

INFLUENZE AGOSTINIANE NEL «SI DEUS IPSE NON ESSET» DI GREGORIO DA RIMINI

ONORATO GRASSI

Fra le fonti medievali citate in opere filosofiche e religiose dell'età moderna, Gregorio da Rimini compare più di una volta come autorevole capostipite di dottrine poi consolidate nel tempo. Lo si trova citato, ad esempio, nelle *Seconde Obiezioni* raccolte da Mersenne, a proposito dell'inganno divino («In quarto luogo voi negate che Dio possa mentire o ingannare, benché, tuttavia, si trovino degli Scolastici che ritengono il contrario, come il Gabriele, l'Ariminense e altri, che pensano che Dio mente, assolutamente parlando»¹). A Wittemberg, l'università dell'agostiniano Martin Lutero, la *via Gregorii* era ben conosciuta e influì non poco sulle dottrine dei riformatori, in particolare per l'antipelaginesimo della sua dottrina sulla *predestinazione*². Nel pensiero giuridico - e nella manualistica giuridica - Gregorio da Rimini è considerato il più antico riferimento della dottrina del diritto naturale e del giusnaturalismo. Ne *I quattro "auttori" di Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, pubblicato da Giuffrè nel 1949³, Guido Fassò avanzava l'ipotesi di una derivazione della dottrina di Grozio, uno degli "auttori"

¹ Cfr. DESCARTES 1964 *Meditationes*, 125 (tr. it., 302).

² Cfr. OBERMAN 1981, c. 6, in part. 64-76 (tr. it., 103-119). Sulla "via Gregorii" si rimanda a SCHULZE 1981. Si veda anche GRASSI 1997 e GRASSI 2003.

³ Cfr. FASSÒ 1949, in particolare, 19-23 e 95-108. Si veda anche FASSÒ 1950. La dipendenza di Grozio da Gregorio, quale fonte originaria del suo pensiero, è stata asserita anche da ST. LEGER 1962.

vichiani, da opere della seconda e della tarda scolastica, ovvero da Francisco Suarez, Gabriel Biel e Gregorio da Rimini.

Non sempre, tuttavia, le attribuzioni di responsabilità trovano conferma nei testi di Gregorio, se osservati nella loro completezza e coerenza intrinseca. Sarebbe, ad esempio, fuorviante separare l'ipotesi di un dio ingannatore dalla categoria di *potentia dei absoluta*, rettamente intesa. Parimenti, la dottrina della predestinazione andrebbe messa a confronto con le *opiniones* circolanti nella prima metà del '300, si pensi ad esempio a Pietro Aureolo, sulla partecipazione attiva degli eletti alla propria salvezza. Lo stesso si può dire dell'*etiamsi Deus non daretur*, di cui qui si intende verificare la correttezza di attribuzione a Gregorio e la pertinenza del collegamento con il suo *si Deus ipse non esset*. L'argomento è stato trattato, più di dieci anni fa, da Isabelle Mandrella, con perizia e acume.⁴ Ci possiamo perciò limitare al testo di Gregorio e, invece che spingerci in avanti, analizzando le possibili influenze, guardare alla cornice della sua argomentazione e agli *auctores* citati, in particolare Agostino, per cercare di comprendere e interpretare al meglio la sua posizione.

Partiamo dal testo di Grozio, che, secondo Luscombe, «paved the way to the future»⁵ per quanto riguarda il diritto naturale, per risalire gradualmente a quello di Gregorio.

Nei *Prolegomena* al *De iure belli et pacis* (1625), al paragrafo 11 troviamo la celeberrima frase: «Queste cose che abbiamo già detto [sul diritto naturale], varrebbero anche se concedessimo – cosa che non può essere

⁴ Cfr. MANDRELLA 2004. Per un'analisi della posizione di Gregorio, con riferimenti anche all'atto volontario e virtuoso, si veda BERMON 2007, 211-226.

⁵ Cfr. LUSCOMBE 1982, 719.

concessa senza la più grave empietà – che Dio non esiste o che non si cura delle vicende umane»⁶. L'espressione suggella la riflessione di Grozio sulla immutabilità del diritto naturale («ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat») e sulla sua origine e funzione («ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali») e costituisce il motivo più radicale della sua autonomia⁷. La fonte prossima della teoria del giurista olandese – quelle più remote sono Cicerone e Marco Aurelio, per quanto riguarda la corrente stoica, e Aristotele, in particolare l'*Etica a Nicomaco* – va rintracciata negli scolastici spagnoli del '600, nella fattispecie in Gabriel Vasquez e, soprattutto, in Francisco Suárez, che consideravano la *lex naturalis*, e non il comandamento divino, la misura dell'agire e del giudizio morale. Suarez fa risalire in modo esplicito questa sua dottrina agli scolastici medievali e, in particolare, a Gregorio da Rimini, che egli conosce, con ogni probabilità, attraverso il domenicano Gabriel Biel⁸. Scrive Suárez:

⁶ Cfr. GROTIUS 1785 *De jure*, § 11, XII-XIII: «Et haec quidem, quae iam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deus aut non curari ab eo negotia humana».

⁷ *Ibid.*, I, c. 1, § 10, 1, 10.

⁸ Suarez riferisce l'opinione di Gregorio da Rimini nella *prima sententia* del c. VI del libro secondo del *Tractatus de legibus*, nella quale la legge naturale vien fatta dipendere dalla retta ragione e non dalla volontà divina; nella *secunda sententia* vengono invece riportate le opinioni (attribuite a Ockham, Gerson e d'Ailly) a favore della dipendenza della legge naturale dalla volontà e dal comando di Dio. Sulle orme di Tommaso d'Aquino, Suarez sceglie una *via media* sostenendo la razionalità della legge naturale e la sua dipendenza da Dio. L'intera questione del cap. VI («An lex naturalis sit vera lex divina praeceptiva») segue la distinzione di Gregorio fra *lex indicativa* e *lex imperativa* (detta da Suarez *lex praeceptiva*), come è espressamente riconosciuto: «Atque multi distinguunt duplicem legem : unam indicantem aliam praecipientem, et legem naturalem dicunt esse legem primo modo non posteriori. Ita Gregorius, in 2, d. 34, q. 1, a. 2, paulo post principium, § secundum corollarium, qui refert Hugonem de sacto Victore, l. 1 de Sacram., p. 6, cap. 6 et 7. Sequitur Gabriel 2, d. 35, quaestion. 1, art. 1; Almainus lib. 3 Mo-

Hi auctores consequenter videntur concessuri legem naturalem non esse a Deo, ut a legislatore, quia non pendet ex voluntate Dei, et ita ex vi illius non se gerit Deus ut superior praecipiens, aut prohibens. Immo ait Gregorius, quem caeteri secuti sunt, *licet Deus non esset, vel non uteretur ratione, vel non recte de rebus iudicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis*⁹.

Esplicito riferimento a Gregorio si trova anche nel Commento alle sentenze di Gabriel Biel, all'articolo 1 della questio unica della dist. 35:

Nam si per impossibile Deus non esset, qui est ratio divina, aut ratio divina esset errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam, vel humanam, aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Et si nullus penitus esset recta ratio: adhuc si quis ageret contra id, quod agendum dictaret recta ratio, si aliqua esset, peccaret. Haec Gregorius dist. XXXIV art. 2¹⁰.

La citazione di Biel è quasi testuale, a differenza di quelle di Suarez e di Grozio, che interpreta in base al proprio lessico il concetto espresso da Gregorio. Si deve inoltre tener conto dei differenti contesti dottrinali in cui si collocano le trattazioni: in Grozio e in Suarez l'ipotesi della non esistenza di Dio è presa in considerazione in un contesto giuridico o etico-giuridico, ove si discute dello *ius naturale* e della *lex naturalis*¹¹, mentre in Biel e in

ral., c. 16; Corduba, lib. 3 de Conscient., q. 10 ad 2. Atque hi auctores consequenter videntur esse concessuri legem naturalem non esse a Deo, ut a legislatore, quia non pendet ex voluntate Dei, et ita ex vi illius non se gerit Deus ut superior praecipiens, aut prohibens» (SUÁREZ 1866 *Tractatus*, II, c. VI, n. 3, 104b-105a).

⁹ *Ibid.*, 105a. Il corsivo è di chi scrive.

¹⁰ Cfr. BIEL 1984 *Collectorium*, II, d. 35, q. unica, a. 1, 612. Nell'articolo, dedicato alla definizione del peccato, si prendono in esame le opinioni di Ambrogio e di Agostino, e si fanno ampi riferimenti agli articoli 1 e 2 della dist. 34, q. 1 del secondo libro del *Commento alle Sentenze* di Gregorio da Rimini.

¹¹ Per Grozio, gli argomenti principali sono costituiti dall'origine e significato del diritto naturale (*Prolegomena*) e dalla sua natura (libro I). Per Suarez, il libro II del *Tractatus de legibus et legislatore Deo* riguarda la legge – eterna e naturale – e il diritto (*De lege aeterna, naturali et jure gentium*)

Gregorio il contesto è teologico e l'argomento principale è la natura del peccato e del male¹².

Il testo di Gregorio da Rimini, da cui Biel trae spunto, si trova nel Secondo libro del *Commento alle Sentenze*, art. 2 della q. 1 della *distinctio* 34, congiunta, nell'edizione critica curata da Damasus Trapp e Venicio Marcolino, alle tre successive distinzioni (dd. 34-37):

Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Et si nulla penitus esset ratio recta, adhuc, si quis ageret contra illud quod agendum esse diceret ratio aliqua recta, si aliqua esset, peccaret¹³.

L'affermazione è posta al termine dell'esposizione della prima delle tre conclusioni che compongono l'articolo 2, dedicato al peccato attuale («De acceptione peccati actualis»), la quale riguarda in modo specifico la natura del peccato («quid est peccatum»). Gregorio definisce il peccato un atto contro la *recta ratio* e considera tale difformità l'unico criterio valido per giudicare malvagia un'azione umana. Con una certa cautela – «nihil asserendo tamen sed tantum probabiliter loquendo» –, ma senza alcuna incertezza, egli afferma che il peccato, che l'uomo può commettere (*pecca-*

¹² Fra i due vi è tuttavia una netta divergenza a proposito della concezione del peccato e Biel critica esplicitamente la soluzione proposta da Gregorio. Cfr. SCHULZE 1991. Per Gregorio, la specificità del contesto si rileva anche dall'uso limitato del sintagma *lex naturalis*, che nel testo in questione (*In 2 Sent.* dd. 34-37, q. 1, a. 2) compare solo nel commento a una Lettera di Agostino (*Epist.* 157, *Ad Hilarium Syracusanum*), ove si distingue fra legge naturale e legge scritta. Gregorio la considera equivalente al giudizio della retta ragione: «Ex quibus verbis patet quod, si quis ageret contra solam legem naturalem sive contra rectum iudicium rationis, utique peccaret, licet, si cum hoc superadditum praeceptum haberet, amplius peccaret» (GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 238).

¹³ *Ibid.*, t. VI, 235.

tum actuale), è un'azione compiuta volontariamente o un'omissione volontaria contro ciò che la retta ragione giudica un dovere da compiere (*agendum*); nel primo caso, si compie volontariamente ciò che la ragione ritiene che non si debba fare, nel secondo caso non si fa volontariamente ciò che, invece, la ragione giudica che si debba fare. In ogni sua accezione, sia generale sia specifica, il peccato è un «voluntarie agere contra rectam rationem»¹⁴. Solo questo («hoc solo posito») è il motivo del peccare e del considerare qualcuno peccatore («denominatur peccans»). Al contrario, un atto è moralmente buono perché chi lo compie agisce in modo conforme a ciò che la retta ragione giudica si debba fare e chi agisce in base a tale obbligazione razionale, “ agisce come deve agire”¹⁵. Nel sostenere questa opinione, che si oppone a forme più o meno esplicite di volontarismo, Gregorio cerca conferme nel pensiero di Agostino e utilizza, citandoli espressamente, alcuni passi di due sue opere, il *De libero arbitrio* e il *Contra Celsum*, nelle quali sono poste a tema, nella prima, l'idea di retto agire e, nella seconda, la nozione di *lex aeterna*. Del *De libero arbitrio* sono citati tre brani del libro terzo, dei quali solo il secondo e il terzo possono essere direttamente riferiti all'argomento della *recta ratio*; il primo, infatti, sembra impropriamente utilizzato da Gregorio, giacché il termine *scelus*, che egli prende da Agostino per condannare l'opinione contraria alla dottrina della *recta ratio* – «Nam oppositum dicere, scelus est secundum Augustinum» –, nel contesto

¹⁴ *Ibid.*, t. VI, 234: «Dico sic communiter et large utendo vocabuluo quod peccatum nihil aliud est quam voluntarie agere contra rectam rationem seu contra id quod agendum esset secundum rectam rationem [...] ex hoc primo et praecise dicitur peccare, quia ipse voluntarie agit contra rectam rationem...igitur peccatum est voluntarie agere contra rectam rationem».

¹⁵ *Ibid.*: «Quis agat secundum quod recta ratio iudicat esse ab illo agendum, agit sicut agere debet ».

in cui compare non riguarda specificamente il dovere morale e volontario, ma il dovere necessitato, ossia il peccato come necessità naturale¹⁶. Negli altri due passi – prima il cap. 15, 43, citato da Gregorio come cap. 35, poi il cap. 1, sempre del terzo libro – è ripresa l’opinione agostiniana sul biasimo (*vituperare*) e sul rimprovero verso la colpa, il cui presupposto, in entrambi i casi, è dato dalla volontarietà dell’atto.

Il giusto biasimo, sostiene Agostino in *De libero arbitrio* III, 15, 43, non riguarda chi agisce bene – ciò sarebbe una detestabile follia (*exsecrabilis insania*) e un assai sventurato errore (*error miserrimus*) –, ma colui che compie in modo volontario un’azione contraria a ciò che deve fare («vituperetur quia non ita est ut esse debuit»). Il potere che l’uomo ha ricevuto da Dio di agire rettamente dipende, infatti, dalla sua volontà: se volontariamente agisce bene, allora raggiunge la beatitudine, se, invece, volontariamente agisce male, si condanna all’infelicità¹⁷. Ciò è sostenuto da Agostino anche all’inizio del terzo libro, nel fitto dialogo con Evodio: senza volontarietà l’azione non può essere considerata colpevole e, dunque, non può essere oggetto di rimprovero¹⁸. Questa selezione, pur limitata, di passi è però sufficiente a Gregorio per concludere che il peccato altro non è che un’azione volontariamente compiuta contro ciò che la ragione, nel suo retto agire,

¹⁶ Cfr. AUGUSTINUS 1970 *De libero arbitrio*, III, 16, 46, 302: «...et sic homo factus est, ut necessario peccet, hoc debet ut peccet. Cum ergo peccat, quod debet facit. Quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet sed nec aliena». Gregorio cita erroneamente il c. 37, ove il termine *scelus* non compare.

¹⁷ *Ibid.*, III, 15, 43, 301: «[...] aut vituperabitur factum quod ita factum est ut debuit, et exsecrabilis insania, vel, ut mitius loquar, error miserrimus orietur».

¹⁸ *Ibid.*, III, I, I, 2, 274.

giudica si debba fare¹⁹. Né altro criterio può essere invocato per valutare la moralità dell'atto umano, come invece si sarebbe potuto sostenere ponendolo in relazione alla legge. Per dissipare ogni dubbio a questo proposito, Gregorio considera e, al tempo stesso, interpreta quanto Agostino aveva detto sulla *lex aeterna*, ritenendo che fra l'agire contro la retta ragione e l'agire contro la legge eterna non vi sia alcuna differenza e che le due formulazioni siano reciprocamente convertibili e in perfetta sintonia («convertibilis et consona descriptio»)²⁰. Ponendo in stretta relazione la nota definizione di peccato che si trova nel *Contra Faustum* («peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem») con la nozione di *lex aeterna* subito dopo esposta («Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans»)²¹, Gregorio trova una perfetta omogeneità fra quanto qui asserito e il *De libero arbitrio*. Se, infatti, la *lex aeterna* è il piano della creazione, in base al quale le cose sono state fatte e vengono conservate, e se essa corrisponde sia alla *ratio divina* sia alla *voluntas Dei*²², allora l'andare contro la legge eterna e il non seguire la ragione divina finiscono per coincidere perfettamente. Dato poi che Dio non può essere causa del male e del disordine, e che dunque la

¹⁹ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 234: «Igitur ex hoc primo et praecise quis peccat seu est peccans, sic loquendo de peccato quia ipse voluntarie agit contra rectam rationem».

²⁰ *Ibid.*, t. VI, 235. Sulla derivazione dell'idea di *lex aeterna* da Cicerone (*De legibus*, 1, 6, 18; *De re publica*, 3, 22, 33; *De natura deorum*, 1, 36; 2, 79) si veda DE CAPITANI 1992, 99-102 e nota n. 275.

²¹ Cfr. AUGUSTINUS 1845 *Contra Faustum*, 22, 27, col. 418. Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 235.

²² Alla *voluntas Dei* e, in particolare, alla distinzione di *voluntas beneplaciti* e *voluntas signi* e dei rispettivi effetti, Gregorio aveva dedicato la q. 1 («Utrum dei voluntas sempler impletur») delle dd. 46-47 del primo libro del *Commento*. Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, dd. 46-47, q. 1, t. III, 507-519.

sua *ratio* è retta al più alto grado (*rectissima*), ne consegue che quanto va contro la legge eterna va anche contro la retta ragione («quod est contra legem aeternam est contra rectam rationem»). D'altra parte, non esistono molteplici e diverse ragioni rette; la *recta ratio* è una sola, sia essa divina o umana, e ciò che va contro una retta ragione va contro qualsiasi retta ragione, così come, prosegue Gregorio, con chiaro e sintetico riferimento a motivi agostiniani, esiste una sola verità e la verità non può andar contro se stessa²³. Pertanto il criterio dell'agire morale si conferma essere quello della conformità alla retta ragione; in forza di tale conformità, o difformità, si stabilisce la conformità, o la difformità dalla legge eterna. L'inversione dei termini, o, meglio, della successione consequenziale, non è di poco conto; essa esclude che la moralità dell'agire umano dipenda, in senso ultimativo, da una legge, seppur divina, e la pone esclusivamente nella rettitudine della ragione. Perciò Gregorio non ha difficoltà a riconvertire la formula agostiniana dalla legge alla *recta ratio*: «ac per hoc secundum Augustinum recte dicatur peccatum esse factum vel dictum vel concupitum aliquid *contra rectam rationem*»²⁴.

Questo approccio, rigoroso e allo stesso tempo originale, all'opera di Agostino è una costante dell'agostinismo di Gregorio: per un verso egli palesa un'ampia e diretta conoscenza dei testi, che riporta spesso alla lette-

²³ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 235: «Et quicquid est contra aliquam rectam rationem, est e contra quamlibet rectam rationem de eodem, nam circa idem quaelibet ratio recta cuilibet rationi rectae consonat et nulla alicui adversatur sicut nec veritas veritati».

²⁴ *Ibid.* Opinione non difforme si può trovare nell'ultima questione del primo libro del Commento, d. 48, q. 1, ove, in forma più sintetica, viene citato il medesimo passo del *Contra Faustum* e dove Gregorio sottolinea con maggior vigore il dovere morale («Quilibet tenatur in nullo difformare») della *conformitas* dell'umana volontà a quella divina (*voluntas beneplaciti*).

ra e in modo generalmente corretto, rendendo il suo *Commento alle Sentenze* una vera e propria fonte per la conoscenza e lo studio delle opere di Agostino, non solo fra gli Agostiniani, e una sorta di “canone” per il loro riconoscimento; per altro verso, però, egli non si limita a redigere un’opera semplicemente compilatoria, ma cerca, in più occasioni, di interpretare l’intenzione autentica di Agostino, ad esempio risolvendo apparenti contrasti fra le opere o difformità espressive, e di integrare, con descrizioni e giudizi tratti dalle sue opere, le proprie argomentazioni, dimostrandone la piena coerenza e consonanza²⁵. Tale tipo di “agostinismo creativo”²⁶ è ben presente nella *conclusio* in questione, e negli ulteriori sviluppi dell’art. 2, ove si riflettono, in modo nient’affatto secondario, le polemiche e i dibattiti del tempo. Nella fattispecie, sembrano essere gli orientamenti volontaristici della teologia e della filosofia della prima metà del secolo XIV²⁷ il principale obiettivo della critica implicita – visto che esso non viene esplicitamente tematizzato – o, per meglio dire, della scelta di Gregorio in favore di una soluzione di tipo razionalista del peccato, e più in generale del problema morale, ove l’agire umano è fatto dipendere e valutato dalla retta ragione e non è invece giudicato buono o cattivo per la semplice conformità o difformità dai precetti o dalle proibizioni di una volontà estrinseca, neppure

²⁵ Cfr. TRAPP 1956.

²⁶ Si veda, a questo proposito, SAAK 2012.

²⁷ Gregorio non fa però riferimento ad alcun autore né a una specifica dottrina. L’ipotesi che la sua sia una reazione a opinioni circolanti nell’ordine francescano a proposito della *voluntas divina*, basate su passi di Scoto o di Ockham, resta una pura congettura. Del primo, tra l’altro, andrebbe correttamente intesa la definizione di volontà divina come «prima regula omnium agibilium et omnium actionum», che si trova in *Reportata Parisiensis*, IV, d. 46, q. 2 (DUNS SCOTUS 1894, 584), nel confronto col corrispondente passo dell’*Ordinatio*, IV, d. 46, q. 1 (DUNS SCOTUS 2013, 204) ove la *prima regula* è posta in stretto rapporto con il *recte velle*. Fra gli studi sul volontarismo etico del ‘300, si vedano CLARK 1971; BONANSEA 1981; e SCIUTO 2001.

se essa fosse quella di Dio. L'intenzione di sottrarre l'atto morale a qualsiasi forma di arbitrio volontaristico è palese nella preferenza data al sintagma *recta ratio*, invece che a *ratio divina*, per evitare qualsiasi possibile equivoco e fraintendimento, come Gregorio spiega per giustificarne l'uso:

Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam in quantum est rectam, sed quia est contra eam in quantum est divina²⁸.

È in questo contesto che compare, per la prima volta, l'espressione *si Deus ipse non esset*: essa funge da ipotesi puramente logica, come il *per impossibile* che la introduce chiaramente pone in luce, per dissipare ogni dubbio circa la fondazione della morale sulla rettitudine della ragione piuttosto che su una "ragione divina" che, facilmente, avrebbe potuto essere confusa con il volere divino. In tal senso, la formula, in Gregorio, ha la funzione di chiarificare un concetto, quello di peccato o di atto morale, e non intende affatto operare una separazione di piani, soprannaturale e naturale, né tantomeno sospendere o negare la loro reciproca relazione. Come le successive argomentazioni confermeranno, l'intento di Gregorio rimane quello di riconoscere il fondamento razionale dell'agire morale, nel senso specifico della rettitudine della ragione²⁹. Egli non pare, perciò, compiere una sorta

²⁸ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 235.

²⁹ Cfr. MANDRELLA 2004, 275, lo vede in alternativa al positivismo morale di Ockham: «In der moralphilosophischen Debatten des späten Mittelalters sind es stets diese zwei Positionen, die als diametral entgegengesetzte Extreme dargestellt werden: der Moralpositivismus des Wilhelm von Ockham und der Rationalismus Gregors von Rimini». Analoga considerazione è fatta sul fronte di studiosi del diritto canonico, che vedono in ciò conseguenze di stampo intellettualistico. Cfr. CORECCO 1997, 95: «Il tentativo di Gregorio da Rimini († 1358), di ripristinare l'equilibrio ricuperando all'interno del volontari-

di esperimento mentale, ma, con la formula del *si Deus ipse non esset*, presenta un argomento radicale ed estremo per conferire valore intrinseco all'atto morale e renderlo così indipendente, nella sua origine, da ogni arbitrio e influenza esteriore. La definizione di peccato come atto irrazionale ovvero come «agere contra id quod agendum esset secundum rectam rationem», e non come disobbedienza a un comando o a una proibizione, trova, in questa concezione morale, la sua appropriata collocazione. La concezione di Dio, come autore di un ordine razionale ed essere che non agisce mai «contra rectam rationem», conferma, dal punto di vista teologico e ontologico, questa visione morale.

Nei successivi corollari, che completano la prima conclusione, e nelle due conclusioni dell'articolo 2 della q. 1, la soluzione di Gregorio viene sostenuta con nuovi argomenti e trova ulteriori conferme in opere di Agostino, che continuano a fare da contesto essenziale alla sua riflessione. Alle due opere citate si aggiungono *Contra Iulianum*, *In Enchiridion*, *De moribus Manicheorum*, *De natura boni*, *Contra Epistulam fundamenti*, *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, *De duabus animabus liber unus*, *De vera religione*, *De spiritu et littera*, *Epistulae* 157, 196, 204, *De peccatorum meritis et remissione*, *De natura et gratia*. Alcuni passi di queste opere, che compaiono nelle obiezioni, sollecitano Gregorio non solo a provare la congruità delle sue conclusioni con le dottrine agostiniane, ma anche a confutare usi errati del pensiero di Agostino, fornendone l'interpretazione corretta.

Il primo corollario riprende un concetto chiave nella filosofia di Gregorio, vale a dire il *complexe significabile*. Il peccato, egli dice, non è qualcosa

sino elementi razionalistici della *via antiqua*, ha fatto registrare un contraccolpo intellettuale».

che può essere significato in modo semplice, ma può essere significato solo mediante un enunciato («peccatum non est aliquid incomplexe significabile, sed complexe tantum»). Il motivo del ricorso agli enunciati è la natura stessa del peccato, che non è un dato singolare o una cosa, così da essere significato da un termine semplice, ma è un'azione, la quale implica più termini per essere significata. Le usuali espressioni di Agostino, che definiva il peccato un *factum, dictum, concupitum*, sono da intendersi, in modo più corretto, come un *facere, dicere, concupiscere*. Infatti, i precetti e le proibizioni non hanno per oggetto specificamente una *res* – il significato di “non commettere adulterio” non è né l'uomo né la donna – ma uno stato di cose – l'unirsi impropriamente di un uomo e di una donna. Essendo un'azione, non vi sono termini semplici adatti a significarla, ma solo *complexa*, che, come in altra occasione Gregorio ha chiarito, sono dati dall'insieme di più termini, connessi da una copula, che dà luogo a una esistenza *sui generis*, ossia a quel significato totale della proposizione che costituisce l'oggetto proprio della conoscenza³⁰. Ora, agire in modo moralmente corretto oppure peccaminoso implica sempre un discorso (*oratio*) o qualcosa di equivalente, nel senso che non può essere contraddistinto dalla scelta fra una *res* buona e una meno o null'affatto buona: «quod aliquis agit contra rectam rationem, tantum per orationem vel aliquid loco orationis ei aequivalens in significando potest significari»³¹. Il peccato è dunque un fare o uno stato di

³⁰ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, Prol. q. 1, a. 1, t. I, 4: «Tertia, quod significatum totale conclusionis est obiectum scientiae»; I, dd. 28-38, q. 1, t. III, 109: «Nullum tantum complexe significabile est substantia vel quantitas etc (ovvero: vel qualitas vel aliquod aliud significabile per aliquod praedicamentum) [...]. Accipio complexum quod significat esse vel non esse seu est affirmatio vel negatio». Cfr. GRASSI 1976 e BERMON 2007.

³¹ *Ibid.*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 235.

cose, ma non un'entità: «Sola talia [*scil.* complexe significabilia] proprie peccata appellantur»³².

Nella *secunda conclusio* Gregorio proporrà la piena consonanza della teoria del *complexe significabile* con la dottrina agostiniana della non sostanzialità del male e del peccato: «nullum peccatum actuale (...) est aliqua entitas (...) quoniam nullum tantum complexe vel aequivalenter significabile est aliqua entitas»³³. Prendendo in esame i testi di Agostino (*De natura et gratia*, *De perfectione iustitiae*, *In Evangelium Johannis*, *De libero arbitrio*), alcuni segnati dalla polemica contro Pelagio, Gregorio dapprima dimostra che, per Agostino, il peccato non è né una sostanza né entità alcuna³⁴, poi respinge l'opinione di coloro che, sulla scorta delle dottrine agostiniane, riferivano la sostanzialità del peccato all'atto della volontà malvagia, con-

³² *Ibid.*, t. VI, 236.

³³ *Ibid.*, t. VI, 248. Già nell'art. 1 della medesima questione Gregorio, con riferimento primo al *De casu diaboli* di Anselmo, cap. 20, e anche a Ambrogio e Agostino, aveva sostenuto la non sostanzialità del male («Malitia seu malum... non est aliqua entitas, sed pura privatio seu defectus boni debiti»: *ibid.*, t. VI, 220 e 221-224). Nell'art. 3, in risposta a una obiezione di Pietro Aureolo (*Commentarium in Secundum Librum Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 1, in AUREOLO 1605, 303 aA/bC), che negava qualsiasi causalità divina dell'atto malvagio – «si Deus causaret actum malum, necessario causaret deformitatem eius» (GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 270) –, Gregorio distingue l'atto esistente dalla sua deformità e giudica il primo, in quanto *aliquid*, concausato da Dio, mentre imputa la seconda esclusivamente alla volontà dell'uomo: «licet actus deformis sit a Deo, non tamen in quantum est deformis est a deo» (*Ibid.*, t. VI, 276). In tale soluzione, Gregorio si trova d'accordo con Tommaso ed Egidio Romano. Da sottolineare che, anche in questa occasione, la deformità dell'atto malvagio dipende dall'opposizione alla retta ragione, che può essere solo dell'uomo e non di Dio: «Nam non est deformis, nisi in quantum contra rectam rationem fit. In quantum autem fit contra rectam rationem, fit ab homine, non autem a Deo, qui nihil agit contra id quod ab eo agendum esse iudicat recta ratio» (*Ibid.*).

³⁴ *Ibid.*, t. VI, 249-251: «Respondet Augustinus concedendo assumptum, scilicet peccatum non esse substantiam... Sic igitur patet ex hoc loco Augustinum voluisse quod peccatum non est entitas aliqua »

siderando tale atto o moto un'entità – *l'odium Dei*, ad esempio –³⁵, per concludere, a più riprese, che il peccato è un *fare* significato attraverso una proposizione; l'adulterio, l'omicidio, il furto non sono *entitates*, ma *quaedam significabilia complexe* e solo in senso improprio possono essere ritenute cose o atti³⁶. Nelle sue articolate argomentazioni, Gregorio cerca dunque di difendere le posizioni di Agostino, interpretando il senso autentico delle sue affermazioni e collegandole direttamente alla sua dottrina.

Perciò egli chiarisce, rispondendo ad alcune obiezioni riferite nel primo corollario, che il peccato come *factum*, di cui Agostino parla nel *Contra Faustum*, o come volontà perversa – sempre un singolare, significabile in modo semplice –, menzionata nel *De duabus animabus*, sono abbreviazioni di espressioni più complesse: il senso di *factum*, *dictum*, *concupitum* è il fare, il dire, il commettere adulterio, e quello di volontà perversa è il volere in modo perverso. Non vi è alcuna entità singolare dietro il peccato, ma solo un agire. La concupiscenza spesso condannata da Agostino non è nulla di singolare, come i termini *concupitum* o *factum* farebbero supporre. Essi sono termini singolari utilizzati per brevità di discorso, ma il loro uso è improprio.

³⁵ Le obiezioni si basavano principalmente su passi del *De libero arbitrio* 1,1,1, ove il peccato era considerato un'opera malvagia e un atto della volontà; di qui la conclusione che esso sia un'entità. La risposta di Gregorio è articolata e distingue vari significati di *actus*, ammettendone che esso possa essere considerato una sostanza, ma non una sostanza negativa, giacché l'atto peccaminoso non è una *res*, ma un fare, un agire, qualcosa che è significato da un *complexum* (*l'odium Dei* non è una cosa, ma la formula abbreviata di «aliquem odire deum»). Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 251-255.

³⁶ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 251: «Nam nec adulterium est aliqua entitas, quia nec est adulter nec adultera, nec aliqua entitas fingi potest, quae sit adulterium (...). Similiter nec homicidium...Ita est de furto, et ceteris peccatis, quibus exteriori operatione homines peccant. Et sicut talia non sunt entitates ullae, sed tantummodo quaedam complexe significabilia, ita etiam de ceteris peccatis videtur esse sentiendum».

prio e, se si vuole comprendere l'intenzione vera di Agostino («tota intentio Augustini»), occorre svolgerli in proposizioni articolate. In senso proprio, il peccato è compiere qualcosa andando contro ciò che la ragione retta indica come il da farsi («agere ipsum contra rectam rationem proprie peccatum dicatur»). Proprio perché tale è la natura del peccato, risulta ancor più chiaro che l'unico modo per definirlo è dato dalla contrarietà alla retta ragione e che, dunque, essa sola può essere presa a principio della moralità umana. Il peccato come *significabile complexe* offre dunque un ulteriore chiarimento sul senso del *si deus ipse non esset*, che va inteso come esclusione di criteri diversi dalla retta ragione nella determinazione dell'agire morale umano. Ciò è confermato nella discussione sulla "proibizione", fatta nel secondo corollario, ove si trova anche l'importante distinzione fra *prohibitio indicativa* e *prohibitio imperativa*, che una discreta risonanza avrà nei testi di teologia e di diritto canonico dei secoli successivi³⁷. La tesi che Gregorio sostiene è che il peccato non è definito dalla proibizione, ma è tale di per sé («multa ex se sunt peccata et non praecise quia prohibita»). La proibizione è qui intesa in senso stretto, come comando di un superiore nei confronti di un suddito (*imperativa*). Vi sono, infatti, molte verità che si possono conoscere con la ragione, e che i filosofi hanno conosciuto, le quali possono fungere da principi del comportamento morale, risultando così utili per definire il peccato. L'elenco di Gregorio comprende l'amore al sommo bene, l'onore dovuto ai genitori e alle persone virtuose, la fedeltà ai giuramenti, e, impli-

³⁷ La distinzione si ritrova, ad esempio, in Suarez, con parziale modifica dei termini ed esplicito riferimento alla legge (*lex iudicans* e *lex praeceptiva*). Il carattere imperativo della *lex praeceptiva* è stollineato dallo stretto collegamento al *praeceptum* dell'autorità superiore: «Lex praeceptiva non est sine voluntate alicuius praecipientis» (SUÁREZ 1866 *Tractatus*, II, c. VI, 104a) ed è «signum voluntatis alicuius superioris» (*ibid.*, 104b).

citamente, la benevolenza verso il prossimo; in base a queste e ad altre *veritates practicae*, egli dice, si può sapere che sono da biasimare come peccati l'odio verso Dio, la mancanza di rispetto verso i genitori, l'invidia verso il prossimo, la maldicenza e tutto ciò che si oppone a principi evidenti nell'ordine morale. Chi agisse in questo modo non solo andrebbe contro ciò la ragione indica, ma anche sconvolgerebbe l'ordine naturale delle cose, che la legge eterna ha stabilito, come Agostino ha detto nel *Contra Faustum* e nel *De libero arbitrio*. Il richiamo all'*Epistola* 157 a Ilario Siracusano, ove si distingue fra legge naturale e legge scritta, è poi l'occasione per pronunciarsi, per la prima e unica volta, sulla *lex naturalis*: chi disobbedisce alla legge scritta (mosaica) commette un delitto maggiore di chi non osserva solo la legge naturale, ma la disobbedienza a quest'ultima è sufficiente a determinare il peccato. E' significativo che Gregorio, in questa occasione, ponga la legge naturale sullo stesso piano della retta ragione e giudichi la sua trasgressione un atto che si oppone al giudizio della ragione:

Ex quibus verbis patet quod, si quis ageret contra solam legem naturalem sive contra rectum iudicium rationis, utique peccaret, licet, si cum hoc superadditum praeceptum haberet, amplius peccaret³⁸.

La legge naturale, come ordine naturale delle cose, e non come insieme di prescrizioni e di comandi, è poi l'argomento che Gregorio utilizza per dimostrare l'esistenza di una morale che non dipenda strettamente dai precetti – vi sarebbe peccato anche se non vi fosse alcuna legge, come prova il fatto che i *gentiles philosophi*, che non accettarono la legge, peccarono in molte cose, come è detto nell'epistola ai *Romani* (1, 18-32) –, come è attesta-

³⁸ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1 a. 2, t. VI, 238.

to da Agostino, all'inizio del *De libero arbitrio*³⁹ – qualcosa, nella fattispecie l'adulterio, non è male perché è vietato dalla legge, ma è vietato dalla legge perché è male – ed è esplicitamente affermato nella *Glossa Ordinaria al Levitico*⁴⁰ – il “mentire” non è ingiusto perché proibito dalla legge, ma è proibito dalla legge perché è ingiusto⁴¹.

Sulla base di queste considerazioni, Gregorio, anche rispondendo ad alcune obiezioni sul valore della legge e sulla funzione della legge divina, sostenute da brani tratti dalle opere di Agostino (*De baptismo parvulorum ad Marcellinum*, *De duabus animabus*, e il 22 capitolo del *Contra Faustum*) e di Ambrogio (*De paradiso*), giunge alla distinzione fra modo *indicativo* e modo *imperativo* del divieto, che riguarda la proibizione e, in modo simile, il precetto e la legge. In generale, vi sono due modi per intendere la proibizione, dice Gregorio, *communiter* e *specialiter et stricte*: il primo riguarda ogni genere di proibizione – sia quella indicativa sia quella imperativa –, il secondo solo la proibizione imperativa. Ciò che distingue l'una dall'altra è il carattere conoscitivo, insito nella prima, e quello dell'esplicito comando espresso nella seconda, nonché la differenza grammaticale.

Nell'*indicativa*, così chiamata per l'indicativo del verbo che la esprime⁴², si ha la conoscenza di ciò che si deve o non si deve fare e, anche, di ciò che si deve evitare, affinché non si abbiano conseguenze contrarie a ciò che si deve fare. La proibizione, in questo senso – come anche il precetto e

³⁹ Cfr. AUGUSTINUS 1970 *De libero arbitrio*, I, 3, 6, 214.

⁴⁰ Cfr. BIBLIA 1992, 253b.

⁴¹ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1 a. 2, t. VI, 239-240. Cfr. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 1,3, 6; *Quaestiones in Heptateuchum*, 36, 68; *Glossa ordinaria ad Leviticum*, 19, 11.

⁴² Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 241: «Voco autem eam indicativam, quia vocaliter per verbum indicativi modi exprimitur».

la legge – permette di sapere che cosa fare e che cosa evitare e, perciò, è detta anche *enuntiativa cognitio*. Gregorio la paragona alla *discretio naturalis* di Ugo di S. Vittore, che insegna dall'interno ciò cui si deve tendere o da cui fuggire.

Con l'*imperativa*, invece, si comanda a qualcuno di fare o non fare (*agere vel non agere*), come quando un superiore dà ordini a un subalterno o, nel testo sacro, si dice di non commettere iniquità, adulterio e di non rubare. È questo il senso specifico (*stricte*) di intendere la proibizione, il precetto e la legge.

Ora, osserva Gregorio, se la proibizione è intesa nel modo *indicativo* – e questa è stata l'accezione che, a suo giudizio, ne ebbero Agostino e Ambrogio – risulta chiaro che il peccato è sempre proibito da Dio; vi è infatti perfetta coincidenza fra l'ordine delle cose e i comandi divini, i quali non sono frutto di arbitrio ma esprimono piuttosto la legge eterna e sono conformi alla retta ragione⁴³. Per tal motivo, Gregorio prende nettamente posizione sulla questione, da Ockham in poi dibattuta, del valore positivo e meritorio che avrebbe l'*odium Dei*, quando fosse Dio stesso a comandarlo, ritenendo che tale odio, in quanto contrario alla legge eterna e all'evidenza naturale, sarebbe sempre un male e non potrebbe essere trasformato in bene per l'obbedienza a un ordine («impossibile est quin sint contra legem aeternam, sicut odire deum [...] impossibile est non esse verum, deum non

⁴³ *Ibid.*, t. VI, 242: «Modo ad propositum dico quod omne peccatum, loquendo de prohibitione primo modo, est a dei prohibitum. Et si aliquid non esset, stante divina lege quae deus est, prohibitum, ipsum non esset peccatum. Nam omne peccatum aeterna lex censet saltem indicative esse non agendum; et si de aliquo non sic censeret, illud non esset contra rectam rationem, et per consequens nec peccatum ».

esse odiendum»). L'argomento sarà ripreso e maggiormente discusso nelle risposte alle obiezioni contenute nel terzo corollario⁴⁴.

Al contrario, la proibizione, intesa nel secondo modo (*imperativa*), non è estesa a tutti i peccati, ma riguarda solo una parte di essi, quelli esplicitamente vietati; anzi, aggiunge Gregorio, Dio avrebbe anche potuto non proibire nessun peccato e non per questo i peccati avrebbero cessato di essere tali. Di conseguenza, non è la proibizione il criterio per definire il peccato, né esso può considerarsi tale a motivo della disobbedienza a un comando. Il peccato, anche in assenza di proibizione, non cessa di essere tale, perché dipende, come prima è stato detto, dall'essere un atto contrario alla retta ragione⁴⁵.

La distanza di Gregorio dal volontarismo si specifica così nel rifiuto della concezione legalistica del peccato – e, più in generale, dell'agire morale –, sostenuta, a suo dire, dai *doctores* con i quali ha inteso disputare; la sua preferenza per la *prohibitio indicativa* – nel solco della tradizione dei Padri, con i quali vi è perfetta sintonia⁴⁶ – ne ribadisce, invece, la natura essenzialmente morale.

All'agire umano, in senso ampio, nelle sue valenze positiva e negativa, è, infine, dedicato il terzo e ultimo corollario, ove è messa in evidenza la libertà umana rispetto al comandamento divino. Il *facere* umano – inteso

⁴⁴ Vedi *infra*, 379-381.

⁴⁵ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 242: «Dico quod non omnia necessario sunt a deo prohibita, immo nullum. Nam possibile est et fuit deo nulli aliquod tale imperium facere, ut certum est; tamen, esto quod nulla essent aut fuissent sic prohibita, adhuc, si quos odiret deum et alia de quibus dictum est, ageret, utique peccaret».

⁴⁶ *Ibid.*, t. VI, 243: «Auctoritates vero omnes tam Augustini quam Ambrosii legem et praeceptum ac prohibitionem accipiunt primo modo, ideo non sunt contra me».

impropriamente come “agire”, non secondo il senso appropriato di “produrre qualcosa”⁴⁷ – è più ampio di quello che può cadere sotto i precetti divini («*Multa potest homo facere, quae deus non potest illi praecipere ut faciat*»). Nella dimostrazione dell’assunto, Gregorio sembra, in un primo tempo, cambiare la sua posizione di fondo, ponendo il precetto divino come spartiacque fra l’agire bene e l’agire male. Se l’agire umano fosse totalmente sottoposto al comando divino, egli dice, l’uomo *ex praecepto divino* non potrebbe che fare il bene; infatti, ciò che l’uomo compie in conformità al comando divino è un bene, mentre è un male fare il contrario («*transgredendo mandatum*»). Pertanto, se l’agire umano fosse totalmente determinato da Dio, tutto ciò che l’uomo può fare sarebbe necessariamente sempre un bene, contrariamente a quanto invece avviene.

L’argomentazione, si può osservare, non brilla di perfetta consequenzialità, per la confusione fra due distinte nozioni di “poter fare” riguardanti l’agire umano. Tuttavia, trattandosi di un argomento di confutazione, non pare aver incisiva rilevanza nella complessiva esposizione della questione, né sembra averlo l’inciso esplicativo in riferimento al precetto divino

⁴⁷ *Ibid.* In precedenza (Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, dd. 42-44, q. 1, t. III, 357-358), Gregorio aveva distinto, rifacendosi ad Anselmo, *De casu diaboli*, c. 1, un senso positivo e un senso negativo del verbo *facere*: nel primo senso – ritenuto “proprio” – “fare” significa produrre qualcosa di nuovo o conservare ciò che è stato fatto; nel secondo senso – “improprio” – “fare” significa non fare qualcosa di opposto o non proibirlo (è questo il caso di quando Dio fa che qualcosa non sia). Oltre che per questa analisi del *facere*, le dd. 42-44 trattano di temi, quali *l’odium Dei*, il peccato come *complexe significabile*, la causalità divina rispetto all’atto malvagio, che anticipano in parte le discussioni della dist. 34-37 del secondo libro del *Commento*. Un rimando esplicito si trova nella d. 45 (*ibid.*, t. III, 499): «*Sicut mala, in quantum sunt, sunt a Deo, ut patebit in Secundo, sic etiam in quantum sunt, sunt volita ab eo, non autem in quantum mala sunt*». Sulla trattazione della causalità e volontà divina nella d. 45 del primo libro del *Commento* di Gregorio, si veda CIAMMETTI 2011, 130-156.

(«Nam quidquid homo faciat implendo dei praeceptum, bene facit, sicut et quidquid faciat transegrediendo mandatum, male facit»). Gregorio, infatti, riprende immediatamente il filo del suo discorso e, ricollegandosi al secondo corollario, ribadisce che molte cose che l'uomo può fare sono in se stesse un male e che non possono in alcun modo trasformarsi in un bene, per l'evidente contraddizione che si avrebbe dal considerare un bene il fare male, e viceversa⁴⁸. Ma, ancor più chiaramente, per l'impossibilità di ammettere un altro motivo per definire l'agire morale dell'uomo che non sia la conformità alla retta ragione: «numquam contingit aliquid bene facere, nisi illud faciendum sit secundum rectam rationem». Ora, aggiunge Gregorio, introducendo un tema prima accennato, ma solo in questa occasione posto in tutta la sua chiarezza, se l'obbligazione morale è dovuta alla ragione – *vera seu recta* è qui detto –, essa trae la sua forza da principi primi e immediatamente evidenti, dai quali consegue il da farsi e contro i quali non si può andare. Essi sono analoghi a quelli delle scienze speculative, ad esempio ai principi della geometria di Euclide, e da Agostino, nel *De libero arbitrio*, sono stati definiti *lumina virtutum* e *regulae sapientiae*. Essi valgono per la ragion pratica (*circa agibilia*) quanto le *regulae numerorum* per la matematica e sono, parimenti, da considerarsi veri e immutabili. Tali *principia* sono gli *ipsa mala* di cui aveva parlato Aristotele, nel secondo libro dell'*Etica a Nicomaco*, quando, a proposito della virtù, aveva sostenuto che, diversamente da altri casi, in cui il vizio è dovuto all'eccesso o al difetto, la malevolenza, l'impudenza, l'invidia, l'adulterio, il furto, l'omicidio sono sempre

⁴⁸ *Ibid.*, t. VI, 243-244: «Multa sunt secundum se mala quae homo potest facere. Talia autem numquam potest bene facere. Alias male faciendo bene faceret, et male facere esset bene facere; quid implicat repugnantiam».

un male (*male secundum se*) e chi li commette sbaglia in ogni caso. A tali mali, Agostino aveva aggiunto l'idolatria, nella *Glossa* al Levitico, e il rimando a quest'opera, da parte di Gregorio, fa presumere che egli vi comprendesse anche tutti gli altri mali, dalla calunnia alla menzogna, li descritti.

Fondata sulla *recta ratio* e sui *prima principia*, la dottrina morale di Gregorio, in sintonia con l'insegnamento di Agostino, specialmente con il *De libero arbitrio*, con ampie conferme nella tradizione filosofica, si pone agli antipodi del volontarismo etico-religioso del basso medioevo e presenta altresì un'immagine di Dio scevra da qualsiasi forma di irrazionalità: non solo l'uomo, per agire bene, deve attenersi a ciò che la ragione gli dice di fare, e non rifugiarsi nella semplice obbedienza a un comando, ma Dio stesso non può agire con arbitrio assoluto, contraddicendo ciò che la retta ragione dice. È quanto Gregorio sostiene nella seconda parte della dimostrazione del terzo corollario: «Non est possibile deum aliquid agere contra rectam rationem; igitur multa potest homo facere quae non potest deus illi praecipere ut faciat». Infatti, Dio, per sua natura, non può peccare; e siccome peccare significa andar contro la retta ragione – «cum non sit aliud peccare quam agere contra rectam rationem», ripete ancora Gregorio –, Dio non può andar contro la retta ragione. Quindi non può ordinare di giurare falsamente, di invidiare o ingiuriare il prossimo, di odiare se stesso, poiché sono tutte azioni contrarie alla retta ragione. Né Dio, che è la sapienza suprema, potrebbe rendere qualcuno malvagio; riprendendo un passo spesso citato di Agostino, tratto dal *De diversis quaestionibus octaginta tres*, q. 3 («nullo sapiente homine fit homo deterior»), se l'uomo sapiente non può

rendere un altro uomo peggiore di quel che è, neppure Dio potrà essere considerato causa della malvagità dell'uomo⁴⁹.

Le risposte a quattro *obiectiones* danno maggior consistenza a queste conclusioni. È opportuno notare che le prime tre obiezioni proiettano in Dio le azioni che l'uomo può compiere, sulla base di un concetto della sua onnipotenza come possibilità assoluta: così, se l'uomo può prescrivere il male, anche Dio, a maggior ragione, può farlo; se una creatura può portare all'odio verso Dio, anch'egli può causarlo; infine, siccome l'impossibile non è contraddittorio, Dio può ordinare all'uomo di fare qualsiasi cosa possibile. Gregorio, che non accetta questa visione senza limiti dell'assolutezza di Dio, ritiene che essa vada considerata *de justo*, non come causa suprema indeterminata, bensì come causa suprema del bene, ovvero come massima potenza di fare il bene⁵⁰. Pertanto, se l'uomo può ordinare il male, Dio non può assolutamente farlo⁵¹; se l'uomo può comandare un atto malvagio, Dio può sì causare direttamente l'*entitas* del comando – egli può fare direttamente ciò che è fatto mediante cause seconde –, ma non ciò che esso significa e, dunque, «per illam nulli aliquid praeciperet». Per la dimostrazione di quest'ultima risposta, Gregorio rimanda alla d. 42 del primo libro, ove, dopo aver sostenuto che ogni entità che può essere prodotta con il concorso di una causa seconda può essere prodotta di per sé da Dio, nega che Dio possa causare l'atto malvagio e nega anche che Dio possa comandare

⁴⁹ *Ibid.*, t. VI, 252.

⁵⁰ Per la stessa ragione Gregorio aveva escluso che Dio possa dire il falso (Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, dd. 42-44, q. 2, t. III, 389-409), in particolare perché «si aliquando deus quemquam deciperet, non summam et propriam virtutem servaret».

⁵¹ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 246: «Sicut homo potest peccare et aliquid agere contra rectam rationem, quod deus non potest, sic potest aliquid alteri male praecipere, quod deus non potest».

all'uomo di compiere un atto riprovevole, come ad esempio odiare Dio stesso, così che l'uomo, obbedendovi, acquisti merito. In completo disaccordo con Ockham («concedunt aliqui conclusionem, sed meo iudicio male»)⁵², Gregorio ritiene che l'*odium dei* non possa mai esser considerato un atto meritorio, perché ci si troverebbe dinanzi a una palese contraddizione e «contraria non possunt naturaliter simul esse in eodem»⁵³. Infatti, ogni atto, per essere reputato meritorio, deve procedere dalla carità; ora, se l'odio di Dio fosse meritorio dovrebbe essere un atto d'amore, e ciò è impossibile, perché il medesimo soggetto si troverebbe a odiare e amare Dio nel medesimo tempo⁵⁴.

Da una parte, pertanto, Dio non può ordinare di fare qualcosa, come l'odio, che è in sé male, altrimenti non sarebbe Dio, come si ribadisce nella risposta alla terza obiezione⁵⁵; dall'altra, la pura obbedienza al precetto divino non può trasformare un atto malvagio in un'azione meritoria, e ciò che è peccato, in quanto contrario alla ragione, non può divenire un atto virtuoso. La duplice natura del peccato, che è male in quanto privazione di bene o in quanto priva colui che lo commette del bene, e che è peccato, in quanto è contrario alla retta ragione, è specificata, alla fine dell'articolo, con

⁵² *Ibid.*, I, dd. 42-44, q. 1, a. 2, t. III, 385. Cfr. OCKHAM 1979 *Ordinatio*, I, d. 42, q. 2, 621, e OCKHAM 1984 *Reportatio*, IV, q. XI, 198, e q. XVI, 352.

⁵³ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, dd. 42-44, t. III, 386; anche d. 17, q. 3, a. 2, t. II, 331.

⁵⁴ *Ibid.*, I, dd. 42-44, q. 1, a. 2, t. III, 385-386. Gregorio respinge la tesi dell'*odium dei* anche per due altri motivi (*ibid.*, 386): perché Dio non può essere coautore del peccato di odio e perché, anche ammettendo che possa «simpliciter et absolute facere praeceptum», non può indurre l'uomo a odiarlo («non autem ad praedictos actus coagat, et tunc patet quod non sequitur quod ille posset odire meritorie, quinimmo nec quod odire»).

⁵⁵ *Ibid.*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 247: «Aliqua sunt, quae si deus praeciperet, ipse peccaret; ex quo sequitur quod ipse non esset deus».

un ultimo richiamo, a proposito del danno e della pena del peccato, all'autorità di Agostino, posto quasi a suggello dell'intero argomento.

In conclusione, risulta sufficientemente chiaro, dallo sviluppo dell'argomentazione, dalle risposte ai dubbi e alle obiezioni, dall'uso dei passi di Agostino, nonché di altre fonti, che l'impianto complessivo della dottrina di Gregorio sul peccato e sul valore dell'atto morale ha, come suo elemento fondamentale e costitutivo, la coerenza dell'agire umano con ciò che la retta ragione gli indica come obbligazione o dovere da compiere e che, in questo quadro, l'ipotesi della non esistenza di Dio è introdotta al solo scopo di confermare questa concezione e di evitare ogni tipo di cedimento verso soluzioni volontaristiche. I concetti di *recta ratio* e di *lex aeterna*, attinti direttamente da Agostino e ampiamente richiamati, danno a questa concezione un marcato senso razionalista, radicandola, al tempo stesso, nel solco di una ben nota tradizione filosofica e teologica. Inoltre, il fatto stesso che la formula *si deus ipse non esset* non sia riproposta in altre occasioni e che essa, nel contesto in cui è introdotta, non sia tematizzata né discussa con l'usuale cura che il maestro agostiniano era solito rivolgere agli argomenti di una certa rilevanza, può ulteriormente provare questa interpretazione.

I significati e gli usi che l'espressione, anche nella sua evoluzione lessicale, ebbe nel corso dei secoli, in contesti filosofici, teologici e giuridici diversi da quelli del secolo XIV, riflettono solo in parte e, per lo più, in modo estrinseco la riflessione di Gregorio da Rimini; la distanza temporale e, ancor più, concettuale, non può essere facilmente annullata e la discussione di temi e problemi va vista nella prospettiva di un tempo che, benché soggetto a radicali trasformazioni, ancora risentiva di influenze e di modi di

pensare consueti. Dei vari "*etiamsi deus non daretur*" che la cultura occidentale avrebbe conosciuto e sperimentato, il "*si deus ipse non esset*" di Gregorio da Rimini può essere considerato sì una lontana origine come anticipazione di una formula, il cui contenuto e senso, proprio per il quadro filosofico-morale e l'agostiniana ispirazione teologica in cui venne espressa, erano però ben diversi da quelli che gli autori dei secoli successivi le avrebbero attribuito.

BIBLIOGRAFIA

AUGUSTINUS 1845 *Contra Faustum* = AURELII AUGUSTINI *Contra Faustum Manicheum libri triginta tres*, in *Patrologia Latina*, t. 42, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 207-518 (ed. JOSEPH ZYCHA, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 25, Vienna, Tempsky, 1891).

AUGUSTINUS 1970 *De libero arbitrio* = AURELII AUGUSTINI *De libero arbitrio*, ed. WILLIAM M. GREEN – KLAUS D. DAUR, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum. Series Latina* 29).

AUREOLO 1605 = PETR AUREOLI *Commentarium in Secundum Librum Sententiarum*, ed. Romae, ex Typographia Aloisij Zannetti.

BERMON 2007 = PASCALE BERMON, *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, Paris, Vrin.

BIBLIA 1992 = *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, Facsimile Reprint of the Editio Princeps (Adolph Rusch of Strassburg 1480/81), Turnhout, Brepols.

BIEL 1984 *Collectorium* = GABRIELIS BIEL *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, ed. WILFRID WERBECK – UDO HOFMANN, Tübingen, J.C.B. Mohr.

BONANSEA 1981 = BERNARDINO M. BONANSEA, «The Divine Will in the Teaching of Duns Scotus», *Antonianum* LVI (1981), 296-335.

CIAMMETTI 2011 = DANIELA CIAMMETTI, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, Pisa, ETS.

CLARK 1971 = DAVID W. CLARK, «Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham», *Franciscan Studies* XXXI (1971), 72-87.

CORECCO 1997 = EUGENIO CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto canonico*, a cura di GRAZIANO BORGONOVO – ARTURO CATTANEO, 2 voll. Casale Monferrato, Piemme.

DE CAPITANI 1992 = FRANCO DE CAPITANI, *Il De libero arbitrio di S. Agostino*, Milano, Vita e Pensiero.

DESCARTES 1964 *Meditationes* = RÉNÉ DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia. Secundae Objectiones*, in *Oeuvres VII*, ed. CHARLES ADAM – PAUL TANNERY, Paris, Vrin (tr. it. *Opere*, I, Bari, Laterza, 1967).

DUNS SCOTUS 1894 = IOANNIS DUNS SCOTI *Reportata Parisiensia*, in *Opera Omnia*, t. XXIV, Ludovicus Vivès, Paris.

DUNS SCOTUS 2013 = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio. Liber quartus a distinctione quadragésima tertia ad quadragésimam nonam*, ed. CAROLUS BALIĆ ET ALII, in *Opera Omnia*, t. XIV, Civitas Vaticana, Typis Vaticanis.

FASSÒ 1949 = GUIDO FASSÒ, *I quattro "auttori" del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza nuova*, Milano, Giuffrè.

FASSÒ 1950 = GUIDO FASSÒ, «Ugo Grozio tra Medioevo ed età moderna», *Rivista di filosofia* XLI (1950), 174-190.

GRASSI 1976 = ONORATO GRASSI, «La questione della teologia come scienza in Gregorio da Rimini», *Rivista di filosofia neo-scolastica* LXVIII/4 (1976), 610-644.

GRASSI 1997 = ONORATO GRASSI, *L'Agostinismo trecentesco*, in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato, Piemonte, vol. III, 605-643.

GRASSI 2003 = ONORATO GRASSI, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo tardo medievale*, in AA.VV. (ed.), *Gregorio da Rimini filosofo*, Rimini, Raffaelli Editore, 67-96.

GREGORIUS 1979-1987 *Lectura* = GREGORII ARIMINENSIS OESA *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ed. Damasus TRAPP – VENICIO MARCOLINO, Berlin-New York, de Gruyter.

GROTIUS 1785 *De jure* = HUGONIS GROTII *De Jure Belli ac Pacis libri tres, in quibus Jus Naturae & Gentium, item Juris Publici praecipua explicantu. Prolegomena* § 11, Amstelaedami, Apud Jansonio – Waesbergios.

LUSCOMBE 1982 = DAVID E. LUSCOMBE, *Natural Morality and Natural Law*, in NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 704-719.

MANDRELLA 2004 = ISABELLE MANDRELLA, *Die Autarkie des mittelalterlichen Naturrechts als Vernunftrecht: Gregor von Rimini und das «Etiamsi Deus non daretur» – Argument»,* in JAN A. AERTSEN, MARTIN PICKAVÉ (hrsg.), *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. Und 15. Jahrhunderts*, de Gruyter, Berlin-New York (Miscellanea Mediaevalia, 31), 265-276.

OBERMAN 1981 = HEIKO A. OBERMAN, *Master of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press (tr. it. *I Maestri della Riforma*, Bologna, Il Mulino 1982).

OCKHAM 1979 *Ordinatio* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in primum librum Sententiarum. Ordinatio, distinctiones XIX-XLVIII*, in *Opera Theologica*, t. IV, ed. GIRARD I. ETZKORN-FRANCIS E. KELLEY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute.

OCKHAM 1984 *Reportatio* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio)*, in *Opera Theologica*, t. VII, ed. REGA WOOD-GEDEON GÁL-ROMUALDUS GREEN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute.

SAAK 2012 = ERIK L. SAAK, *Creating Augustine: Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press.

SCHULZE 1981 = MANFRED SCHULZE, «*Via Gregorii*» in *Forschung und Quellen*, in HEIKO A. OBERMAN (hrsg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin-New York, de Gruyter (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen, 20).

SCHULZE 1991 = MANFRED SCHULZE, «*Contra rectam rationem.*» *Gabriel Biel, Reading of Gregory of Rimini, vs Gregory*, in HEIKO A. OBERMAN, FRANK A. JAMES (eds.), *Via Augustini: Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Damasus Trapp*, OESA, Leiden, Brill, vol. III, 55-71.

SCIUTO 2001 = ITALO SCIUTO, *Il volontarismo etico nel pensiero medievale*, in IRENE A. BIANCHI (a cura di), *Etica, volontà, desiderio*, Padova, Il Poligrafo, 15-40.

ST. LEGER 1962 = JAMES ST. LEGER, *The «Etiamsi daremus» of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.

SUÁREZ 1866 *Tractatus* = FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legeslatore Deo*, in *Opera Omnia*, t. V, Ludovicus Vivès, Paris.

TRAPP 1956 = DAMASUS TRAPP, «Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-lore», *Augustiniana* 6 (1956), 146-274.