



IGOR AGOSTINI

## AD MENTEM ENRICI: LA RECEZIONE SEICENTESCA DELLA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO DI ENRICO DI GAND\*

AD MENTEM ENRICI: THE SEVENTEENTH-CENTURY RECEPTION OF  
HENRY OF GHENT'S PROOF FOR THE EXISTENCE OF GOD

*This article studies the reception by seventeenth-century Scholasticism of Henry of Ghent's reflection on the existence of God. It analyses authors who explicitly declare themselves to be followers of Henry. This attests the existence of a seventeenth-century Henrician Scholasticism. The history of the reception of Henry's reflection by this Henrician Scholasticism is, however, also the history of a non-reception of the a priori proof of God's existence formulated by Henry himself.*

L'importanza della figura di Enrico di Gand (Gand 1217 o 1223 - Parigi o Tournai 1293), *Doctor solemnis*, maestro di teologia a Parigi dal 1276 al 1292, sebbene forse ancora non fra le più note del pensiero medievale, è oramai fuori discussione, non solo nell'ambito della letteratura specialistica e delle storie della filosofia medievale, ma anche nella manualistica. Meno nota, e certamente in gran parte inesplorata, è invece la posterità del suo pensiero, ovvero quella che si potrebbe definire la 'scolastica enriciana'. Tale scolastica, in effetti, sebbene meno imponente rispetto a quella di autori come Tommaso d'Aquino o Duns Scoto, è infatti esistita, e documentata storicamente. Il presente studio ha l'obiettivo di darne uno *specimen*, con particolare attenzione alla ricezione seicentesca, attorno al capitale problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

---

\* Riprendo qui, rivedendo, correggendo e sviluppando alcuni punti, una sezione del mio volume I. AGOSTINI, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle*, Brepols («The Age of Descartes»), Turnhout 2016, pp. 87-103.

## I. L'ARGOMENTO DI ENRICO

Sulla riflessione, da parte di Enrico di Gand sul problema dell'esistenza di Dio, la letteratura critica ha ormai raggiunto dimensioni cospicue, pervenendo altresì unanimemente, almeno a partire dagli studi di Anton C. Pégis, a rilevare gli elementi di novità introdotti dal *Doctor solemnus*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. A. C. PÉGIS, *Towards a New Way to God: Henry of Ghent*, in «Mediaeval Studies», XXX, 1968, pp. 226-247; A. C. PÉGIS, *A New Way to God: Henry of Ghent (II)*, in «Mediaeval Studies», XXXI, 1969, pp. 93-116; A. C. PÉGIS *Henry of Ghent and the New Way to God (III)*, in «Mediaeval Studies», XXXIII, 1971, pp. 158-179; A. C. PÉGIS, *Four Medieval Ways to God*, in «Monist», LIV, 1970, pp. 317-358. Oltre agli studi di Pégis, di cui alcune conclusioni (come mostrerò oltre), non possono essere accolte, sul problema dell'esistenza di Dio in Enrico, cfr. J. PAULUS, *Henri de Gand et l'argument ontologique*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», X, 1935-1936, pp. 265-323; J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris 1938, pp. 43-51; J. GOMEZ GAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Univ. Gregoriana, Roma 1958, pp. 215-244; T. BARTH, *De tribus viis diversis existentiam divinam attingendi. Disquisitio historico-collativa inter S. Thomam, Henricum Gandavensem et Duns Scotum*, in «Antonianum», XVIII, 1943, pp. 91-117; R. MACKEN, *The Metaphysical Proof for the Existence of God in the Philosophy of Henry of Ghent*, in «Franziskanische Studien», LXVIII, 1986, pp. 247-260; P. PORRO, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante editori, Bari 1990, in particolare pp. 93-110; M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum: die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (gest. 1293)*, Aschendorff, Münster 1999, pp. 155-188; R. J. TESKE, *Henry of Ghent's Metaphysical Argument for the Existence of God*, in «The Modern Schoolman», LXXXIII, 2005, pp. 19-38, poi in Id., *Essays on the Philosophy of Henry of Ghent*, Marquette University Press, Milwaukee 2012, pp. 65-91; R. J. TESKE, *Henry of Ghent's Criticism of the Aristotelian Arguments for God's Existence*, in «The Modern Schoolman», LXXXII, 2005, pp. 83-99, poi in Id., *Essays...*, cit., pp. 41-64 e R. J. TESKE, *Henry of Ghent and Anselm's Proslogion Argument*, in «Traditio», LXIV, 2009, pp. 197-228, poi in Id., *Essays...*, cit., pp. 145-164; M. PICKAVÉ, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft: Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 323-347; M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent on Metaphysics*, in G. A. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 153-179; 171-179; O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, PUF, Paris 1999, pp. 356-367; O. BOULNOIS, *La métaphysique au XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Sciences religieuses», CXVII, 2008-2009, pp. 297-316, ripubblicato col titolo di *L'Universel et le transcendant: Henri de Gand*, in Id., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, PUF, Paris 2013, pp. 227-258, in particolare 242-247. Per l'influenza di Enrico su Scoto, cfr. soprattutto S. D. DUMONT, *The quaestio si est and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and*

Tale novità risiede in questo: nel riconoscimento della possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio che muova dalla conoscenza della natura e dall'essenza delle cose (*ex cognitione naturæ et essentiæ ipsius rei*). Questa strada è aperta da Enrico nella *quæstio V* dell'articolo 22 della sua *Summa*, introdotta dal richiamo della tesi di Avicenna circa la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio che verrà accolta nel cuore della trattazione: «*Erat opinio Avicenna [...] quod præter notitiam quam habemus de deo ex sensibilibus a posteriori, possibilis est alia a priori*».<sup>2</sup>

Enrico stabilisce che si può conoscere in tre modi che una cosa esiste in atto. In primo luogo, in base alla sua presenza, nel modo in cui si conosce che il fuoco esiste in quanto è presente davanti agli occhi; in secondo luogo, in base alla conoscenza della sua natura ed essenza, nel modo in cui l'uomo conosce la natura del fuoco senza vederla presente; in terzo luogo, in base al collegamento e alla dipendenza dell'esistenza di altre cose rispetto alla cosa di cui si deve conoscere che è.<sup>3</sup> La terza delle possibilità qui delineate è quella che Enrico, dopo aver escluso, nella *quæstio III*, che l'esistenza di Dio sia per sé evidente,<sup>4</sup> ha percorso nella *quæstio IV*, *Utrum esse sit homini demonstrabile*, individuando due principali vie: una causale (efficiente, formale, finale) ed una eminente, per un totale di otto argomenti desunti tutti dalle creature ed integralmente *a posteriori*, in conformità all'impostazione aristotelica e, quindi, sostanzialmente sulla linea dello

---

John Duns Scotus, in «Franziskanische Studien», LXVI, 1984, pp. 335-367; S. D. DUMONT, *Henry of Ghent as a Source for John Duns Scotus's Proof for the Existence of God*, Univ. of Toronto dissertation, 1983.

<sup>2</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium*, Parisiis, in ædibus J. Badii Ascensii, 1520, rist. anast.: ed. E. M. Buytaert, 2 voll., St. Bonaventure, New York/Leuven/Paderborn, The Franciscan Institute, Nauwelaerts, Schönningh, 1953, art. 22, q. 5, f. 134rB. Degli articoli 21-30 della *Summa*, non ancora nell'ed. critica a cura di R. MACKEN (*Opera omnia*, University Press, Leuven 1979), esistono i due volumi, con testo a fronte e traduzione inglese, a cura di R. TESKE, *Henry of Ghent's Summa. The Questions on God's Existence and Essence (Articles 21-24)*, tr. di J. Decorte-R. J. Teske, Latin Text, Introduction and Notes by R. J. Teske, Paris-Leuven-Dudley, MA, Peeters 2005; *Henry of Ghent's Summa. The Questions on God's Unity and Simplicity (Articles 25-30)*, Latin Text, Introduction, Translation and Notes by R. J. Teske, Paris-Leuven-Dudley, MA, Peeters 2006.

<sup>3</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., art. 22, q. 5, vol. I, f. 134vC: «*Ad cuius intellectum sciendum quod tripliciter contingit scire de re aliqua an sit in actu existens. Uno modo ex presentia eius, ad modum quo scitur ignis esse præsens oculis. Alio modo ex cognitione naturæ et essentiæ ipsius rei, sicut homo cognoscit naturam ignis, absque eo quod vidit eam in præsentia. Tertio modo ex collatione et dependentia existentia aliorum ad existentiam eius quod cognoscendum est esse*». Enrico non dice nulla di questa terza modalità, che, tuttavia, non può essere se non quella *a posteriori* delineata nella questione 4 (ff. 132vI-134rZ): cfr. A. C. PEGIS, *A New Way to God...*, cit., p. 96.

<sup>4</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., art. 22, q. 3 (*Utrum contingat cogitare Deum non cogitando eum esse*), ff. 131v-132v; ma alla problematica Enrico dedica anche la q. 3 (*Utrum Deum potest cogitari non esse*) dell'articolo 30 (*ibidem*, ff. 179v-180v).

stesso Tommaso.<sup>5</sup> Senonché, la *quæstio V* mira precisamente all'apertura di una prospettiva differente, il cui scopo principale è quello di garantire alla conoscenza umana dell'esistenza di Dio una perfezione superiore a quella garantita dalle due vie *ex creaturis*. Tale perfezione non può essere conseguita, tuttavia, per mezzo della visione. Applicando lo schema tripartito di cui sopra all'esistenza di Dio, Enrico asserisce infatti che, nel primo caso, l'esistenza di Dio non può essere conosciuta se non per visione della sua essenza: è quello che fanno i beati, che con ciò stesso conoscono che Dio è, allo stesso modo in cui colui che vede il fuoco davanti agli occhi conosce l'esistenza del fuoco. Ora, però, conoscere Dio secondo questa modalità è del tutto impossibile all'uomo in forza delle sue sole capacità naturali, in qualsiasi stato: è impossibile, infatti, che tali capacità lo facciano pervenire a vedere, come fanno i beati, la nuda essenza di Dio, dato che tale modo di conoscenza eccede del tutto la natura dell'uomo in quanto tale.<sup>6</sup>

È invece il secondo dei tre casi quello che risponde ai *desiderata* di Enrico, anche perché esso risulta possibile precisamente nel caso di Dio: non è infatti possibile conoscere l'esistenza di alcuna cosa almeno che questa non sia inclusa nella quiddità della cosa stessa; ora, però, questo è ciò che accade in Dio, e solo in lui, perché solo in Dio l'essenza è identica all'essere (ossia non solo all'essere dell'essenza, ma anche all'essere dell'esistenza attuale).<sup>7</sup> Ne risulta che, da un lato, un tale modo di conoscenza non può condurre alla dimostrazione dell'essere di alcuna creatura, di cui si può difatti conoscere l'essenza senza sapere che essa è, e, anzi, anche intendendo, allo stesso tempo, che essa non è; ma anche, dall'altro lato, che in tal modo è possibile dimostrare l'esistenza di Dio, conoscendo cioè la sua quiddità, la sua essenza, ossia conoscendo che essa è tale da essere, in Dio, identica all'essere. Per mezzo di tale conoscenza, si può quindi conoscere, a partire dall'essenza di Dio, che la sua esistenza è necessaria, di modo che non è possibile intendere la sua essenza e, insieme, intendere che essa non esiste. Ed in questo modo è possibile per l'uomo avere una conoscenza di Dio in forza delle sue capacità naturali:

---

<sup>5</sup> Cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand...*, cit, p. 98.

<sup>6</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., vol. I, art. 22, q. 5: «*Primo modo non cognoscitur Deus esse nisi videndo eius nudam essentiam, sicut vident eam sancti in patria, scientes per hoc deum esse, sicut videns ignem præ oculis, per hoc scit ignem esse. Et hac via cognoscendi scire deum esse impossibile est homini ex puris naturalibus in quocunque statu, quia omnino impossibile est eum ex puris naturalibus pervenire ad videndum nudam dei essentiam, quia talis modus cognoscendi deum excedit omnino natura hominis: ut homo est simpliciter. Ita quod hominem videre nude divinam essentiam ex puris naturalibus, sicut vident eam beati per gloriam, omnino est impossibile, de quo aliquando debet esse quæstio difficilis in se*».

<sup>7</sup> Secondo Enrico, infatti, si dà identità fra essenza ed *esse essentiæ* anche nelle creature, mentre ciò che specifica il caso di Dio è l'identità dell'essenza con lo stesso *esse existentia*: «De tali ergo ente et esse dicendum absolute quod non solum in Deo creatore, sed et in creatura causata ab ipso, esse rei non est aliquid aliud re præter eius essentiam, nec dicitur aliquid esse ens sive creator sive creatura per aliquam dispositionem additam essentiæ suæ, sed per ipsam suam essentiam». Sulla dottrina dell'*esse existentia* in Enrico, cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand...*, cit., p. 41.

Secundo modo nullam rem contingit scire esse in effectu, nisi quidditas sua includat suum esse existentiae, quod contingit in solo deo, quia in solo deo idem sunt essentia, et esse: non solum essentiae, sed etiam actualis existentiae, ut dictum est supra. Igitur isto modo cognoscendi nulla creatura potest sciri esse: contingit enim scire et cognoscere essentiam cuiuslibet creaturae, non sciendo eam esse: immo cointelligendo eam non esse. Sed solum deum possibile est scire esse: sciendo eius quidditatem et essentiam: quod scilicet talis sit quod in eo idem sint essentia et esse, et per hoc scire ex eius essentia quod sit necessaria existentia, ita quod non sit possibile intelligere eius essentiam, intelligendum cum hoc ipsam non existere in effectu, ut infra videbitur, et hoc possibile est hominem scire et cognoscere de deo ex puris naturalibus, ut infra videbitur.<sup>8</sup>

Ne segue che, in questo modo, si conosce l'essere di Dio conoscendo la sua essenza in quanto questa lo include in sé. In Dio, ripete infatti Enrico, si dà identità fra essenza ed essenza, come – aggiunge – è manifestissimo a chi può contemplarne, per pura visione, l'essenza.<sup>9</sup> Enrico è pronto anche ad individuare un supporto autoritativo a sostegno della sua tesi: l'affermazione di Avicenna per cui l'uomo può conoscere che Dio è a partire dalla via delle 'proposizioni universali intelligibili' e non dalla testimonianza delle cose sensibili.<sup>10</sup> Enrico ritiene che la tesi di Avicenna vada interpretata leggendo in essa proprio il riconoscimento della possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio condotta a partire dall'identità dell'essenza con l'essere. Per mostrarlo, Enrico procede per prima cosa ad un'esegesi dell'espressione 'proposizioni universali intelligibili', di cui teorizza l'identità con le proposizioni universali concernenti l'ente, l'uno ed il bene e, più in generale, le prime intenzioni di tutte le cose: si tratta cioè delle proposizioni che per prime sono concepite dall'intelletto e in cui l'uomo può percepire l'ente assolutamente

---

<sup>8</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 134vC.

<sup>9</sup> *Ibidem*, f. 134vC.

<sup>10</sup> *Ibidem*, f. 134vC: «Hoc ut credo intellexit Avicenna cum dixit quod possit homo scire deum esse, ex via propositionum universalium intelligibilium: non ex via testificationis sensibilium». Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. par S. van Riet, 3 vols., Louvain/Leiden, Peeters/Brill, 1977-1983, tract. 1, c. 3, vol. I, pp. 23<sup>31</sup>-24<sup>38</sup>: «Postea vero manifestabitur tibi innuendo quod nos habemus viam ad stabiliendum primum principium, non ex via testificationis sensibilium, sed ex via propositionum universalium intelligibilium per se notarum, quæ facit necessarium quod ens habet principium quod est necesse esse, et prohibet illud esse variabile et multiplex ullo modo, et facit debere illud esse principium totius, et quod totum debet esse per illud secundum ordinem totius». Sull'influsso avicenniano, cfr. J. JANSENS, *Elements of Avicennian Metaphysics in the Summa*, in G. GULDENTOPS – C. STEEL, *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven, UP, 2003, pp. 41-59 (per la prova dell'esistenza di Dio, in particolare, cfr. pp. 50-52, dove l'A. mette in luce gli elementi di divergenza fra Enrico ed Avicenna).

buono o assolutamente vero.<sup>11</sup> Ora, tale è necessariamente qualcosa che è in sé sussistente, non partecipato in altro, e ciò che è sussistente e non partecipato coincide con il bene stesso, con la verità stessa, con Dio stesso: «*Tale autem est necessario subsistens quid in se, non in alio participatum, et quod tale est, ipsum esse est, ipsum bonum est, ipsa veritas est, ipse deus est*».<sup>12</sup>

Per supportare l'identificazione delle prime intenzioni di Avicenna con Dio, Enrico si appoggia sull'autorità del libro ottavo del *De Trinitate* di Agostino: Dio è la verità. Certamente, non appena si intende che la verità è, non ci si deve chiedere cosa essa sia, poiché la caligine delle immagini corporee viene subito a turbare la serenità con cui si era detto che la verità è ed in cui si deve rimanere, perché, se non ci si riuscisse, si dovrebbe ripartire dalle solite cose terrene. Se ci si riesce, però, si deve indirizzare lo sguardo non a questo o a quel bene, ma al bene stesso: così si vedrà Dio stesso, che non è bene per un altro bene, bensì il bene di tutti i beni. E poiché il bene così concepito, assolutamente, è il concetto del bene universale, allora Agostino aggiunge che noi non potremmo dire che una cosa è meglio di un'altra, allorché giudichiamo con verità, se non fosse impressa in noi la nozione del bene stesso: né per il nostro animo sarebbe possibile convertirsi al bene per essere un animo buono, se non sussistesse in sé il bene stesso, allontanandosi dal quale non ci sarebbe modo di convertirsi per chi aspirasse a liberarsi dai propri peccati.<sup>13</sup> E, così,

---

<sup>11</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 134vD: «Sunt autem propositones illæ universales de ente, uno et bono, et primis rerum intentionibus, quæ primo concipiuntur ab intellectu, in quibus potest homo percipere ens simpliciter bonum, aut verum simpliciter».

<sup>12</sup> *Ibidem*, f. 134vD.

<sup>13</sup> *Ibidem*, f. 134vD: «*Secundum quod dicit Augu. VIII. De trini. Deus veritas est. Cum audis veritas est, noli quærere quid sit veritas. Statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium: et nebula phantasmatum, et perturbant serenitatem: quod primo ictu diluxit tibi: cum dicere veritas est. Ecce in ipso proprio ictu qua velut coruscatione perstringeris cum dicitur veritas, mane si potes, si non potes, relaberis ista solita terrena. Ecce iterum bonum hoc bonum illud: et vide ipsum bonum si potes: ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Et quia boni sic simpliciter concepti, conceptus quidem boni universalis est, et primus conceptus boni, post quem sequuntur alii, subdit Aug. ibidem. Non dicerem aliud alio melius: cum vere iudicamus: nisi nobis esset impressa notio ipsius boni: et non est quo se convertat animus ut fiat bonus animus, nisi maneret in se illud bonum, unde si se avertit: non est quo iterum si voluerit se emendare convertat*». Cfr. AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 8, 2, CCSL L 271<sup>30-38</sup> (PL XLII 949-950): «*deus veritas est. Hoc enim scriptum est: Quoniam deus lux est, non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audit: veritas est. Noli quærere quid sit veritas; statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem quæ primo ictu diluxit tibi cum dicerem, veritas. Ecce in ipso primo ictu qua velut coruscatione perstringeris cum dicitur veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena*»; Cfr. AUGUSTINUS, *Ivi*, lib. 8, 3, CCSL 271<sup>41</sup>; 272<sup>15-20</sup>; 273<sup>42-44</sup> (PL XII 949): «*Ecce iterum vide, si potes [...] vide ipsum bonum si potes; ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis vel quæ commemoravi vel quæ alia cernuntur sive cogitantur diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus nisi esset nobis impressa notio*



poiché tanto secondo Avicenna, quanto secondo verità, i concetti quanto più sono semplici, tanto più sono primi, e, perciò, le nozioni di *unum*, di *res*, e così via, si imprimono immediatamente nell'anima, mediante un'impressione originaria che non è acquisita da nozioni che precedano, e secondo Agostino intendendo l'ente di ogni ente ed il bene assoluto di bene, si intende Dio, allora, tanto secondo Avicenna quanto secondo Agostino, è a partire da questi concetti universali, e non dalla cose sensibili, che si intende e si conosce che Dio è. E quello che essi dicono è, senz'altro, vero.<sup>14</sup>

L'esistenza di Dio è, quindi, provata *ex conceptibus propositionum universalium* e non *ex via testificationis sensibilium*. Riacciandosi tacitamente alla struttura tripartita dello schema tracciato all'inizio, Enrico viene a rilevare la differenza tra un tale procedimento e quelli che giungono alla conoscenza di Dio a partire dalla testimonianza delle cose sensibili, ossia le prove *a posteriori* esposte nella *quæstio IV*, in cui è l'essere delle creature ad attestare l'essere di Dio. Ma questo rilievo è subito bilanciato da un'osservazione su cui Enrico pone un'enfasi del tutto particolare: la prova dalle proposizioni universali non è completamente differente da una conoscenza di Dio per mezzo delle creature, in quanto si origina dalla conoscenza dell'essenza delle creature. Infatti, è a partire dalla verità e dalla bontà delle creature che si intende ciò che è vero e buono in senso assoluto:

Est enim iste modus alius a via cognoscendi deum esse testificatione sensibilium: qua esse creaturæ testificatur esse dei: secundum quod apparuit in quæstione precedenti. Non tamen non est omnino iste alius modus a via cognoscendi deum esse per creaturas, quia iste modus ortum sumit a cognitione essentia creaturæ. Ex veritate enim et bonitate creaturæ intelligimus verum et bonum simpliciter.<sup>15</sup>

La divergenza sta dunque in questo, che tale prova non procede dall'esistenza, bensì dall'essenza. Questa differenza si colloca però su una base comune, costituita dal fatto che si muove in entrambi i casi dalle creature; e questo è dirimente per intendere la natura della procedura di cui la *quæstio V* ha indicato la possibilità. L'opposizione non è fra una dimostrazione *ex creaturis*

---

*ipsius boni [...] Unde se si rursus avertat fiatque non bonus, hoc ipso quod se avertit a bono, nisi maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum si voluerit emendare convertat».*

<sup>14</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 134vD: «Et ita cum secundum Avicennam et secundum veritatem conceptus quanto sunt simpliciores, tanto sunt priores, et ideo unum/res/et talia statim imprimuntur in anima, prima impressione, quæ non acquiritur ex aliis notioribus se, et secundum Augustinum intelligendo ens omnis entis, et bonum simpliciter omnis boni, intelligitur deus. Ideo ex talibus conceptibus propositionum universalium contingit secundum Avicennam et Augustinum intelligere et scire deum esse, non ex via testificationis sensibilium, quod procul dubium verum est». Sull'influsso di Agostino, cfr. R. J. TESKE, *Augustine's Influence on the Philosophy of Henry of Ghent*, in K. PAFFENROTH (ed.), *Augustin and Philosophy*, Lexington Books, Lanham 2010, pp. 197-218; R. J. TESKE *Essays on the Philosophy of Henry of Ghent*, cit., pp. 165-189, in particolare sull'esistenza di Dio, pp. 178-188.

<sup>15</sup> *Ibidem*, f. 134vDE.

ed una non *ex creaturis*, ma si struttura e si definisce all'interno della dimostrazione *ex creaturis*, a seconda che si muova dall'esistenza o dall'essenza delle creature stesse. È difatti sulla base di un procedimento di astrazione dall'essenza dalle creature che si perviene al concetto di Dio su cui la ruota prova. Se, astraendo da questo o da quel bene, possiamo intendere il bene ed il vero in se stessi, in quanto tali, cioè, e non quanto sono in questa o in quella cosa, in ciò stesso intendiamo Dio.<sup>16</sup>

Sennonché, precisa Enrico, una tale conoscenza, che pure non è a noi impossibile, è tuttavia estremamente ardua: come scrive Agostino nel *De ordine*, per la nostra anima, condizionata dalle cose sensibili, è difficile tornare in se stessa.<sup>17</sup> Il rilievo di Enrico ha uno scopo preciso: quello di liberare Avicenna dall'accusa che, contro lui, aveva mosso Averroè, teorizzando l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di enti astratti a partire dal movimento.<sup>18</sup> Infatti, proprio l'affermazione, da parte di Avicenna, che a causa della debolezza delle nostre anime non possiamo procedere per la via delle proposizioni universali se non a partire da qualche ordine di universalità delle cose, lascia intendere che egli è d'accordo sul fatto che tale prova è desunta dalle creature. Ragion per cui egli aggiunge che, in se stessa, una tale scienza di Dio è al di sopra di ogni conoscenza, ma, rispetto a noi, essa occupa l'ultimo posto.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, f. 134vE: «*Si enim abstrahendo ab hoc bono et illo possumus intelligere ipsum bonum et verum simpliciter, non ut in hoc et in illo, sed ut stans, deum in hoc intelligimus*».

<sup>17</sup> *Ibidem*, f. 134vE-135rE: «*Sed hoc vel non possumus, vel vix possum propter debilitatem animarum nostrarum: non ob aliud (ut dicit Aug. lib. II. De ordine) nisi quia in istorum sensibilibus negotia mentem nostram progressam redire in semetipsam difficile est*». Cfr. AUGUSTINUS, *De ordine*, lib. 2, 11, 30, CCSL XXIX 124<sup>4-6</sup> (PL XXXII 1009): «*[...] non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progressa redire in semetipsum cuique difficile est*».

<sup>18</sup> AVERROÈS, *In Aristotelis Metaphysicorum*, Venetiis, Iunctas, 1574, lib. 12, comm. 5, f. 293r: «*Et ideo impossibile est declarare aliquid abstractum esse nisi ex motu, et omnes viæ quæ reputantur esse ducentes ad primum motorum esse præter viam motus equaliter sunt insufficientes, et si essent veræ essent numeratæ in prima philosophia*». Il rilievo di Averroè si inseriva all'interno della critica alla pretesa avicenniana che la dimostrazione dell'esistenza del primo principio spetti alla metafisica, la quale critica si riconnetteva alla capitale controversia concernente il *subjectum* della metafisica. Cfr., sempre nel commento alla *Metafisica*, anche lib. 4, c. 3 (ed. cit., f. 67), ma anche *In Aristotelis Physicorum*, Venetiis, Iunctas, 1562, lib. 1, comm. 83, f. 47; lib. 2, c. 22, ff. 56-57, c. 26, f. 59, c. 73, f. 74; lib. 8, c. 3, f. 340. Su questo tema, cfr., ancora, lo studio classico di E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*», II, 1927, pp. 89-149: 91-100.

<sup>19</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinariarum...*, cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 135rE: «*Iste ergo modus cognoscendi deum esse, licet non sit testificationis creaturarum, quod eleganter dicit Avicenna ortum tamen sumit a creaturis, in quo, quasi hoc non consensisset Avicennæ eum reprehendit Averr. et male. Illud enim bene insinuavit Avicenna cum adiunxit quod propter infirmitatem animarum*



Che una tale via sia desunta dalle creature è, d'altronde, ciò che sostiene anche lo stesso Agostino nel *De trinitate*, allorché, sempre nel libro VIII, asserisce che se si potesse, quando si intende parlare di questo o di quel bene particolare (che, da un altro punto di vista, potrebbero non essere buoni), cogliere il bene in se stesso, per cui tutte le altre cose sono buone per partecipazione, allora, si coglierebbe anche il bene stesso. Se, dunque, si potesse, sottratti i beni particolari, cogliere ciò che è bene per se stesso, allora si coglierebbe Dio.<sup>20</sup>

Enrico dichiara che questo modo di conoscere Dio sarà chiarito successivamente, nella trattazione sull'unità di Dio;<sup>21</sup> in realtà, però, in quel luogo, la questione dell'unità di Dio sarà trattata indipendentemente da quella dell'esistenza.<sup>22</sup> Enrico insiste altresì sul fatto che questo secondo modo di conoscere Dio procede, precisamente come il primo, dalle creature, ma ne sottolinea la maggiore perfezione. Nel primo modo, infatti, si può pervenire alla conoscenza dell'essere senza conoscere che il predicato appartiene all'essenza del soggetto, mentre nel secondo tale appartenenza è conosciuta necessariamente: «*Et est ista via sciendi deum esse, multo perfectior quam secunda, licet ambæ sint ex creaturis: quia in illa potest sciri de esse absque eo quod cognoscatur prædicatum esse de ratione subiecti, quod necessario scitur in ista*»<sup>23</sup>. Ne deriva che, seguendo questa via, si conosce l'essenza e l'esistenza di Dio in modo più particolare e distinto che nell'altra: in questa, infatti, si conosce solo che esiste una qualche natura superiore e precedente ogni creatura, senza però conoscere perché in Dio si dia la somma semplicità e l'identità dell'essere e dell'essenza. Una tale conoscenza, invece, è senz'altro ottenuta per mezzo della seconda procedura: «*Et ideo in ista*

---

*nostrarum non possumus per illam viam incedere, nisi aliquibus ordinibus universitatis eorum quæ sunt. Unde addit ibidem. Ex merito huius scientiæ est: ut sit excellentior super omnes: quantum vero ad nos, posterioratur post omnes*». Per il riferimento ad Avicenna, cfr. *Liber de philosophia prima...*, cit., tract. 1, c. 3, vol. I, pp. 24<sup>38-41</sup>: «*Sed nos propter infirmitatem nostrarum animarum non possumus incedere per ipsam viam demonstrativam, quæ est progressus ex principiis ad sequentia et ex causa ad causatum, nisi in aliquibus ordinibus universitatis eorum quæ sunt, sine discretion*».

<sup>20</sup> *Ibidem*: «*Unde et quod ista via ortum sumit a creaturis, bene docet Aug. VIII. De tri. dicens. Cum audis hoc bonum et illud bonum, quæ possunt alias dici non bona, si poteris sine illis quæ participatione bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt, simul etiam et ipsum intelligis cum audis hoc aut illud bonum: si ergo potueris illis detractis per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum*». Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 8, 3, CCSL L 273<sup>45-52</sup> (PL XLII 950): «*Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quæ possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quæ participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum), si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum*».

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Al contrario di quel che pretende A. PÉGIS, *Towards a New Way...*, cit., p. 244; *Henry of Ghent and the New Way...*, cit., p. 159. Cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand...*, cit., pp. 108 e 110.

<sup>23</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 135rE.

*cognoscitur divina essentia, et quod sit deus magis in particulari et distincte quam in illa. In illa enim scitur solum quod est aliqua natura superior et prior omni creatura, absque eo quod sciatur quia in ipso est summa simplicitas et identitas esse et essentiae: quod scit in ista».*<sup>24</sup>

Non ci sono quindi che tre possibilità. O Avicenna non sapeva quel che diceva ed ha mentito dicendo che per conoscere che Dio è ci si offre una via altra da quella offerta dalla testimonianza delle cose sensibili; o va interpretato nel modo che qui si è proposto; o, infine, non ha parlato *physice*. Scrive Enrico: «Aut ergo Avicenna ignoravit quod dicit, et mentitus est dicendo quod est nobis alia via ad cognoscendum deum esse, quam ex testificatione sensibilium: aut intellexit ut ita expositum est, aut non physice loquutus est».<sup>25</sup>

## II. LETTURE DELLA DIMOSTRAZIONE DI ENRICO

La natura della dimostrazione di Enrico di Gand i suoi differenti aspetti la storiografia contemporanea è stata oggetto, fra gli interpreti, di letture spesso profondamente diverse fra loro.<sup>26</sup> Rispetto ad esse, ciò che mi interessa sottolineare, qui, è il dissenso sulla struttura stessa dell'argomento, di cui sono stati enfatizzati, da alcuni, gli elementi *a posteriori*<sup>27</sup> e, da altri, invece, quelli *a priori*,<sup>28</sup> sino ad individuare nell'argomento di Enrico un precursore non solo di quello di Duns Scoto, ma anche di Francisco Suárez.<sup>29</sup>

Secondo Suárez, sebbene parlando in senso stretto non sia possibile dare una

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ivi, f. 135rF.

<sup>26</sup> Lo rileva anche R. TESKE, *Henry of Ghent...*, cit., p. 19: «Despite the number of studies of the argument by distinguished scholars, there is not a consensus on the nature of the argument or in its structure».

<sup>27</sup> Cfr. R. MACKEN, *The Metaphysical Proof...*, cit., pp. 259-260, la cui opinione è sottoscritta anche da J. JANNSENS, *Elements of Avicennian...*, cit., p. 50.

<sup>28</sup> A partire da J. PAULUS, *Henri de Gand et l'argument ontologique...*, cit., pp. 311-320.

<sup>29</sup> A. C. PÉGIS, *Four Medieval Ways to God...*, cit., p. 358; S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 143-147. Per un giudizio fortemente limitativo, che sottoscrivo, rispetto alle analogie dell'argomento di Enrico con quello di Suárez, cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand...*, cit. p. 110, n. 39. Si spinge, invece, addirittura più in là, cronologicamente, M. LATZER, *The Proofs for the Existence of God: Henry of Ghent and Duns Scotus as Precursors of Leibniz*, in «The Modern schoolman», LXXIV, 1997, pp. 143-160: 147-155. Per gli aspetti *a priori* degli Suárez e Scoto, ampiamente trattati dalla letteratura critica, mi permetto di rinviare a I. AGOSTINI, *La démonstration...*, cit., pp. 77-86 e 339-355; risp., pp. 103-108 e 315-323.

dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, nondimeno è ancora possibile un'altra modalità di dimostrazione *a priori*: dopo aver provato *a posteriori* che un dato attributo appartiene a Dio, è ancora possibile dimostrare *a priori* un altro attributo deducendolo da quello, al modo in cui, ad esempio, l'immutabilità di Dio può essere dedotta *a priori* dalla sua immensità. Ad un tale procedimento, infatti, basta la distinzione di ragione fra gli attributi:

Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstratur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur [...]. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim, ad ratiocinandum a priori modo humano, sufficere distinctionem rationis inter attributa.<sup>30</sup>

La procedura qui delineata muove da attributi guadagnati *a posteriori*; ma, dimostrato *a posteriori* che Dio è un ente necessario ed a sé, si dimostra *a priori*, a partire da un tale attributo, che non esiste altro ente necessario ed a sé e, per conseguenza, che Dio esiste. Insiste Suárez: «Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, præter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse».<sup>31</sup>

La prova possiede dunque una vera struttura *a priori*. Invece, Enrico non solo insiste a più riprese, nella *quæstio V*, su come il suo argomento ruoti sulla considerazione delle stesse creature, ma nella *quæstio VI*, oltre a negare la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, asserisce, senza ulteriori specificazioni, che essa è dimostrata a partire dalle creature. Se si considera la natura di Dio in se stesso, argomentava, l'esistenza divina non è dimostrabile dall'uomo in quanto non è conoscibile attraverso un termine medio: fra essere ed essenza, infatti, si dà identità in Dio, il quale, quindi, non ha nulla che lo preceda. Dio, invece, è dimostrabile in quanto è considerato dal nostro intelletto: non, però, l'essere di Dio, ma l'essere significato dalla composizione del nostro intelletto. Una tale dimostrazione avviene a partire dalle creature:

Et secundum hoc dicendum ad quæstionem: quia quantum est de natura dei in se, deum esse non est demonstrabile homini: quia non est per medium conoscibile: eo quod non est medium inter eius esse et essentiam, sed penitus sunt idem ut dictum est supra: et ideo non habet prius aut notius ipso [...] Quantum vero est ex dispositione intellectus nostri: bene est ei demonstrabile: non dico esse dei quod habet in se: sed quod significat compositionem intellectus: ut quod ista enunciatio sit vera: qua dicitur deus est: et

---

<sup>30</sup> F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 29, sect. 3, n. 1, in *Opera Omnia*, 28 voll., apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1856-1878, vol. XXVI, p. 47b. Per il riferimento a Dionigi, cfr. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 7, PL CXXII 1155AB.

<sup>31</sup> F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 29, sect. 3, n. 1, in *Opera omnia...*, cit., vol. XXVI, n. 2, p. 47b.

hoc est ei demonstrabile ex creaturis tanquam ex sibi notioribus.<sup>32</sup>

Come rilevavo sopra, d'altronde, la differenza con le procedure di impostazione aristotelica adottate nella *quæstio III* non può essere qualificata ricorrendo alla coppia opposizionale *ex creaturis/non ex creaturis*, poiché prende forma all'interno della stessa dimostrazione *ex creaturis*, a seconda che si muova dall'esistenza o dall'essenza di queste. Una tale dimostrazione si differenzia dunque per struttura da quelle aristoteliche e si caratterizza esplicitamente come *a priori* perché muove dall'essenza delle creature e non dalla loro esistenza, senza però configurarsi in alcun modo come una prova *propter quid*.<sup>33</sup> E questo è il punto di irriducibile diversità rispetto alla prospettiva suáreziana, in cui la dimostrazione dell'esistenza di Dio è *a priori* in quanto muove dagli attributi divini stessi (identici all'essenza) per espletarne una deduzione secondo il modello della dimostrazione *ex causis* degli *Analitici secondi* aristotelici. Nulla, così, nell'argomento di Enrico, richiama quella inferenza *a priori* dall'essenza che caratterizza una dimostrazione *propter quid* e che invece costituisce il tratto tipico della dimostrazione di Suárez.

Certamente, in Enrico, l'esistenza di Dio viene guadagnata anche per mezzo dell'essenza di Dio, in quanto l'ascesa dall'essenza delle creature all'essenza divina, ovvero dalle verità attestate nel mondo sensibile alla Verità, è seguita, per concludere la dimostrazione guadagnando l'esistenza di Dio, dalla statuizione dell'identità, in Dio, fra essenza ed esistenza. Ma non c'è qui alcuna deduzione dall'essenza, bensì solo la constatazione immediata dell'esistenza di Dio stante l'identità di questa con l'essenza. Né la dimostrazione dell'unicità di Dio quale si ha nell'articolo 25 può costituire, come invece talvolta si è preteso,<sup>34</sup> un motivo sufficiente per ritenere quella di Enrico una prova *a priori* sul modello di quella suáreziana, che si completa precisamente per mezzo della deduzione dell'unità dall'essenza di Dio. Il motivo è che la dimostrazione dell'unicità di Dio non costituisce, in Enrico, un punto integrante della dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma la presuppone come già eseguita. Vero è che Enrico rinvia all'articolo 25 per mostrare in concreto come la procedura (*modus*) descritta nell'art. 22 effettivamente funzioni: «*Istum autem modum probandi deum esse ex propositionibus universalibus, aliter quam supra dictum est, ex testificatione sensibilibus videbimus infra loquendo de dei unitate*». <sup>35</sup> Tuttavia, egli non presenta mai, né qui, né nell'articolo in questione, la dimostrazione dell'unicità di Dio come una tappa richiesta alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, che, anzi, sembra considerare conclusa indipendentemente dalla dimostrazione dell'unità di Dio; sicché il riferimento all'unità costituisce piuttosto un *exemplum* della procedura *a priori* qui descritta, che una sua parte costitutiva.<sup>36</sup> I due livelli che Suárez

<sup>32</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., a. 22, q. 4, col. 132vI-L.

<sup>33</sup> Concordo con il rilievo di O. BOULNOIS, *L'Universel et le transcendant...*, cit., p. 247.

<sup>34</sup> Cfr. A. PÉGIS, *Toward a New Way...*, cit., p. 244.

<sup>35</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., art. 22, q. 5, f. 135rE.

<sup>36</sup> Sottolinerei, quindi, come interventi della letteratura critica successivi a quelli di Pégis abbiano ridimensionato fortemente il peso dell'articolo 25 nell'economia della questione: cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand...*, cit., p. 110, ma anche S. DUMONT, *Henry of Ghent...*, cit., che menziona

collegherà non sono qui, da Enrico, mai connessi fra loro.

Ma, anche al di là di questi dati che pur sembrano supportare, se non in modo univoco, certo in maniera determinante, un' esegesi della struttura della prova metafisica di Enrico che la distingua nettamente da quella che sarà poi la prova di Suárez, un elemento dirimente mi pare offerto dall'immagine che del teologo ebbero, con rarissime eccezioni, i suoi contemporanei; dall'immagine, cioè, che di Enrico ci ha trasmesso la storia stessa del problema dell'esistenza di Dio. Per cominciare, negli ampi *status quæstionis* sulla dimostrabilità dell'esistenza di Dio, i teologi seicenteschi, oltre ad attribuire ad Enrico – come mostrerò nella seconda parte di questo libro – la tesi della negazione della possibilità di una dimostrazione *a priori*,<sup>37</sup> lo collocheranno spesso dal lato dei difensori delle prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio, opponendolo ai sostenitori delle dimostrazioni *a priori* (e quindi a Suárez).<sup>38</sup> Certamente, va qui precisato, per meglio intendere il

---

raramente l'art. 25 (il rilievo è di R. J. TESKE, *Henry of Ghent...*, cit., p. 33, nota n. 9). Ancor più radicale, M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent...*, cit., pp. 177-179: contro il tentativo, avanzato dallo stesso Dumont (*Henry of Ghent as a Source...*, pp. 155-187), di individuare comunque un luogo in cui sia veramente operante la prova *a priori* (localizzato in *Summa quæstionum ordinarium...*, cit. art. 24, q. 6 [*Utrum quid est deus potest sciri ex creaturis*, ff. 141rL-143vD]), avanza l'ipotesi che Enrico non abbia mai veramente formulato la prova *a priori*.

<sup>37</sup> C. GIL, *Commentationum theologiarum de sacra doctrina et essentia atque unitate Dei, libri duo*, sumptibus Antonii Hierati, Coloniae Agrippinæ 1610, lib. 1, tract. 8, cap. 4, p. 392a: «*Hæc est Henrici in Summa art. 22. q. 4*»; p. 394b: «*Assertio hæc est expressa Henric. in Sum. articulo. 22. quæstion. 4 et 5*»; A. TANNER, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica, ad methodum S. Thomæ, quatuor tomis comprehensa*, 3 voll., typis Guilielmi Ederi, Ingolstadii 1626-1627, disp. 2, q. 1, dub. 3, vol. I, col. 168: «*Deum est, demonstrari quidem posse a posteriori, et per demonstrationem Quia [...]' Ita [...]' Henricus in Sum. a. 22. q. 1 et 4*»; J. WIGGERS, *Commentaria de Deo trino et uno, De Angelis et operibus sex dierum*, ex officina Bernardini Masii sub viridi Cruce, Lovanii 1641, q. 2, a. 2, p. 25a: «*Est [...]' a Gandavo in Summa art. 22. q. 1 et 4*»; S. IZQUIERDO, *Opus theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno. Ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur*, 2 voll., ex typographia Varesiana, Romæ 1664-1670, tract. 1, q. 6, vol. I, p. 18a: «*Tertia, ac veluti media sententia asserit, a posteriori quidem posse demonstrari, Deum esse: a priori vero non item. Sic sentit [...]' Henric. in Sum. articulo. 22. quæst. 1 et 4*»; M. BORRULL, *Tractatus duo de essentia, et attributis, et visione Dei*, sumpt. Philippi Borde, Laur. Arnaud, Petri Borde, Guill. Barbier, Lugduni 1664, disp. 2, sez. 4, p. 87: «*Prior sententia negat. Ita [...]' Henricus quæst. 4. art. 22*».

<sup>38</sup> Cfr. A. TANNER, *Universa theologia scholastica...*, cit., disp. 2, q. 1, dub. 3, vol. I, col. 168: «*Deum est, demonstrari quidem posse a posteriori [...] non autem a priori, et per demonstrationem propter quid. Ita [...] Henricus in sum. a. 22. q. 1 et 4*»; J. WIGGERS, *Commentaria de Deo trino et uno, De Angelis et operibus sex dierum*, Lovanii, ex officina Bernardini Masii sub viridi Cruce 1641, q. 2, a. 2, p. 26a: «*Potest a posteriori, et demonstratione quia est, demonstrati Deum esse. Est communis [...] et eorum quos pro præcedente conclusione citavimus*» (con rinvio a p. 25a, dov'è citato Enrico); T. PIUS A

significato di questo dato, che una tale collocazione della posizione di Enrico non passava attraverso un'interpretazione della prova metafisica della *quæstio V* come prova *a posteriori*, bensì attraverso il riferimento esclusivo alle tesi difese da Enrico nella *quæstio IV*, alla quale soltanto coloro che richiameranno la posizione di Enrico si riferiscono. Sicché, quel che si registra è un silenzio sulla prospettiva aperta da Enrico nella *quæstio V*; un quadro generale netto, cui farà eccezione Alessandro Pesanzio,<sup>39</sup> ed anche molto povero rispetto alla ricchezza del testo di Enrico. Ma tant'è: questo fu l'Enrico che passò alla storia; la storia di una non recezione della prova metafisica della *quæstio V*.

### III. RECEPTIO ENRICI

Più interessante, invece, seguire la lettura di Enrico fornita dai suoi seguaci seicenteschi,<sup>40</sup> ma non per una qualche considerazione della posizione assunta da Enrico nella *quæstio V*, la quale resta, anche qui, completamente marginale, bensì per il tentativo di collocare Enrico all'interno del dibattito sulla prova *a priori* così come s'era sviluppato dopo Suárez.

La questione non è messa a tema nei *Paradoxa theologica et philosophica Henrici Gandavensis Doctoris Solemnis* di Enrico Antonio Burgo (m. 1630), pubblicati a Bologna nel 1627, ma sarà affrontata da un grande trattato teologico servita della seconda metà del XVII secolo: le *Disputationes theologicae* di Callisto Lodigieri (m. 1710). La tesi di Lodigieri è netta: l'esistenza di Dio è dimostrabile, secondo Enrico, solo *a posteriori* e non *a priori*: lo si desume inequivocabilmente dalla *quæstio IV* dell'articolo 22.<sup>41</sup> Da questo punto di vista, la posizione di Enrico si mantiene sulla linea di quella di Tommaso e, più in generale, di tutti i teologi, salvo i negatori della dimostrabilità dell'esistenza di Dio o gli assertori della sua dimostrabilità *a priori*, posizione, quest'ultima, che

---

P. LERINENSI, *Pia commentaria in primam partem...*, cit., q. 2, art. 2, dubit. 1, p. 80a: «Dicendum tamen est propositionem Deus est, posse demonstrari rationibus naturalibus, et ex effectu [...] Ita docet Henric. In summa art. 22. q. 24».

<sup>39</sup> A. PESANTIUS, *Commentaria brevia, ac disputationes in universam theologiam D. Thomæ tam scholasticam, quam moralem, quæ in scholis legi solet*, apud Minimam Societatem, Venetiis, 1606, pa. 1, q. 2, a. 2, disp. 1, p. 23a: «Triplaciter autem ex Henrico, in I. par. a. 2. q. 1. Existencia rei haberi potest, primo ex potentia obiecti, secundo ex necessaria colligatione causæ cum effectu, qui arguit causam, unde pendet; tertio, ex cognitione quidditativa, sed hoc tantum sit in Deo, in quo existencia est de essentia eius, ideo qui cognosceret quidditatem Dei, statim inferret existenciam Dei».

<sup>40</sup> Cfr. M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum...*, cit., pp. 392-404; J. SCHMUTZ, *Les paradoxes métaphysiques d'Henri de Gand durant la seconde scolastique*, in «Medioevo», XXIV, 1998, pp. 89-149.

<sup>41</sup> C. LODIGERIUS, *Disputationes theologicae liber primus. In quo juxta genuinam Henrici de Gandavo Doctoris Solemnis Ordinis Servorum B. M. V. mentem De Deo, Deique proprietatibus disseritur*, Romæ, typis Johannis Jacobi Komarek Boemi 1698, lib. 1, disp. 1, q. 2, c. 1, p. 39.



si suole attribuire a Scoto e ad alcuni *recentiores*:

Est itaque mens Henrici, Divinam existentiam, indemonstrabilem a priori, demonstrari posse a posteriori per creaturas. In quo nedum consonum habet Divum Thomam [...] verum et reliquos fere omnes Theologos unanimiter idem sentientes. Fere, inquam, omnes, non omnes omnino; Sunt enim, qui dicunt, indemonstrabilem esse penitus Dei existentiam [...] Sunt etiam, qui, Dei existentiam demonstrari posse a priori autument; pro qua opinione refertur Scotus in I. dist. 2. quæst. 1. ad secundum. Sicut, et alii quidam recentiores.<sup>42</sup>

Secondo Lodigieri, che Enrico abbia negato la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio si desume in modo inequivocabile da quanto ha asserito nella *quæstio IV*, allorché dichiara che in Dio non c'è medio fra essere ed essenza e che, quindi, non c'è medio alcuno che lo preceda.<sup>43</sup>

Satis indicat hisce verbis, hanc veritatem, quod Deus sit non esse demonstrabilem a priori, cum demonstratio a priori fieri debeat per medium prius, et notius secundum se, verum quia posset quis suspicari, non excludi per illa verba ab Henrico medium, quo sit prius, etiam prioritatem rationis, seu logica, aut metaphysica, sed solum prioritatem reali, propria eius, quod est vera causa; ante huius quæstionis resolutionem, meum erit ostendere, eam esse Henrici mentem, ut esse Dei nullum admittat medium, quod ipso sit prius quacumque proprietate; quod utique haud erit difficile, si attendatur hujus magistri doctrina, ubique docentis, nec ipsam essentiam Dei, quæ est primum simpliciter prædicatum, esse priorem ipso.<sup>44</sup>

L'argomento punta a neutralizzare la possibilità teorica individuabile da chi ritenesse che la presa di posizione di Enrico fosse intesa a negare solo una dimostrazione *a priori* basata su una priorità reale dell'essenza sull'esistenza e non, anche, su una priorità di carattere metafisico. Una posizione, questa, che Lodigieri nega a titolo personale, ma che anzitutto si premura di dichiarare come contraria alla *mens* di Enrico, secondo cui l'essere di Dio non ammette alcun medio che preceda una qualsivoglia proprietà. Questo risulterà facilmente, osserva Lodigieri, anche solo considerando come Enrico ritenga che neanche l'essenza di Dio, che è il primo predicato *simpliciter*, viene prima dell'essere.

In tal modo, la posizione di Enrico era aggiornata rispetto ai dibattiti più recenti, e nel senso per l'appunto della negazione della possibilità che intanto, nel dibattito seicentesco sull'esistenza di Dio, era venuta definendosi a sostegno della rivendicazione della validità di una dimostrazione *a priori*: quella di una priorità logica e non solo reale rispetto all'essere.<sup>45</sup> Per il resto, le dimostrazioni di Enrico addotte da Lodigieri per provare a l'esistenza di Dio sono quelle tratte dall'articolo 4, che sono esposte senza alcun cenno significativo alla prova dell'articolo 5; in tal

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 40.

<sup>43</sup> HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., a. 22, q. 4, col. 132vI-L.

<sup>44</sup> Ivi, q. 3, p. 56.

<sup>45</sup> Non posso che rinviare, qui, a I. AGOSTINI, *La démonstration...*, cit., Parie II.

modo non solo era negata la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, ma neppure aveva alcun seguito la proposta, che certamente costituiva il momento più originale della speculazione enriciana sul problema in questione, di un modello di prova *a priori* (nel senso che si è visto), quale era stato elaborato nella *quæstio V* della *Summa gandavensis*.

Non sarà differente, su quest'ultimo punto, la posizione assunta, in proposito, dal sassarese Giorgio Sogia, vescovo di Bosa dal 1689 al 1701, nelle sue *Quæstiones disputatæ* sul primo libro delle *Sententiæ* (1689), che, dichiarando la possibilità di una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio,<sup>46</sup> utilizzerà solo gli argomenti dell'articolo 4,<sup>47</sup> trascurando la prova dell'articolo 5. C'è però una differenza significativa fra la prospettiva di Lodigieri e quella di Sogia. Quest'ultimo, infatti, dichiara l'esistenza di Dio come dimostrabile anche *a priori*, richiamandosi, anzi, proprio all'autorità di Enrico:

Demonstratur etiam Deus quasi a priori, quia licet non habeat ullam sui causa phisicam, quæ requiritur ad propriam a priori demonstrationem, tamen probabile est; posse eius existentiam demonstrari ex prædicatis intrinsicis ipsius Dei ratione prioribus existentia, et cum illa connexis, ut insinuat Henr. num. 23.<sup>48</sup>

Eppure, è proprio il modo in cui Sogia argomenta a favore di una *prova a priori* dell'esistenza di Enrico che, indirettamente, conferma sostanzialmente il dato che rilevavo sopra, ovvero la mancata ricezione della prova metafisica di Enrico nella storia del problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio nella scolastica moderna: non era infatti, sulla base dell'articolo 5, che giocava un ruolo del tutto marginale nel complesso della trattazione di Sogia, bensì di un passo isolato dell'articolo 4, che veniva attribuita ad Enrico la tesi della possibilità di una *prova a priori*. Il punto non è solo che lo stesso Sogia rileva che Enrico '*insinuat*', nulla più, la possibilità di una

---

<sup>46</sup> G. SOGIA, *In primum librum Sententiarum Mag. Fr. Henrici a Gandavo [...] Quæstiones disputatæ. Pars prima De Deo Tribusque divinis personis*, Typographia Servitana per Fr. Josephum Brandino, Saceri 1689, pa. 1, disp. 2, q. 3, p. 73.

<sup>47</sup> Ivi, p. 73-86.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 91-92. Per il riferimento ad Enrico, cf. HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., art. 22, q. 5, f. 134rT: «Ad primum in oppositum: quod omnis demonstratio est per medium prius, et notius: Dicendum quod verum est, vel simpliciter, vel quo ad nos. Nunc autem licet ad probandum deum esse non sit medium prius, et notius simpliciter, bene tamen est medium prius, et notius quo ad nos, ut dictum est. Cum enim dubitamus deum esse capiendo aliquid per intellectum, ut divinam essentiam sub significato nominis confuso, ipsum mediante creatura quæ nota est nobis, esse convincimus quo ad notitiam intellectus, licet non in natura rei». Il riferimento di Sogia è all'edizione seicentesca: HENRICUS GÆTHALS A' GANDAUO, *Summa in tres partes præcipuas digesta, ab innumeris propemodum erroribus expurgata, numeris distincta [...] amplissimo deniquè indice, seu rerum omnium Medulla aucta, illustrata, exornata, ac ad novam penè formam redacta, opera, studio, labore a.r.p.m. Hieronymi Scarparii Ferrariensis*, apud Franciscum Succium Ferrariæ, 1646, art. 22, q. 4, p. 340ab.

tale prova, ma è che questa non aveva nulla a che fare con quella sviluppata nell'articolo 5: non l'identità in Dio fra essenza ed esistenza (o, meglio, fra *esse essentiae* ed *esse existentiae*), ma la priorità dei predicati intrinseci sull'esistenza sta a fondamento della prova proposta da Sogia. L'individuazione di una continuità fra Enrico e Suárez passava qui per una strada completamente diversa da quella che hanno cercato di mettere in luce gli interpreti odierni: anche in questo caso isolato, in cui si attribuisce ad Enrico la tesi della possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, non è sulla prova metafisica della *quæstio V* che una siffatta attribuzione si radica.

[igor.agostini@unisalento.it](mailto:igor.agostini@unisalento.it)

(Università del Salento)