaufret 1973, 135).

Nella prospettiva del tomismo – è ancora Beaufret che parla – non vi è più spazio nel mondo che per delle 'creature', che noi comprendiamo in quanto creature non per averle fenomenicamente riconosciute come tali, ma *ex lumine divinae scientiae*. [...] Davanti ai prati verdeggianti, Aristotele poteva ancora dire: *outos echei*, è così. S. Tommaso, illuminato dalla Scrittura, deve invece dire: «questa è l'opera di un Dio creatore che, dopo aver parlato ai nostri padri per mezzo dei profeti, è venuto a parlarci attraverso suo Figlio, che tornerà alla fine dei tempi». S. Tommaso aveva senza dubbio ogni diritto di dire così seguendo S. Paolo. Quel che è strano è che nel far ciò egli si richiami *anche* ad Aristotele. Il che neppure è vietato, ma a patto di non sottrarsi al confronto con altre interpretazioni di Aristotele, più fedeli all'originale e non vizzate dal problema di contemperare costantemente la filosofia greca con la rivelazione biblica (Beaufret 1973, 112).

Beaufret si riferisce ovviamente all'interpretazione degli arabi (Averroè in primo luogo), ripresa nel Medioevo cristiano da eretici come Sigieri di Brabante.

5. "Necessitarismo" greco-arabo e teologia antropomorfica ebraica

L'interpretazione tomista dell'ente come *actus essendi* o come *actualitas*, malgrado autorevoli voci discordi come quella di Gilson, non corrisponde insomma a un «progresso» conoscitivo (Gilson 1948, 61), e neppure conosce lo stile sobrio che caratterizza l'esperienza dell'ente come semplice presenza. Corrisponde invece a un pesante tentativo metafisico di comprendere filosoficamente il processo della creazione interpretandolo in analogia con il processo del fare (*agere*) riconducibile a un soggetto potente, per cui creazione diventa (*summa*) *actio*, o meglio *unica actio solius Dei*. Anche qui *actio* snatura antropomorficamente l'*enérgeia* aristotelica, che non è un'azione ma piuttosto un movimento impersonale (un *kineîn*) dal non essere all'essere.

Aristotele scarta con risolutezza l'ipotesi secondo cui il *kineîn* sia un *prattein*, un *agere* divino; e neppure *kineîn* è simile a *poieîn*, che è un fare secondo sapienza, produttivo di un'opera. Certamente, nulla vi è in comune con il verbo ebraico *barâ'*, che designa il carattere soggettivo e volontaristico della creazione nel testo biblico. Il rischio dell'antropomorfismo è pesantemente riscontrabile in quest'ultimo caso (Spinoza insisterà acutamente su quest'aspetto) ⁵, ma non nel caso del *kineîn*, che non si presta a svolgimenti teologici antropomorfici. Quanto all'ontologia dell'*actus* degli Scolastici, costituisce già un esempio maturo di quella che Nietzsche chiamerà *Herabwürdigung Gottes*, ovvero abbassamento di dio a causa efficiente *personale* (e non più, quindi, neutra *aitía* aristotelica, rispondente a una logica impersonale, non volontaristica, della *necessità*).

⁵ Cfr. specialmente *Etica*, I, Appendice: testo realmente decisivo per la comprensione di Spinoza con riguardo a quelli che erano gli intenti ultimi della sua dimostrazione filosofica.

La *dynamis* greca e aristotelica è quindi un concetto del tutto diverso

dalla *potentia* scolastica e tomista, anche se entrambe hanno sullo sfondo un medesimo problema logico: penso, come ho già accennato, al problema costituito dalla modalità generale del “poter essere” precedente l’essere, ovvero la potenza della mente precedente la realtà. È infatti la potenza della mente umana come «*possibilità di essere*» che fa da sfondo tanto al pensiero dell’Aristotele di Tommaso, Duns Scoto e Ockham, quanto all’Aristotele di Averroè e di Sigieri. D’altra parte proprio la potenza della mente è – come osserva Agamben – la cosa più difficile da concettualizzare. Un’esperienza della potenza come tale è possibile solo «se la potenza è pensata anche come ‘potenza *di non*’ (fare o pensare qualcosa), se la tavoletta per scrivere può non essere scritta. [...] La mente non è una cosa, bensì un essere di pura potenza e l’immagine della tavoletta per scrivere su cui nulla è ancora scritto serve appunto a rappresentare il modo in cui esiste una pura potenza. Ogni potenza di essere o di fare qualcosa è, così, per Aristotele, sempre anche potenza di non essere o di non fare (*dynamis mé einai, mé énergein*), senza di che la potenza trapasserebbe già sempre nell’atto e si confonderebbe con esso. Questa ‘potenza di non’ è il cardine segreto della dottrina aristotelica sulla potenza, che fa di ogni potenza di per se stessa un’*impotenza*» (Agamben 1993, 59, 52).

6. La lotta contro il necessitarismo

Concepire la costruzione dell’Essere come una rete logica di potenze e di impotenze tese alla realizzazione dell’assetto attuale del mondo significa concepire la grandiosa visione aristotelica del mondo come prodotto unico di un medesimo rapporto causale. In altre parole, potenza e atto come causa ed effetto determinano un quadro universale di *regolarità* e di *necessità* che toglie spazio all’intervento di un dio personale. Il mondo come catena immanente di necessità – e dove dio stesso (*tò theïon*) è elemento di questa necessità – è però in fondo un altro mito originario, alternativo a quello biblico. La storia della teologia e della filosofia occidentale è segnata dalla recezione di (e – non meno – dalla dura reazione a) questa costruzione logica del *necessario*.

Il forte richiamo al dio ebraico-cristiano presente nella teologia del tardo secolo XIII ha proprio la funzione di spezzare questa catena di necessità e di meccaniche potenze aristoteliche, reintroducendo la contingenza e la libertà volontaristica. In questo senso va letta la celebre condanna, che assume una valenza epocale, del 1277, espressa dall’autorità teologica nella persona del vescovo parigino Étienne Tempier, nei confronti del “necessitarismo”.⁶ Dopo il 1277 l’ortodossia teologica cristiana riafferma con forza il contingentismo, in un susseguirsi di dottrine – più o meno definibili come nominalistiche – del primato della volontà. (Va qui notato che anche alcune tesi del certamente non sospetto, ma troppo tiepido, Tommaso erano incorse nella condanna anti-necessarista di quell’anno).

Il volontarismo accentuato di Duns Scoto e di Ockham (ma i loro nomi sono solo le punte emergenti di un vasto arcipelago affiorante) può essere interpretato in questa chiave di ripresa, e di rinnovata fortuna, del contingentismo. Ripresa, e non avvio *ex novo*, perché i medesimi problemi erano già stati sollevati in ambito islamico nei secoli XI-XII, nel corso della disputa tra i *falasifa* e i teologi sunniti (i *mutakallimun* o *loquentes*: i “parlanti”).

⁶ In questo senso, con Courtenay, «1277 marked a victory for the concept of divine omnipotence, since many of the condemned articles restricted the freedom of God and affirmed the necessity of the world and the laws of nature» (1985, 252). Cfr. in particolare sull’argomento Hissette (1977).

Da questi ultimi sarebbe stata ispirata l'originale posizione di Al-Ghazali. ⁷

Chi muove – si chiedeva già Al-Ghazali – la mano dello scriba per farla passare all'atto della scrittura? Secondo quali leggi avviene il transito dal *possibile* al *reale*? E se vi è qualcosa come una possibilità o potenza, che cosa, dentro o fuori di essa, la dispone a “venir fuori” nell'esistenza? Come sostiene a questo proposito Agamben, i *mutakallimun*, depositari della pura fede islamica e nemici della filosofia, «sostengono un'opinione che non soltanto distrugge i concetti stessi di causa, legge, principio, ma rende anche vano ogni discorso sul possibile e sul necessario, minando così la base stessa della ricerca dei *falasifa*. [Costoro infatti] concepiscono l'atto di creazione come un incessante e istantanea produzione di accidenti miracolosi, privi di ogni potere di agire gli uni sugli altri e, quindi, sottratti a ogni legge e a ogni rapporto causale» (Agamben 1993, 56). ⁸

La descrizione delle potenze a-causali (o anti-causali) che determinano il movimento degli enti in questo stato di perpetuo miracolo anticipa molto quello che sarà nel XVII secolo l'occasionalismo in Europa (penso a certe pagine di Malebranche, che lasciano intravedere un Malebranche *contro* Cartesio, per quanto riguarda l'esaltazione della libertà divina). ⁹ Così per Al-Ghazali, dal suo *La distruzione dei filosofi*: «quando lo scriba muove la penna, non è lui a muoverla, ma questo movimento è solo un accidente che Dio crea nella mano: Dio ha stabilito come abitudine che il movimento della mano coincida con quello della penna, e questo col prodursi della scrittura, senza che per ciò la mano abbia una qualunque influenza causale nel processo, poiché l'accidente non può agire su un altro accidente [...]. Per il movimento della penna Dio crea, dunque, quattro accidenti, che non sono assolutamente causa l'uno dell'altro, ma semplicemente coesistono insieme. Il primo accidente è la mia volontà di muovere la penna; il secondo è la mia potenza di muovermi; il terzo, il movimento stesso della mano; il quarto, infine, il movimento della penna. Così, quando l'uomo vuole qualcosa e la fa, ciò significa che è stata prima creata per lui la volontà, poi la facoltà di agire e, in ultimo, l'azione stessa» (cit. da Agamben 1993, 57).

7. Potenza e creazione

È stato notato opportunamente che «non si tratta qui semplicemente di una diversa concezione dell'atto creativo rispetto a quella dei filosofi: *ciò che i teologi vogliono è spezzare per sempre la tavoletta per scrivere di Aristotele, cancellare dal mondo ogni esperienza della possibilità*» (Agamben 1993, 57, corsivi miei). È insomma una proposta radicale che potremmo definire di *delogicizzazione del*

⁷ Cfr. Welzel (1965). L'opera fondamentale di Al-Ghazali, *Tahafut al-falasifa* [La distruzione dei filosofi], già edita da Bouyges nel 1927, è tradotta in inglese da Kamali nel 1958. Sui punti di cui stiamo trattando cfr. in particolare Courtenay (1973).

⁸ Come osserva Gilson a proposito della setta musulmana degli ashariti, «l'elaborazione metafisica di questi principi religiosi portava [...] ad una curiosa e originale concezione dell'universo. Tutto vi era disarticolato nel tempo e nello spazio per permettere all'onnipotenza di Dio di circolarvi a proprio agio. Una materia composta di atomi disgiunti, che dura un tempo composto di istanti disgiunti, *che compie delle operazioni nelle quali ogni momento è indipendente da quello che lo precede e senza effetto su quello che lo segue, il tutto non sussistente, tenuto insieme e funzionante solo per volontà di Dio che lo tiene al di sopra del nulla e lo anima con la sua efficacia*, tale era pressapoco il mondo degli ashariti. Esso ha vivamente interessato Maimonide e, dopo di lui, S. Tommaso d'Aquino. Era una combinazione di *atomismo* e di *occasionalismo* provocata da una gelosia religiosa dell'onnipotenza divina» (Gilson 1973, 419-420, corsivi miei).

⁹ Nello stesso senso in cui Blondel parlava di un «anticartesianesimo» di Malebranche, di una filosofia cioè visibilmente affrancata dal razionalismo di Cartesio: Blondel (1916), su cui cfr. Del Noce (1965, 596).

mondo quella che i teologi islamici medioevali avanzano contro Aristotele e contro la costruzione intellettuale del logos degli enti come dialettica di possibilità e realtà, potenza e necessità.

Il punto essenziale è che, così facendo, il problema della potenza, espunto dalla sfera umana, è semplicemente trasferito in quella divina. dio non è più causa (sia pure suprema) tra le cause, non è più l'*ens summum* primo motore che la teologia aristotelica del dodicesimo libro della *Metafisica* descriveva analiticamente, ma è invece arbitrio assoluto, la cui potenza è piuttosto assimilabile al *kratos* del dio biblico: volontà smisurata e onnipotente che non è vincolata da alcun logos intelligibile e che quindi destituisce di fondamento ogni autonomia potenza umana. Ma un dio pensato così *senza logos*, un dio che potesse non volere ciò che vuole, «potrebbe allora volere il non essere e il male, e questo equivarrebbe a introdurre in lui un principio di nichilismo» (63-64). La libertà incondizionata di un *dio senza logos* conterrebbe, detto altrimenti, un principio di nichilismo: una piccola macchia di nulla che dio stesso non potrebbe evitare se non a patto di rinunciare a una parte non trascurabile della propria onnipotenza. Dio deve dunque riportare al logos la propria potenza, e la teologia riconoscere che la fonte dell'ordine intelligibile non è tanto *in* dio quanto *fuori* di dio, e solo successivamente “reintrodotta” in dio nel momento in cui dio *vuole* (e non può non volere) l'ordine nel frattempo da lui creato. (Curiosa figura di un dio abbassato a esecutore di regole a lui originariamente estranee).

Proposizioni teologiche – certo – che si inerpicano tra le mille difficoltà di un pensiero razionale applicato a una materia infinita. Tali inoltre da lasciare spesso intravedere l'abisso dell'aperta eterodossia, quando non addirittura l'esplicita dichiarazione dell'inesistenza di dio, se con la parola “dio” si intende il dio dell'ortodossia dottrinale cristiana.

Un potere che *vuole* e che è limitato dalla propria stessa volontà, cristallizzatasi contro di lui, la quale vincola il soggetto potente alla legalità dell'ordine voluto: questo è l'arcano che sembra in ogni momento sottrarsi all'analisi razionalistica. Ogni teologia sottende sempre una mitologia della potenza.

8. Le due fondamentali linee di tendenza del diritto naturale

Abbiamo detto: le grandi difficoltà di un pensiero razionale applicato a una materia infinita. È qui il problema della teologia naturale, intendendo con teologia naturale il luogo del sapere che tematizza, alla luce di una ragionevolezza umana che sconfinava spesso nel senso comune, il rapporto tra l'azione di un dio creatore e un preteso sistema di *idee-sostanza*, coesistenti con dio e raffigurabili perciò, nell'ambito dell'immaginazione teologica, come “pensieri di dio”.

Hans Welzel, nel suo lavoro magistrale *Diritto naturale e giustizia naturale*, opera una distinzione netta, all'interno della teologia dei filosofi, tra quella che egli definisce la linea di tendenza idealistico-intellettualista e la linea di tendenza volutaristico-esistenzialista. La prima, rappresentata da Platone e Tommaso (e poi da Leibniz), concederebbe il massimo spazio e il massimo valore alla teologia naturale intesa come indagine su un sistema di *idee* e di *legalità* intelligibili, di pari dignità rispetto a dio. La seconda, rappresentata invece da Agostino d'Ippona e dalla scuola francescana di Duns Scoto e Ockham, sarebbe invece indirizzata a valorizzare massimamente la *positività* della Scrittura: il *positum* teologico della rivelazione, subordinando nettamente il sapere umano all'idea centrale di onnipotenza divina. Da una parte, dunque, la teologia naturale,

con la sua esaltazione del ruolo delle idee come epifanie del logos; dall'altra il volontarismo teologico, ruotante attorno all'idea di dio come unica sostanza necessaria che dispone a proprio arbitrio su un orizzonte di totale contingenza, in assenza di leggi necessarie di formazione e di sviluppo degli enti.

9. Sistema delle idee-sostanza e dio personale

Il rapporto tra *sistema delle idee-sostanza e dio personale* è per sua natura conflittuale: è anzi, potremmo dire, il conflitto stesso, il “proto-conflitto”. Occorre chiedersi a questo proposito: in che modo le idee sono un limite dell'essenza divina? o, più precisamente, con Welzel: le idee, quali «essenze eterne nella mente di Dio» (1965, 108-9), **10** sono *parte integrante dell'essenza divina* o sono a quest'ultima *esterne*? L'intellettualismo di Tommaso non può che rispondere nel primo senso: «idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia» (*Summa Theologica*, I, qu. 15 ad 3), cercando con ciò di disinnescare il conflitto. Ma il volontarista Duns Scoto non accetta una simile opinione: Scoto (e con lui Ockham) era mosso in ciò da quello che Welzel definisce «lo sforzo di degradare le idee, la cui esistenza non poteva negare, rispetto all'essenza di Dio, e di subordinarle a questa» (Welzel 1965, 109). Se una presenza del logos, secondo Scoto, può ancora essere riconosciuta nel divieto della contraddizione logica e nell'esistenza di alcune impossibilità “anche per Dio” (per esempio, è impossibile che, dato questo ordinamento del reale, la somma di due angoli retti non sia 180°), questa presenza significativamente *non è più riscontrabile tra le norme dell'agire pratico, ovvero per quanto riguarda l'intero dominio dell'etica, e questo perché – come asserisce in modo drastico lo stesso Scoto in un passo celebre della sua opera – «le leggi universali dell'agire giusto sono stabilite dalla volontà di Dio, e non dal suo intelletto [...], perché in quelle leggi non si trova alcuna necessità concettuale (“quia non invenitur in illis legibus necessitas ex terminis”» (Ox., I, dist. 44, qu. unica).*

Soprattutto – insiste Welzel – Scoto non conosce più la dottrina aristotelico-tomista della *natura sostanziale delle cose*: la *perseitas* descritta nella *Summa Theologica* (I, qu. 63, 1 ad 4), destinata a fornire il fondamento ai precetti di diritto naturale. Fino a concludere:

La tradizione giusnaturalistica di origine aristotelico-stoica (*orthòs logos*) fino ad allora imperante è per tal modo privata della sua tesi fondamentale. La ‘conformità alla natura’ era per essa la base per la determinazione del contenuto dei precetti del diritto naturale. La ‘*natura*’ dell'uomo conferiva al diritto naturale un contenuto materiale. La teoria di Tommaso, che all'ordine delle *inclinazioni* naturali corrispondeva l'ordine delle *prescrizioni* naturali, si muoveva

10 Welzel cita qui Duns Scoto, *Ox.*, I, dist. 35, qu. unica, n. 12: «Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra secundum propriam rationem eius». Già per Agostino (*De diversis quaestionibus*, LXXXIII, qu. 46 “De ideis”) le idee sono platonicamente forme prime o concetti delle cose, eterni, immutabili e sempre uguali a se stessi. Dio – nota Welzel – «ha formato il mondo secondo queste idee. Esse sono le leggi del governo divino del mondo, in esse tutto ciò che è mutevole segue il suo corso temporale sotto una guida infallibile. Agostino *sposta nella mente di Dio le idee che per Platone restavano in un luogo iperuranio*. [...] Quando Dio creò le cose non guardò a modelli posti fuori dal suo spirito: affermare ciò sarebbe blasfemo. Invece tutti i modelli mentali secondo i quali possono essere o sono state create le cose sono *contenuti della mente di Dio*, e poiché tutto ciò che sta nella mente di Dio è eterno e immutabile, le idee sono vere, eterne e immutabili» (1965, 76-77). Conclude Welzel che «in queste parole di Agostino è notevole che egli non solo consideri le idee come *pensieri di Dio*, ma fonda la loro eternità e immutabilità proprio nella loro appartenenza alla mente di Dio, e non già su se stesse. La conoscenza di Dio, dice Agostino in altro luogo (*De Trinitate*, XV, 13) non dipende dall'esistenza delle cose, ma l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza di Dio -: un pensiero che ci richiama alla dottrina di Duns Scoto dell'*intelligenza produttiva di Dio*, e che *inserisce così nella dottrina platonica delle idee un momento 'volontaristico' estraneo ad essa*» (*De Trinitate*, XV, 13, corsivi miei).

interamente in questo quadro tradizionale. Questo ‘ponte’ giusnaturalistico dalla natura dell’uomo alla norma è ora spezzato. Il contenuto del diritto naturale *procede dall’alto, da Dio, non dal basso, dalla natura*, nemmeno se questa venga intesa come forma essenziale dell’uomo (1965, 114). **11**

In estrema sintesi, emerge da quanto detto che neanche la teologia cristiana medioevale conosce uno svolgimento sufficientemente omogeneo del tema del *logos come realtà autonoma*, in qualche maniera *diversa da Dio*. Nel negare, generalmente, autonomia a un simile concetto, la teologia cristiana si rivela assai più affine al modello ebraico veterotestamentario che non al modello idealista greco, cui sembra rivolgersi invece più direttamente (ma perciò contraddittoriamente) il tomismo. In ogni caso la teologia cristiana, con il suo residuo incancellabile di antropomorfismo, lascia aperta la strada a uno svolgimento teologico-politico, ovvero a quella che in precedenza abbiamo chiamato «*analogia di potenza*» tra creatore e creatura, che dobbiamo ora meglio determinare. È opportuno quindi partire di qui per affrontare più da vicino, nella seconda parte di questo scritto, la controversa questione della *omnipotentia Dei*, nei suoi rapporti con l’idea di legge, in relazione ad autori come Tommaso d’Aquino (§ 2), Duns Scoto (§ 3), Ockham (§ 4).

II. Potenza e legge. *Potentia ordinata versus potentia absoluta*

1. Ontologia della potenza contro etica della volontà.

La «scelta di Dio» di cui ci parla la teologia creazionista corrisponde a ciò che sul piano filosofico è la costituzione dell’Essere come contingenza da parte dell’unica sostanza necessaria, nella quale – come ripete la Scolastica – essenza ed esistenza coincidono. Solo questa personificazione di dio come originaria *forza costitutiva* consente di fatto – come meglio vedremo più avanti – uno svolgimento teologico-politico, svolto in chiave di analogia dell’Essere e accomunante nella medesima legalità i movimenti della potenza divina e delle potenze umane. In tal senso, si produce l’effetto di annullare l’incommensurabilità della potenza divina, abbassandola alla modesta commensurabilità delle azioni provenienti da un *ente*, non diverso nella sua essenza (benché qualificato come «supremo») dagli altri enti. Con la conseguenza ulteriore di autorizzare l’applicazione a dio delle distinzioni metafisiche fondamentali caratterizzanti la natura comune degli enti, come quelle tra volontà e intelletto, essenza ed esistenza, ecc.

Insomma: nell’etica teologica occidentale si antropomorfizza dio per poter parlare di dio, e si riduce ovunque l’ontologia della potenza divina a etica dell’intelletto e della volontà, se non addirittura a dialettica di una malintesa

11 Ancora più chiaro, se possibile, su questo punto è Gilson: «[Duns Scoto e Ockham] vogliono entrambi evitare lo stesso pericolo. Essi hanno costantemente presente al pensiero il Dio Intelletto puro di Averroè, o il Dio di Avicenna, la cui volontà segue necessariamente la legge del suo intelletto. Il Dio a cui si appellano è Yehova, *che non obbedisce a nulla, nemmeno alle idee*. Per liberarlo da questa necessità, Duns Scoto *le aveva subordinate a Dio quanto aveva potuto farlo senza arrivare a porle come create*; Ockham *risolve diversamente il problema, sopprimendole*. Egli supera qui di gran lunga Abelardo che delle idee faceva invece il privilegio della conoscenza divina. Ockham sopprime la realtà degli universali anche in Dio. E’ anche perché non ci sono idee in Dio che non c’è l’universale nelle cose. Perché dovrebbero esserci? *Ciò che chiamiamo idee non è altro che le cose stesse che Dio può produrre: ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles*» (1973, 782, corsivo mio). E Paul Vignaux: «Ockham parla ancora di idee, ma lo storico deve spiegare che per lui, *essendo Dio radicalmente semplice, non ci sono idee divine*; la sua essenza non è dunque né l’origine delle idee, come per Duns Scoto, né il luogo delle idee, come per S. Tommaso: qui compare, per così dire, la personalità del Dio occamista, di fronte al Dio tomista o scotista, e anche al Dio cartesiano, radicalmente semplice, ma essenzialmente attivo: *causa sui*» (1973, 782, corsivo mio).

libertà nel regno dei valori. Ma l'ontologia della potenza è ben superiore all'etica di una volontà ritenuta libera perché – si assume – capace di scegliere sovraneamente tra valori! Qui è Spinoza contro (nella migliore delle ipotesi) Kant. Occorre ancora ricordare quanto osserva lucidamente su questo punto Agamben:

La nostra tradizione etica ha troppo spesso cercato di aggirare il problema della potenza riducendolo nei termini della volontà e della necessità: non quello che *puoi*, ma quello che *vuoi* o *devi* è il suo tema dominante [...]. Ma la potenza non è la volontà e l'impotenza non è la necessità: credere *che la volontà abbia potere sulla potenza*, che il passaggio all'atto sia il risultato di una decisione che mette fine all'ambiguità della potenza (che è sempre potenza di fare e di non fare) – questa è precisamente la perpetua illusione della morale (1993, 65-66).

Deve quindi essere radicalmente criticato quell'«oblio della potenza» che l'etica laica occidentale eredita inconsapevolmente dall'antropomorfismo teologico. La potenza non è riducibile a un «fatto di volontà», ma possiede invece una sua autonoma articolazione, una sua logica autonoma, che spetta al pensiero filosofico decifrare.

2. I fraintendimenti di Tommaso d'Aquino.

In Tommaso ha luogo in questo senso, ispirato da un'intenzione normalizzatrice, il maggior consapevole fraintendimento della logica della potenza, tradotta forzatamente nei termini di una logica della volontà (e quindi dell'intelletto, poiché «la volontà è intimamente connessa con l'intelletto»). ¹²

Nella stessa questione 19 della prima parte della *Summa*, in cui si tratta il problema della *volontà* di dio, questa nozione è interpretata significativamente come mero desiderio, comune a tutti gli enti e massimamente presente nell'ente supremo, di «far partecipare quanto più è possibile altri al proprio bene»:

Le cose esistenti in natura non solo hanno verso il loro bene l'inclinazione naturale a cercarlo, quando non l'hanno, e a riposarsi quando lo possiedono; ma anche ad effonderlo sulle altre, per quanto è loro possibile. Per questo vediamo che ogni agente, nella misura in cui ha attualità e perfezione, tende a produrre cose a sé somiglianti. E quindi *rientra nella natura della volontà il comunicare agli altri, nella misura del possibile, il bene posseduto*. E ciò appartiene principalmente alla volontà divina, dalla quale deriva, secondo una certa somiglianza, ogni perfezione. Quindi, *se le cose, in quanto sono perfette, comunicano ad altre la propria bontà, a maggior ragione conviene alla volontà divina di partecipare ad altri analogicamente, nella misura del possibile, il proprio bene* (I, qu. 19, art. 2, corsivi miei).

¹² Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, qu. 19, art. 1: «Voluntas enim intellectum consequitur». È stato commentato da Fortin: «Attribuendo la causa efficiente a Dio, Tommaso è costretto a preservare o restaurare la distinzione tra intelletto e volere di Dio. Quantunque tale distinzione debba essere considerata come opera della ragione e non [...] come una distinzione reale» (Fortin 1993, vol. I, 413).

In questo testo la volontà divina appare già concettualmente predeterminata dal suo legame con il bene, e la potenza si riduce a mera facoltà 'esecutrice' della volontà, come Tommaso dirà più chiaramente in altro contesto ¹³. Per Tommaso dio è onnipotente perché là dove la sua potenza non si estende (per esempio, «Dio non può far sì che affermazione e negazione siano vere

¹³ «L'intelletto dirige la volontà, la volontà da parte sua comanda alla potenza, la quale esegue. Ma [...] tutto il movimento dell'intelletto è nella volontà» (*Quaestiones disputatae de potentia Dei* [= QdP], I, art. 5, Resp.).

insieme»), si deve dire che egli non abbia *voluto* che essa si estendesse:

Si dice che qualcosa è impossibile che sia fatto in tre modi: [1] perché la potenza attiva è insufficiente [...]; [2] perché qualcosa d'altro resiste o porta impedimento; [3] perché ciò che si dice che è impossibile che accada *non può essere obiettivo dell'azione*. Dunque le cose che sono in natura impossibili nel primo e nel secondo modo, Dio le può fare [...]. Ma ciò di cui si dice che è impossibile nel terzo modo, Dio non lo può fare... Perciò non può far sì che affermazione e negazione siano vere insieme, né fare una cosa di quelle in cui è implicato questo tipo di impossibilità. *Né si dice che non può farlo perché manca la sua potenza, ma perché manca il possibile*. Per questo motivo qualcuno preferisce dire che *Dio può fare ciò, ma che ciò non può essere fatto* (QdP, I, art. 3).

Chiunque avverte una profonda insoddisfazione di fronte a questi *escamotages*, a questi giochi verbali per cui una stessa cosa risulta contemporaneamente possibile *a parte Dei* e impossibile *a parte obiecti*. Ciò che è evidente è l'imbarazzo ad ammettere l'arcano del *limite* che la potenza di dio incontra nel 'non poter' modificare l'ordinamento logico da dio stesso prescelto e creato, e che per questo va visto come coeterno a dio. Certo la *coeternità* a dio delle strutture logiche appartenenti a un Essere *creato* da dio stesso è un arcano: una realtà non suscettibile come tale di essere espressa in termini analitici soddisfacenti. Tommaso per risolvere la questione non esita a riprendere la problematica distinzione di Agostino, tendente a separare logicamente un «inizio temporale» da un «inizio di fondazione» della creazione:

L'inizio... non è un inizio temporale, ma un inizio di fondazione. Come se un piede fosse dall'eternità nella polvere, sempre ci sarebbe l'orma e tuttavia nessuno dubiterebbe che essa sia fatta da chi vi tiene sopra il piede, così il mondo è sempre esistito *perché c'è sempre stato chi lo ha fatto, e tuttavia è stato fatto* (*De Civitate Dei*, X, 31).

Fino a concludere:

Dunque Dio poté creare qualcosa che è *sempre esistito*. Dio può fare nella creatura qualsiasi cosa *che non sia in contrasto con la nozione di creatura*, altrimenti non sarebbe onnipotente (QdP, III, art. 14).

Ma la «nozione di creatura» presente in quest'ultimo passo – l'ontologia della condizione creaturale – è allora un 'immutabile' anche per dio? Come può in tal caso risultare compatibile con l'idea di onnipotenza divina? Né Agostino né Tommaso rispondono convincentemente su questo punto. Certo, dio negherebbe se stesso se violasse l'ordine della giustizia da lui voluta, divenuta pertanto la 'sua' giustizia, e d'altra parte è anche vero che onnipotenza non significa potere di compiere *tutte* le azioni e di scegliere tra *tutti* gli ordini del reale, essendo molte azioni e molti ordini segnati da imperfezione, espressivi di un *defectum potentiae* e quindi irriferribili a dio. **14** Ma anche al di fuori dell'ipotesi di un "potere fittizio" (designante cioè un'attività che implichi l'imperfezione dell'agente), il problema dei limiti logici dell'agire ordinante ha in sé significati filosofici di vasta portata. Malgrado l'ampiezza del problema, Tommaso si limita invece a riassumere il proprio ragionamento

14 Già Ugo di S. Vittore, scrivendo nel XII secolo, così circostanziava l'onnipotenza divina: «Deus ergo summe potens est, [...] nec ideo minus potest quia impossibile non potest; 'impossibilia posse' non est posse, sed non posse» (*De sacramentis christianae fidei*, in Migne, *Patr. Lat.* clxxvi, c. 216).

nel modo che segue:

Le azioni che implicano una contraddizione Dio non può compierle; esse sono *impossibili in se stesse*. Resta dunque che la potenza di Dio si estende alle azioni che sono possibili in sé. Queste sono quelle azioni che non implicano contraddizione. Dunque è certo che Dio è detto onnipotente perché può tutto ciò che non è in sé impossibile (*QdP*, I, art. 7, corsivi miei).

Tommaso sorvola qui sul fatto elementare che se dio è davvero onnipotente, svanisce la nozione stessa di “impossibile”, e *ogni* ordine logico si rivela suscettibile di essere sottoposto in qualsiasi momento a una revoca sovrana. Ma va considerato che anche in questa ipotesi la potenza di dio tende subito a tramutarsi da *assoluta* (legata cioè all’evento puntuale miracoloso) in *ordinata*. Questo perché una deroga voluta da dio nei confronti dell’ordine logico – ontologico vigente – da dio prescelto – anziché significare un semplice disconoscimento di esso – provoca il suo *ampliamento* in un paradigma più vasto, non contraddittorio rispetto al primo, ma tale invece da inglobarlo in una nuova “normalità”. (Ma in Tommaso non vi è naturalmente traccia di questa problematica, che affiora invece, come vedremo meglio, in Duns Scoto).

3. «Quando lex est in potestate agentis», ovvero il modello “giurisprudenziale” della *potentia absoluta* in Duns Scoto.

Tommaso può giungere alle proprie conclusioni concilianti e “normalizzatrici” solo a patto di non approfondire ulteriormente le aporie che accompagnano la *logica di un soggetto sovrano*, ovvero – per meglio dire – a patto di non tematizzare lo «stato d’eccezione» che sempre qualifica la scelta sovrana per un ordine. (La *Politische Theologie* di Carl Schmitt indicherà la chiave di lettura di questo processo).

È in questa direzione che viene a porsi in luce il concetto, coscientemente svalutato nell’economia di pensiero di Tommaso, di «*potenza assoluta*» di dio («*potentia Dei absoluta*»), nella sua opposizione logica con la «*potentia Dei ordinata*». Sono ovviamente i teologi volontaristi, increduli riguardo alla portata ontologica della ragione naturale quale tramite umano-divino garantito dall’analogia dell’Essere, gli artefici primari di questa distinzione. Vale la pena di soffermarsi su questo punto, dal quale – come si vedrà – dipenderanno numerose possibilità di svolgimento teologico-politico.

Diciamo subito che il tema richiama una letteratura (prevalentemente medioevale) assai vasta, ma non sempre adeguata a riconoscere la portata filosofica reale del problema. ¹⁵ Tra i primi teologi a porre in termini chiari la distinzione è Pietro di Tarantasia (futuro papa Innocenzo V) che, commentando tra il 1256 e il 1258 le *Sentenze* di Pietro Lombardo si esprime in questi termini:

Vi è un ordine semplicemente inteso (*ordo simpliciter*) e vi è un ordine che corrisponde al mondo come ora esso è (*ordo ut nunc*): nel primo senso [Dio] può *per potenza assoluta*; nel secondo senso può per potenza ordinata. [...] Ne consegue che [Dio] per potenza assoluta può compiere quanto non può *per potenza ordinata*, poiché molte cose, pur non rientrando nell’ordine del mondo come ora esso è, sono tuttavia sottoposte alla sua potenza (*Sent.*, I, dist. 43, qu. 2, a. 4).

¹⁵ Tra i lavori attenti a questa dimensione problematica mi limito a ricordare, senza alcuna pretesa di completezza, Oakley (1961, 1968, 1984), Marrone (1974), Stratenwerth (1951), Miethke (1969), Pernoud (1970, 1972), Bannach (1975), Courtenay (1984).

In questa prima trattazione dottrinale della questione «*an Deus possit aliqua de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinaria*» i due tipi di potenza si distinguono tra loro in relazione alla dicotomia fondamentale *ordo simpliciter / ordo ut nunc*. L'ordine della potenza divina in quanto tale è assoluto, *ordo simpliciter*: semplice potenza nella sua assolutezza costituente, svincolata come tale da regole costituite, a essa logicamente successive. Resta fermo comunque che l'ordinamento dell'Essere prescelto da dio *ut nunc*, nel suo articolarsi di cause seconde tra loro collegate, possiede una sua relativa autonomia *di fatto*: un'autonomia che consente di porre entro parentesi, *ut nunc*, la possibilità di un intervento straordinario di dio *de potentia absoluta*, tale da revocare nella sua eccezionalità l'ordine posto fino a quel momento come unico esistente.

Non di due diverse potenze si tratta, ma solo di due modalità diverse dell'unica potenza riferibile a Dio. Su questo punto la dottrina teologica è concorde nel ritenere la potenza assoluta come una potenza a sua volta *ordinata*, ma ordinata – come si è già detto – secondo un ordine diverso e più ampio di quello esistente *ut nunc*. Il testo più significativo per illustrare questo punto è il celebre passo del *Commento* di Duns Scoto alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (*Ox.*, I, dist. 44, *qu. unica*). Si osservi che tra le due definizioni canoniche della distinzione tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta* – quella scotista e quella ockhamiana – non vi è concordanza, anzi – come è stato fatto notare in modo convincente (Randi 1987, cap. II) – vi è una vera e propria opposizione, che va considerata più approfonditamente. Così infatti Scoto:

I giuristi dicono che chi può fare [qualcosa] *di fatto*, lo fa per propria potenza; chi può fare [qualcosa] *di diritto*, lo fa per potenza ordinata secondo regole preesistenti (*Ox.*, I, dist. 44, *qu. unica*, n. 1). **16**

16 «Dicunt iuristae quod quis potest hoc facere *de facto*, hoc est de potentia sua absoluta, vel *de iure*, hoc est de potentia ordinata secundum iura».

È chiaro che l'intento del testo di Scoto è quello di riportare l'agire (divino, ma non soltanto divino) *de potentia absoluta* all'ambito delle possibilità *de facto* e, correlativamente, l'agire *de potentia ordinata* all'ambito delle possibilità *de iure*. Potenza assoluta e potenza ordinata sono così configurabili come due cerchi di diverso diametro, il primo dei quali contiene il secondo. Ciò vuol dire che a ogni soggetto agente liberamente è attribuita la facoltà di scegliere se agire *de iure*, secondo la regola fissata, o invece agire *de facto*, in deroga a questa regola, secondo una potenza assoluta virtualmente portatrice di un nuovo ordine:

In ogni soggetto agente per intelletto e volontà, capace di agire in conformità alla legge giusta e tuttavia tale da non agire necessariamente in conformità ad essa, si può distinguere una potenza ordinata e una potenza assoluta. La ragione di ciò è che questo soggetto può agire in conformità a quella legge giusta, e allora agisce secondo potenza ordinata (ordinata, infatti, in quanto principio di esecuzione della legge giusta), ma può anche agire al di fuori di quella legge o contro di essa, e questa è potenza assoluta, eccedente la potenza ordinata (*Ox.*, I, dist. 44, *qu. unica*, n. 1). **17**

17 «In omni agente per intellectum et voluntatem, *potentem* conformiter agere legi rectae et tamen *non necessario* conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam *ordinatam* a potentia *absoluta*; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam

E ancora:

Quando in potere del soggetto agente si trovano sia la legge sia i criteri di determinazione della sua giustizia, cosicché nessuna legge può dirsi giusta se non sia stata posta

da detto soggetto, allora quest'ultimo può agire rettamente agendo in modo diverso rispetto a quanto disposto da quella legge, perché può sempre stabilire come giusta un'altra legge, secondo la quale egli agirà in maniera ordinata. Né allora si dirà che la sua potenza assoluta eccede semplicemente la potenza ordinata, perché l'azione risulterà ancora ordinata rispetto a quest'altra legge (*Ox.*, I, *dist.* 44, *qu. unica*, n. 1) **18**.

ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exequendi aliqua conformiter legi rectae secundum *ordinem* praefixum ab illa lege), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam».

18 «Quando in *potestate agentis* est lex et rectitudo eius, ita quod non est recta nisi quia est ab illo statuta, tunc potest *recte* agere agendo aliter quam lex illa dictet, quia tunc potest statuere aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate; nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia tunc esset ordinata secundum illam aliam legem».

Appare evidente che il modello interpretativo scotista è di natura essenzialmente teologico-politica, nel senso che esso è in grado di aprire la strada a produttive analogie nell'uso del concetto di *potentia absoluta* da parte della giurisprudenza del potere politico. Scoto, in particolare, sostenendo che si ha un caso di potenza assoluta ogniqualvolta è nel potere di un soggetto agente (dio o uomo) la libertà di agire in deroga all'ordine dato, sembra inaugurare quello che potremmo chiamare il principio della libera manipolabilità 'giurisprudenziale' del logos che presiede all'ordine normativo dato. Con la conseguenza fondamentale di rendere applicabili *nuovi* criteri di giustizia, i quali si impongono allora come elementi espressivi di una *nuova potenza ordinata*. Come è stato incisivamente notato, «Dio non è obbligato a introdurre nel creato la gravitazione, poiché non implica contraddizione la proposizione "esiste un mondo privo di gravità" [...]. Una occasionale sospensione della legge di gravità (un 'miracolo') sarebbe da intendersi come appartenente al piano della *potentia ordinata*, infatti sarebbe stato ab aeterno previsto e preordinato» (Randi 1987, 72).

Scoto non si stanca di insistere su questo punto, e numerosi sono i brani della sua opera in cui il concetto viene svolto:

[Dio], come può agire in deroga a una legge, così potrebbe porre un'altra legge come giusta. Se questa fosse posta da Dio, sarebbe senz'altro giusta, poiché nessuna legge è giusta se non è stabilita esplicitamente dalla volontà di Dio. [L'azione] non sarebbe ordinata secondo il primo criterio di ordine, ma secondo un ordine diverso che la volontà divina può sempre porre (*Ox.*, I, *dist.* 44, *qu. unica*, n.2).

In altre parole: ogni agire di dio, così come di ogni altro libero soggetto agente, è sempre interpretabile come espressione di potenza *ordinata*. Se l'agente è volontà libera («quando *lex est in potestate agentis*»), la sua azione può essere sempre fatta ricadere sotto una regola (*lex*) rispetto alla quale essa risulti *de potentia ordinata*.

La metodologia giuridica (parte essenziale della filosofia del diritto) insegna ad analizzare i meccanismi di attuazione di un ordine – posto come *ratio* generale – in un'azione particolare (un singolo *factum*), e costituisce in questo senso una versione secolarizzata dell'ermeneutica teologica della potenza. Alla base di entrambe si riscontra la presenza e la funzione risolutiva di un *logos giurisprudenziale*, procedente in base al principio per cui ogni azione *de potestate absoluta*, diversamente interpretata, è suscettibile di apparire *de potestate ordinata*. Il punto decisivo è che nell'ipotesi volontaristica pura, mancando un quadro obiettivo di legalità quale criterio di riferimento precostituito, *ogni* atto del potere sovrano, consistente apparentemente (*de facto*) in un'infrazione dell'ordine

dato, creerà implicitamente (*de iure*) un nuovo ordine, una nuova regola generale (in epistemologia si direbbe: un nuovo *paradigma*) alla luce del quale l'azione non sarà più considerata una deroga o un'infrazione, ma un caso particolare di applicazione in un ordine *ampliato*, fino a quel momento invisibile. (Anche questa considerazione impedisce – già a prima vista – l'esistenza di un logos come misura oggettiva in campo pratico). ¹⁹

4. Il modello logico della potentia assoluta in Ockham. La tesi di Courtenay.

Se Duns Scoto è, per quanto detto fin qui, l'autore che dà un avvio effettivo all'uso teologico-politico dell'idea di potenza assoluta, Ockham è invece l'autore che meglio perfeziona il modello *logico* del mondo come contingenza, costruendo quello che Gilson definisce efficacemente un «contingentismo radicale» (Gilson 1973, 783). ²⁰

Ockham è l'anti-Aristotele (o meglio, dovremmo dire, l'anti-Averroè): al postulato greco-arabo «tutto si causa necessariamente» sostituisce con altrettanta chiarezza il contro-postulato «tutto è contingenza posta in essere da un Dio personale», espressivo della completa libertà del creatore rispetto non solo al creato, ma in qualche misura anche al logos increato. ²¹ Ma come definire in termini di logica modale la contingenza, ovvero la modalità dell'assoluta *libertà* dell'agire divino, in ciò contraltare della *necessità* del logos? Leibniz, nei suoi *Elementi di diritto naturale*, fornisce un quadro riassuntivo delle classiche modalità logiche:

possibile	potest	fieri (seu verum esse)
impossibile	est quicquid non potest	
necessarium	non potest non	
contingens	potest non	

La quarta figura è appunto il contingente, che qualifica «quicquid potest non fieri», ovvero lo spazio metafisico dell'agire libero.

Commentando questo schema, è inevitabile rilevare con Agamben le difficoltà che caratterizzano, proprio sul piano metafisico, il pensiero della contingenza:

Se l'essere conservasse in ogni tempo e senza limiti la sua potenza di non essere, da una parte il passato stesso potrebbe essere in qualche modo revocato e, dall'altra, nessun possibile passerebbe mai all'atto né potrebbe permanere in esso [= rimarrebbe sempre sotto la minaccia di ciò che in

¹⁹ Commenta Courtenay (1985): «God could have acted and still could act otherwise (*potest aliter agere*). But Scotus acknowledged that any other action could result in another order (and thus God can never act *inordinate*) not so much because of the consistency of the divine nature but because whatever system God institutes becomes right and just on the grounds that God has chosen it» (253-4). E Randi: «Non è difficile vedere su questa linea i germi di possibili sviluppi assolutistici. Ciascun sistema appare sospeso alla volontà di colui o coloro che rispetto ad esso hanno facoltà di *dispensatio* [...], con un movimento discendente che – da Dio all'uomo – restringe via via gli ambiti di disposizione» (Randi 1987, 65). Non si tratta tanto – crediamo – di rilevare possibili sviluppi assolutistici, quanto di riconoscere in questi schemi di pensiero una costante della teologia politica, che va ben oltre il modello dell'assolutismo e segna invece la struttura logica ed epistemologica dell'intera modernità. Cfr. su questo punto Galli (1988). Ma anche gli interessanti spunti contenuti in un breve articolo dello stesso Randi (1986b, 129-138). È ben noto che alcuni studiosi hanno visto nella teologia di Scoto (e di Ockham) un punto di partenza importante per comprendere la struttura della filosofia politica moderna. Così de Muralt (1978, 10ss) e prima di lui, nel 1951, Tierno Galván, *Los supuestos escotistas de la teoría política de Jean Bodin*, ora in Tierno Galván (1971). Notazioni di questo tipo si incontrano in Villey (1985, 160 sgg), nonché nell'opera – di natura assai diversa – di Blumenberg (1992, 92 sgg e 133-240).

²⁰ Sul concetto ockhamiano di libertà cfr. Clark (1978, 122-160).

²¹ Con Clark, è vero che «it is not the special dispensation or the miraculous intervention of God that troubles Ockham, but rather the possibility that God might have ordained (*potuit ordinasse*) an universe in which He alone would be a causal agent» (127, n. 9). La aggiunge esattamente: «man's perception of the world would not be altered if occasionalism obtained» (127).

linguaggio teologico-politico è una *revoca sovrana!*, E.C.]. Le aporie della contingenza sono, perciò, tradizionalmente temperate da due principi. Il primo, che si potrebbe definire *principio di irrevocabilità del passato* (o di irrealizzabilità della potenza nel passato) è il principio che i latini esprimevano nella formula *factum infectum fieri nequit* e che, nel *De coelo*, Aristotele riarticola in termini di *impossibilità di realizzare la potenza nel passato*: «non c'è alcuna potenza dell'esser stato, ma solo dell'essere e dell'avvenire». Il secondo principio, strettamente intrecciato al primo, è quello di *necessità condizionata*, che limita la forza della contingenza rispetto all'essere in atto. Aristotele (Int, 19a, 22) lo esprime in questo modo: «è necessario che ciò che è, mentre è, sia, e ciò che non è, mentre non è, non sia» (Agamben 1993, 77-78).

A qualcosa di molto vicino a questo aristotelico principio di «necessità condizionata» sembra pensare lo stesso Ockham allorché in un brano del *Tractatus contra Benedictum* 22 sembra stabilire un limite fondamentale alla logica della potenza assoluta di dio, osservando che dio *di fatto* mai opererà in base ad essa (*de facto numquam faciet*). La perfetta contingenza qualifica – si è detto – il momento precedente la decisione divina per un ordine logico e non comporta la possibilità di deroga dello stesso ordine una volta che esso sia stato prescelto da dio: considerare l'azione divina *de potentia absoluta* significa ragionare «di mondi possibili, non del possibile intervento sovvertitore di dio su questo mondo» (Randi 1987, 67). Il discorso non verte quindi sui “miracoli”, ma sulla logica dei mondi possibili.

22 «Et ideo, licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod *Deus aliqua potest de potentia absoluta quae tamen numquam faciet de potentia ordinata* (hoc est, *de facto numquam faciet*)» (*Opera politica*, vol. III, 234, corsivi miei).

Il testo ockhamiano da valutare è in questo senso il Quodlibet VI, nel punto in cui Ockham sostiene quanto segue:

La distinzione [tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta*] non deve essere compresa come se in Dio vi fossero realmente due diverse potenze (...) perché Dio non può far nulla al di fuori di un ordine (*nihil potest facere inordinate*). Ma va compresa nel senso per cui talvolta 'potere qualcosa' si riferisce a leggi ordinate e stabilite da Dio, e allora si dice che Dio può agire per potenza ordinata. Talaltra invece 'potere' significa *poter fare tutto ciò che non implica contraddizione*, sia che Dio lo abbia ordinato, sia che non lo abbia ordinato (*Opera philosophica et theologica*, vol. IX, 585-6.). 23

23 Cfr. sul punto Baudry (1958, 205) *sub voce* «Potentia absoluta».

La stessa teoria ockhamiana della produzione degli enti come assoluta contingenza incontra dunque un nocciolo di logos che in qualche misura ne ridimensiona la portata: *dio non può disporre arbitrariamente dell'Essere* perché «*Deus potest facere omne quod fieri non implicat contradictionem*». Qui la teologia dell'onnipotenza sembra scontrarsi con l'ontologia della cosa creata, la quale emana una propria logica che nemmeno a dio spetta derogare. Questo perché è vero che in dio vi è la capacità, la potenzialità attiva, di compiere scelte che tuttavia egli non *vuole* compiere, che non ha mai compiuto e neppure mai compirà, ma *dio non può indebolire se stesso* ponendo in essere una potenza che tradisce un'impotenza. E in ogni caso non agisce per necessità: avrebbe potuto fare cose diverse, costruire ordini diversi da quelle/quelli che ha deciso di fare/costruire.

Per questo è teologicamente corretto, per Ockham non diversamente da Tommaso, sostenere che l'ordine stabilito da dio non è identico all'ordine della sua bontà, giustizia e sapienza, perché bontà, giustizia e sapienza divina

avrebbero potuto trovare espressione (ed espressione più intensa) in un altro sistema. In ogni caso va considerato, e su questo punto merita soffermare l'attenzione, che il 'limite' posto alla scelta di dio deriva dal *pactum*, dal *covenant* all'origine dell'ordine ontologico prescelto da dio con la creazione.

È soprattutto Courtenay lo studioso cui si devono (relativamente a Ockham, ma virtualmente estensibili a tutto il pensiero tardo-medioevale) i maggiori spunti di analisi in questa direzione. Il *pactum* o il *covenant* all'origine di *questo* ordine dell'Essere è la grande decisione che esprime liberamente la natura di dio. Dio (e su questo punto tutti i teologi sono anti-aristotelici, anti-averroisti e, ovviamente, anti-spinoziani per mestiere) *non è sottoposto a necessità*, e quindi *avrebbe potuto* scegliere un ordine diverso, decidere per una diversa ontologia e una diversa logica. Ma la sua scelta, configurata come dialogica rispetto all'Essere creato, biblicamente costitutiva di un'alleanza, ha determinato nell'Essere creato una sorta di legittima attesa e di fiducia nel realizzarsi dell'ordine logico prescelto. Il dio *trompeur* cartesiano (Gregory 1982, 517-527) ²⁴ è qui radicalmente escluso. Qui invece la natura determinata di quel patto iniziale è una forma minimale di logos, tanto che si può pensare con Courtenay a una sorta di «relazioni contrattuali» tra dio e l'uomo, alle quali viene attribuito un carattere fondante. Cito da Courtenay (1975):

²⁴ Ma cfr. già de Muralt (1966, 159-191).

Non è tanto la metafisica atomistica dell'individuale (così a lungo travisata) o la dottrina epistemologica della conoscenza intuitiva (di origine scotista e poi adottata più o meno da tutti nel tardo Medioevo) ciò che distingue questo movimento [i.e. l'ockhamismo], quanto la concezione della centralità, efficacia e capacità di ispirare fiducia proprie di stipulazioni verbali e contrattuali per tutti gli aspetti della relazione tra Dio e l'uomo (*centrality, efficacy and dependability of verbal, contractual agreements for all aspects of the relationship between God and man*). Ogni singola idea di questa corrente di moderato nominalismo (per esempio, l'idea delle due potenze di Dio, o la soteriologia semipelagiana, o ancora l'idea di una causalità *sine qua non* nei sacramenti) può probabilmente essere ritrovata in pensatori precedenti o in contemporanei cui non si sarebbe mai applicato il termine 'nominalista' o 'ockhamista'. L'unico carattere distintivo del pensiero ockhamista è invece che tutte queste idee erano fondate a loro volta sull'idea di un patto, o convenzione (*covenant*) – *stipulazioni verbali dipendenti da un atto di volontà, che non risultano meno certe per il fatto di essere segnate da quest'origine volontaristica* (51).

È quindi centrale in questa linea interpretativa il ruolo attribuito alla concezione veterotestamentaria di dio: un dio che – così si esprime Courtenay – «remains omnipotent and free, and who communicates directly with man through covenants». Le considerazioni di Courtenay sono suggestive e meritano attenzione, nella loro capacità di evidenziare il nesso tra ockhamismo ed epistemologia convenzionalistica, non meno che di mostrare il ruolo avuto da Ockham nel combattere il naturalismo etico realista che aveva formato la *standard view* della riflessione teologica medievale. ²⁵

Mi sembra che il punto di vista di Courtenay converga sostanzialmente con quello di Villey riguardo alle possibili ricadute in campo giuridico-politico di questa impostazione epistemologica:

²⁵ P. Vignaux, *sub voce* «Nominalisme», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome xi/1, col. 734, osserva riguardo alla critica anti-realista svolta da Ockham che «tous ceux qu'il avait lus étaient, en ce point, ses adversaires». E aggiunge (*sub voce* «Occam», col. 877): «Occam a compté pour ses adversaires les maîtres qu'il con-

Il nominalismo finisce per investire anche il diritto [...]. Il

diritto naturale ha perduto ogni carattere universale e obbligatorio, perlomeno nei confronti del legislatore. Infatti le conclusioni che il giurista trae dalle leggi [...] possono valere solo finché permane la volontà legislativa che ha servito loro da fondamento: *nisi statuatur contrario*. L'autorità legislativa che ha fondato il regime della proprietà è perfettamente legittimata a stabilire che, in certi casi, il deposito non debba essere restituito; oppure [...] il Cristo che ha fondato la Chiesa avrebbe potuto stabilire che il papa non fosse il successore di Pietro, o il vescovo di Roma (Villey 1985, 183, 187). **26**

Ciò che conta è insomma la forza dell'autorità che *pone la convenzione*. Se questa forza è sufficiente, allora si potrà ragionevolmente presumere che anche l'ordine (sia logico sia giuridico) che da essa promana sarà *stabile*, non minacciato da 'eccezioni' o da atti 'miracolosi' che ne possano sovvertire pericolosamente il paradigma. Agirà quindi come buon sostitutivo dei principi di un logos universale, e il suo concetto si ripercuoterà su quello metafisico di legge che ispirerà per secoli la tradizione occidentale.

naissait: le réalisme des universaux est une doctrine commune: "omnes quos vidi concordant, dicentes quod natura quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo" (*Sent.*, I, dist. 2, qu. 7B)».

26 Cfr. anche recentemente, su tematiche analoghe ma da ben diversa prospettiva interpretativa, gli articoli di Parisoli (1998a, 1998b, 1999).

Bibliografia

- Agamben, G. (1993). Bartleby o della contingenza. In G. Deleuze – G. Agamben, *Bartleby: la formula della creazione* (45-89). Macerata: Quodlibet.
- Agostino d'Ipbona (2001). *La città di Dio*. A cura di L. Alici. Milano: Bompiani.
- Al-Ghazali (1933). *Algazel's Metaphysics. A Medieval Translation*. Ed. J.T. Muckle. Toronto: St. Michael's College.
- Aristotele (2000). *Metafisica*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Bannach, K. (1975). *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden: Steiner.
- Baudry, L. (1958). *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. Paris: Lethielleux.
- Beaufret, J. (1973). *Dialogue avec Heidegger vol. I*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Blondel, M. (1916). L'anticartésianisme de Malebranche, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome XXIII (1), 1-26.
- Blumenberg, H. (1992). *La legittimità dell'età moderna*. A cura di C. Marelli. Genova: Marietti.
- Clark, D.W. (1978). Ockham on Human and Divine Freedom, *Franciscan Studies*, XXXVIII, 122-160.
- Courtenay, W.J. (1973). The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism, *The Harvard Theological Review*, 66, 77-94.
- Id. (1984). *Covenant and Causality in Medieval Thought*. London: Variorum.
- Id. (1985). The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages. In T. Rudavsky (Ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (252-270). Dordrecht-Boston-Lancaster: Springer.
- de Muralt, A. (1966). Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet: recherche d'une structure de la pensée, *Studia philosophica*, XXVI, 159-191.
- Id. (1978). La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau. In A. Dufour et al. *Souveraineté et pouvoir* (3-84). Genève-Lausanne-Neuchâtel: Revue de théologie et de philosophie.
- Del Noce, A. (1988). *Riforma cattolica e filosofia moderna*. I. Cartesio. Bologna: il Mulino.
- Fortin, E.L. (1993). Tommaso D'Aquino. In L. Strauss – J. Cropsey (Ed.), *Storia della filosofia politica Vol.1: Da Tucidide a Marsilio da Padova* (413-438). Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Galli, C. (1988). *Modernità. Categorie e profili critici*. Bologna: il Mulino.
- Gilson, É. (1948). *L'être et l'essence*. Paris: Vrin.
- Id. (1973). *La filosofia nel medioevo*. Firenze: Sansoni.
- Gregory, T. (1982). La tromperie divine, *Studi medievali*, XIII, 517-527.
- Heidegger, M. (1957). *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Klostermann.
- Hissette, R. (1977). *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris: Peeters.
- Marrone, J. (1974). The Absolute and the Ordained Powers of the Pope. An Unedited Text of Henry of Ghent, *Medieval Studies*, XXXV, 7-27.
- Miethke, J. (1969). *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*. Berlin: De Gruyter.
- Migne, J.P. (2014). *Indices, Generales Simul Et Speciales, Patrologiæ Latinæ*. London: Forgotten books.
- Oakley, F. (1961). Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist, *Natural Law Forum*, 60, 65-83.

- Id. (1968). Jacobean Political Theology: the Absolute and Ordinary Powers of the King, *Journal of the History of Ideas*, XXIX, 3, 323-346.
- Id. (1984). *Omnipotence, Covenant and Order. An Exercise in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Ockham, W. de. (1970). *Opera Philosophica et Theologica*. Ed. S. Brown. New York: The Franciscan Institute, St Bonaventure.
- Id. (1974). *Opera politica in eight volumes*. A cura di J.G. Sikes. Manchester: Manchester University Press.
- Parisoli, L. (1998a). Guglielmo di Ockham e la fonte dei diritti naturali: una teoria politica tra libertà evangelica e diritti fondamentali ed universali, *Collectanea franciscana*, 68, 5-62.
- Id. (1998b). Come affiorò il concetto di diritto soggettivo inalienabile nella riflessione francescana sulla povertà, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 28, 93-137.
- Id. (1999). Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella Scolastica francescana. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini.
- Pernoud, M.A. (1970). Innovation in Ockham's References to the 'potentia Dei', *Antonianum*, XLV, 66-97.
- Id. (1972). The Theory of the 'potentia Dei' according to Aquinas, Scotus and Ockham, *Antonianum*, XLVII, 69-95.
- Randi, E. (1986). Lex est in potestate agentis. Note per una storia dell'idea scotista di «potentia absoluta». In M.T. Fumagalli Beonio-Brocchieri. *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo ed età moderna*. Bergamo: Lubrina.
- Id. (1987). *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*. Firenze: La Nuova Italia.
- Stratenwerth, G. (1951). *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Tierno Galván, E. (1971). *Los supuestos escotistas de la teoría política de Jean Bodin*, *Anales Universidad de Murcia*, 1950-1951, I trimestre, 87-112.
- Tommaso d'Aquino, (1995). *La Potenza di Dio: Quaestiones disputatae de potentia Dei*. Vol. 1-3. Bologna: ESD.
- Id. (2001). *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. Vol. 4. Bologna: ESD.
- Id. (2004). *La somma teologica. 2 vol.* A cura di S. Centi, R. Coggi, G. Barzaghi. Bologna: ESD.
- Vignaux, P. (1899). Nominalisme. In *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome xi/1, col. 734.
- Villey, M. (1985). *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Milano: Mondadori.
- Welzel, H. (1965). *Diritto naturale e giustizia materiale*. Milano: Giuffrè.