

LA METAFISICA DI GIOVANNI DUNS SCOTO

BENEDETTO IPPOLITO*

SOMMARIO: 1. *Le premesse del sistema teologico*. 2. *La distinzione tra teologia e filosofia*. 3. *Il frutto e il fruento*. 4. *Esistenza di Dio e la sua unità*. 5. *Il concetto di ente*. 6. *La distinzione tra “res” ed “essentia”*. 7. *Univocità dell’ente e analogia delle sostanze*. 8. *La materia come entità positiva e la distinzione formale*.

1. LE PREMESSE DEL SISTEMA TEOLOGICO

VOLER descrivere del complesso insieme della produzione teologica di Giovanni Duns Scoto quanto attiene alla parte più strettamente filosofica significa inevitabilmente confrontarsi con un termine molto impegnativo e assai equivoco come è quello di metafisica.¹ È ormai divenuto molto chiaro agli studiosi che parlare di metafisica all’interno delle opere dei pensatori medievali corrisponde molto più ad un’esigenza ricostruttiva di tipo storiografico piuttosto che all’individuazione di una parte dell’intero sapere dedicata appunto alla metafisica.² Di solito nelle Scuole, i maestri utilizzano volentieri il termine metafisica quando si confrontano con la *Metafisica* di Aristotele.³ Mentre non tendevano a definire così una qualche parte del proprio discorso filosofico, separandolo dalle altre. Questa considerazione corrisponde alla realtà, almeno per quanto riguarda Tommaso, Bonaventura e Scoto.

Anche noi utilizzeremo la denominazione di metafisica in relazione al Dottor sottile per ragioni ermeneutiche e storiografiche, condividendo lo scetticismo per una sua applicabilità realistica nei riguardi del sistema scotista. Ciò, tuttavia, ci spinge a ricercare non soltanto una definizione di filosofia prima all’interno dei suoi scritti più rilevanti, ma ci dà un criterio di base per selezionare all’interno delle sue opere teologiche il nucleo più importante della sua filosofia.

In primo luogo, è molto importante articolare questa ricostruzione breve degli elementi più rilevanti della metafisica di Duns Scoto, per mezzo della suddivisione di alcune grandi sezioni. Inoltre, è importante considerare che il

* Università degli Studi “Roma Tre”, Facoltà di Lettere e Filosofia, Via Ostiense, 234, 00144 Roma. E-mail: bippolito@uniroma3.it

¹ Cfr. O. BOULNOIS, *Au-delà de l’image: une archéologie du visuel au Moyen Âge (5.-16. siècle)*, Seuil, Paris 2008, pp. 15-25.

² Cfr. J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2002.

³ *Ibidem*.

lascito più sistematico del sistema scotista riposa nei suoi tre Commenti alle Sentenze, suddivisi ufficialmente con il titolo di *Lectura, Ordinatio e Reportatio*.

Senza per nulla entrare nella discussione relativa alla cronologia e all'autenticità delle opere di Oxford e di Parigi,⁴ dobbiamo tuttavia tener conto che il Dottore francescano si comporta da teologo, e non concepisce un percorso argomentativo e concettuale che evade questa primitiva esigenza fondamentale. Come nel caso di Tommaso, però, e in questo a differenza di Bonaventura, l'idea guida di Duns Scoto è comunque quella di distinguere in modo netto quanto appartiene all'orizzonte della teologia come scienza della Rivelazione da quanto attiene alla teologia come oggetto di una comprensione razionale e naturale della realtà.⁵ Perciò, in questo senso tecnicamente specifico, è perfettamente legittimo parlare di una metafisica di Scoto, intendendo con tale espressione l'insieme di quelle argomentazioni, di quelle conoscenze e di quelle conclusioni anche teologiche, ma non solo tali, che l'uomo può raggiungere con argomenti razionali ricavati da una considerazione pratica e speculativa della realtà.

Questa prima sottolineatura è importante. E, soprattutto, essa vale anche senza che il fruitore della dottrina teologica sappia distinguere ancora nettamente le prerogative razionali da quelle esclusivamente ottenute per mezzo della fede.

Ora, la prima sezione del nostro studio della metafisica di Duns Scoto riguarderà esattamente le premesse del sistema teologico. Con ciò cominciamo già a comprendere qualcosa di molto importante della sua visione filosofica. La teologia come dottrina di salvezza è una risorsa che si costruisce sulla Rivelazione. Ma essa non può partire da una totale autonomia speculativa, e soprattutto non può restare priva di presupposti e spoglia di premesse.⁶ Affinché sia possibile cogliere l'aspetto autentico della teologia rivelata è necessario essere in possesso di alcune conoscenze preliminari che, seguendo la letteratura critica, possiamo definire nei termini di veri e propri *preambula fidei*, cioè premesse filosofiche necessarie alla comprensione della fede.⁷

⁴ In particolare tutto il primo capitolo del volume T. WILLIAMS (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15-68.

⁵ Cfr. O. TODISCO (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*, Messaggero, Padova 1996, pp. 5-93.

⁶ Cfr. O. BOULNOIS (a cura di), *Duns Scot à Paris, 1302-2002: actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre, 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 94-106.

⁷ Cfr. O. BOULNOIS, *Duns Scoto: il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 27-66; cfr. anche R. CROSS, *Duns Scotus*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999; G. LAURIO-LA (a cura di), *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto: 5° Convegno internazionale di studi scotistici*, AGA, Alberobello 1999. Particolarmente importante è il volume di M. B. INGHAM, *The philosophical vision of John Duns Scotus: an introduction Mary Beth Ingham and Mechthild Dreyer*, The Catholic University of America Press, Washington 2004.

L'ambito di queste premesse del sistema teologico lo possiamo, a giusta ragione, definire come il primitivo spazio della metafisica. Il sapere filosofico per eccellenza, quello speculativo, infatti, riguarda in primo luogo, come insegnava già Tommaso, il saper ordinare le diverse conoscenze della realtà. E, in questa direzione, la metafisica deve poter conferire un carattere chiaro a quanto attiene alla sfera esclusivamente razionale e a quanto, invece, non può essere compreso senza il ricorso alla Rivelazione.⁸

Ecco, quindi, che il primo obiettivo filosofico è costituito già, e riguarda esattamente una possibile distinzione tra la teologia e la filosofia, sulla base chiaramente di una considerazione di tipo metafisico.

2. LA DISTINZIONE TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA

Il modo in cui Scoto imposta la questione dei presupposti è molto originale e s'incetra nella celebre distinzione tra teologia e filosofia.⁹ Si tratta cioè d'individuare quanto caratterizza l'indagine rigorosamente razionale da quella invece che si appoggia su fondamenti non posseduti inizialmente dal genere umano. In realtà, a ben vedere, già nella giovanile *Lectura*, Scoto non muove i suoi passi in questa direzione, come aveva fatto Tommaso, distinguendo quanto è evidente per noi rispetto a quanto può essere dimostrato o raggiunto esclusivamente sulla base di un rinvio al soprannaturale.¹⁰ Scoto procede disegnando il profilo di due atteggiamenti culturali che rimandano alla fine a due professionalità distinte: quella del filosofo e quella del teologo.¹¹ Prima di arrivare ad una descrizione di queste attitudini generali tra loro demarcate, il Dottor sottile presenta una preliminare definizione del concetto di natura.¹²

La difficoltà ad intendere il prologo dell'*Ordinatio*, uno dei testi classici più celebri, riposa essenzialmente nell'aver trascurato la definizione preliminare che egli conferisce alla natura come tale.¹³ È chiaro che i motivi per cui Scoto

⁸ Cfr. il classico studio di E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1986.

⁹ Veramente ineguagliabile, in questo senso, rimane la parte iniziale della monografia su Duns Scoto di Étienne Gilson. Cfr. la prima parte del volume di É. GILSON, *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, pp. 5-123.

¹⁰ Particolarmente chiara è l'introduzione di Orlando Todisco ad un'antologia del Dottor sottile. Cfr. O. TODISCO (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*, Messaggero, Padova 1996.

¹¹ «In ista quaestione videtur controvertia inter philosophos et theologos» (I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., pars 1, 5).

¹² «Diceret igitur philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex catione causarum naturalium» (*ibidem*, 6).

¹³ Cfr. in particolare F. TODESCAN (a cura di), *Giovanni Duns Scoto*, Cedam, Padova 2002; J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999; O. BOULNOIS, *Duns Scoto: il rigore della carità*, cit.; R. CROSS, *Duns Scotus*, cit.; G. LAURIOLA (a cura di), *Scienza e filosofia*

decide di prendere una direzione come questa sono essenzialmente legati alla storia delle discussioni che avevano contrapposto i sostenitori di una forma avanzata di naturalismo dai suoi detrattori. Ma, anche tralasciando di ricorrere a questa ricostruzione, il Dottore francescano presenta una definizione molto chiara dello spazio propriamente naturale.¹⁴

La prima caratteristica della natura è legata intrinsecamente all'aspetto necessario dell'ordine. Quando un fenomeno è descritto come naturale, quando un certo fenomeno segue una direzione di tipo naturale, vuol dire che l'insieme dello sviluppo che è seguito da una certa realtà è ordinato, è necessario e, soprattutto, procede attraverso un tipo di causalità intrinseca.¹⁵

Il filosofo, secondo Duns Scoto, è colui che affida in modo pressoché esclusivo ad una giustificazione come questa la spiegazione di un determinato accadimento. La base della nozione di natura è l'affermazione di una serie di principi e la previsione di una serie di conseguenze immediatamente derivate da questi principi stessi. È tale la ragione per cui Aristotele ha posto la base logica degli *Analitici* come metodo indispensabile per avere una scienza della natura.¹⁶ Il motivo è intrinsecamente legato a una spiegazione ottenuta attraverso dei fini che sono direttamente ricavabili dalle premesse, e che sono soprattutto adeguati e disponibili all'intelletto umano.

Se, dunque, il filosofo per essenza fonda la sua professionalità sulla natura, è chiaro che egli procederà nella direzione di considerare l'ambito naturale come completamente autosufficiente, chiuso cioè all'interno di una giustificazione tanto evidente quanto immediatamente necessaria.¹⁷

della persona in Duns Scoto: 5. convegno internazionale di studi scotistici, cit.; J.A. MERINO, *Sentieri francescani verso la verità*, EDB, Bologna 1997; M. SYLWANOWICZ, *Contingent causality and the foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, E. J. Brill, Leiden 1996.

¹⁴ Nella presentazione dell'argomento del Prologo a favore della concezione autonoma della natura, Scoto presenta, in effetti, una definizione di natura estremamente chiara e concisa, fondata cioè sull'idea di causa intrinseca. Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., pars I, 10: «Sed naturaliter intelligimus prima principia, in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones; ergo naturaliter possumus scire omnes conclusiones scibiles».

¹⁵ Tra la vasta letteratura critica sul tema della natura e dell'ordine, si consiglia di cfr. A. B. WOLTER, *Duns Scotus on the will and morality*, selected and translated with an introduction by A. B. Wolter, The Catholic University of America Press, Washington 1996; L. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, Miscellanea Francescana, Roma 1996.

¹⁶ La più esaustiva analisi della recezione di Aristotele nel mondo latino è certamente quella di J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2002. Cfr. anche A.B. WOLTER, *The philosophical theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Londra 1990; O. TODISCO, *G. Duns Scoto e Guglielmo D'Occam: dall'ontologia alla filosofia del linguaggio*, Libreria Universitaria, Cassino 1989; P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge: précédé d'une introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Castella, Albeuve 1987.

¹⁷ «Termini principiorum sunt communissimi, igitur quando distribuuntur, distribuuntur».

Il senso di tale impostazione sta proprio nel ritenere che non la filosofia, ma il filosofo come tale, in virtù del suo stesso metodo d'indagine aristotelico, propenda per una giustificazione chiusa nei limiti di una conoscenza necessaria e autosufficiente.

Completamente diverso è, invece, l'atteggiamento del teologo. Le sue ragioni sono inizialmente presentate da Scoto come delle obiezioni all'autosufficienza razionale del metodo filosofico.¹⁸ Il teologo, cioè, non contrappone subito al filosofo un'altra dottrina. Altrimenti, egli condannerebbe la scienza filosofica, e con essa la sua razionalità e scientificità metodologica. Al contrario, il teologo è esattamente colui che, pur considerando validissimi i presupposti naturalistici del filosofo, vede e considera alcuni importanti limiti alla sua impostazione.

Di qui il significato della famosa affermazione di Scoto, secondo cui il filosofo considera la natura come di per sé sufficiente, relegando la teologia nell'ambito dell'inutilità; mentre il teologo conosce i limiti della natura, e la necessità del soprannaturale.¹⁹

Questa conclusione deve essere compresa bene e considerata a fondo. Rispetto, ad esempio, a Tommaso,²⁰ il quale considera distinte filosofia e teologia sulla base di un maggiore accesso al fine dell'uomo della seconda dottrina rispetto alla prima, adesso Scoto considera, invece, in modo più drastica la relazione tra ragione e fede.²¹ La filosofia, in altri termini, non implica una

tur pro omnibus conceptibus inferioribus; accipiuntur autem tales termini universaliter in primi principiis, et ita extendunt se ad omnes conceptus particulares, et per consequens ad extrema omnium conclusionum specialium» (I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prolog., pars I, 11).

¹⁸ «Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distinte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis» (*ibidem*, 13).

¹⁹ «Theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem» (*ibidem*, 5).

²⁰ «Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiiae LXIV, *oculus non vidit Deum absque te, quae praeparasti diligentibus te*. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi» (THOMAS AQUINAS, *Summa theol.*, I^a q. 1 a. 1 co.).

²¹ Sul rapporto complesso tra Tommaso e Scoto cfr. O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image: une*

scienza superiore derivata dalla Rivelazione che completi l'investigazione razionale, contemplando pertanto anche alcune tangenze, ma tende a chiudere la spiegazione dentro un quadro giustificativo autonomo e assoluto.

In questo senso, lo scarto tra il teologo e il filosofo non può essere ricomposto all'interno di un concordismo che non colga la diversità di mentalità che umanamente il filosofo ha rispetto al teologo. Se la teologia è un sapere i cui principi derivano direttamente da Dio e il cui fine è la beatitudine, è chiaro che la natura non soltanto non può includere una realizzazione piena di questa finalità, ma è tenuta ad assumere nel quadro della teologia un margine d'imperfezione che altrimenti rimane sconosciuto. Il teologo, cioè, può ben considerare limitata e non autosufficiente l'idea di natura, perché possiede, grazie alla fede, la visualizzazione e la presenza chiara di un fine ultimo che va ben oltre l'abito dell'evidenza, dell'immediatezza e della necessità.²²

La natura, dunque, continua per Scoto a mantenere la sua forza e potenza iniziale anche in un'ottica teologica, anche se l'autosufficienza derivata dalla necessità di una spiegazione solo intrinseca non vige più, ed è essenzialmente sorpassata dallo scenario soprannaturale aperto dalla fede e dalla Rivelazione.

È chiaro che, a questo punto, rimane aperta ancora la questione della validità scientifica o meno della teologia.²³ Ciò, tuttavia, esula da questa nostra considerazione.

Quello che possiamo, viceversa, ritenere di aver raggiunto è una definizione scotista di metafisica. Se, infatti, la metafisica è la scienza filosofica per eccellenza, essa sicuramente dovrà distinguersi dalle altre scienze per l'oggetto specifico che muove la sua considerazione. Ma tale suddivisione interna può avvalersi comunque di una distinzione molto più netta e precisa, guadagnata già in sede preliminare: quella tra la teologia e la filosofia.

archéologie du visuel au Moyen Âge (5.-16. siècle), cit.; B. IPPOLITO, *Univocità e analogia secondo Duns Scoto*, «Quaderni di Studi Scotisti», 5 (2008), pp. 241-268; IDEM, *Analogia dell'essere: la metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, Prefazione di M. Cristiani e G. Marramao, Angeli, Milano 2005; IDEM, *Note sul concetto di ente in Tommaso d'Aquino*, «Colloquium Philosophicum» 2005, pp. 141-159; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.

²² Richard Cross spiega molto chiaramente questa personalizzazione del rapporto tra filosofia e teologia, seguendo, forse implicitamente, l'interpretazione di Boulnois. Cfr. O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Âge (5.-16. siècle)*, cit.; IDEM, *Duns Scoto: il rigore della carità*, cit.; R. CROSS, *Duns Scotus*, cit. Cfr. anche H. MOHLE, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: eine philosophische Grundlegung*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 44 (1995), pp. 174-205; H. R. KOSLA, *Voluntas est principium producendi amorem infinitum: la productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il b. Giovanni Duns Scoto*, Antonianum, Roma 1995.

²³ La parte terza del prologo è dedicata appunto alla sufficienza della sacra Scrittura, su cui si fonda la superiorità razionale e teologica della teologia.

Una caratteristica molto trascurata dell'impostazione scotista è che la natura della metafisica non è svilita e sottomessa alla teologia, come molte interpretazioni hanno avuto la tendenza a considerare. Anzi, secondo il Dottor sottile, la metafisica in senso stretto raccoglie da questa preliminare demarcazione una sua autonomia previa rispetto alla teologia. È vero, in effetti, che il teologo considera i limiti della scienza filosofica e la trascendenza della sapienza teologica, ma non per distruggere l'autonomia della filosofia o per relativizzarne la capacità di raggiungere conclusioni valide e permanenti. Al contrario, si tratta di cogliere inizialmente i risultati dell'autonomia razionale della scienza, coordinandoli all'interno della metafisica, per poi valutarli all'interno di un trascendente piano d'azione di tenore soprannaturale. Uno dei motivi più importanti per i quali la teologia è considerata, almeno in *Lectura* e *Ordinatio*, una scienza pratica e non teoretica è il fatto di garantire in modo preciso il rigore delle premesse scientifiche anche e soprattutto alla metafisica, così da disporre l'accesso ai principi teologici in una sfera di comprensione e d'evidenza diversa perché relativa alla realizzazione pratica della salvezza.

D'altra parte, Scotto sembra voler rispettare una certa consequenzialità e coerenza con quanto Tommaso aveva affermato nella *Summa theologiae*, indicando la teologia come una dottrina di salvezza. Anche per Scotto la teologia è una dottrina di salvezza, come vedremo costruita su di una base razionale, ma l'evidenza dei suoi principi è simile a quella dell'*Etica* d'Aristotele, ossia sufficiente per realizzare virtuosamente un cammino di santità in vista della salvezza e della beatitudine pratica ed effettiva.²⁴ Parlare, quindi, di scienza della salvezza è usare per Scotto un'espressione piena d'ambiguità, ma, tutto sommato, esatta. La scienza è molto più specificamente quanto caratterizza

²⁴ Il rapporto tra la scientificità della metafisica e la parziale scientificità, soltanto pratica della teologia è uno dei più complessi problemi dell'esegesi scotista, come appare chiaramente in quasi tutti gli studi. Particolarmente importante è il breve ma decisivo volumetto su Scotto di Alessandro Ghisalberti. Cfr. A. GHISALBERTI (a cura di), *Giovanni Duns Scotto: filosofia e teologia*, Biblioteca francescana, Milano 1995, pp. 15-23. Si trovano riferimenti importanti ad altri studi precedenti come E. BETTONI, *Duns Scotto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1986; G. CANNIZZO, *Il sorgere di notitia intuitiva all'alba del pensiero moderno: Oxford-Parigi nell'Europa del primo Trecento, 1298-1308*, Edigraphica Sud-Europa, Palermo 1984; A. G. MANNO, *Il volontarismo teologico di Giovanni Duns Scotto*, «Studi francescani», LXXXI (1984), pp. 33-134; O. TODISCO, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scotto: riflessi nella filosofia contemporanea*, Roma 1978; IDEM, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scotto*, Abete, Roma 1977; P. C. BOTTE, *L'uomo, Cristo e Dio nella teologia francescana*, Centro Studi Teologia Francescana, Roma 1976; IDEM, *Giovanni Duns Scotto nel 7. centenario della nascita*, Laurenziana, Napoli 1967; K. BALIC, *John Duns Scotus: some reflections on the occasion of the seventh centenary of his birth*, Scotistic Commission, Roma 1966; IDEM, *La vita spirituale nel pensiero di Giovanni Duns Scotto*, Porziuncola, Assisi 1966; K. BALIC, *Where was Duns Scotus born?*, Canella, Roma 1966.

l'indagine metafisica, perché essa non contempla obiettivi che vadano oltre la mera considerazione speculativa dell'ente come tale.²⁵ Sulla base di questo preliminare riconoscimento della funzione preparatoria e scientifica della filosofia, ecco che la metafisica assume veramente i caratteri esclusivi di un'indagine razionale rigorosa che non soltanto non intacca la fede e non si confonde con la teologia, ma le è assolutamente indispensabile per i suoi fini pratici di perfezione.²⁶

3. IL FRUITO E IL FRUENTE

Un aspetto molto importante per una definizione della metafisica di Scoto è sicuramente, dopo la distinzione tra teologia e filosofia fatta nel Prologo, la classica analisi del rapporto tra fruizione e fruibilità nella Prima Distinzione dell'*Opus oxoniense*.

Quasi sempre la lettura scotista del classico binomio agostiniano tra "uti" e "frui" è tralasciata. Invece, essa crea una saldatura tra la preliminare distinzione tra teologia e filosofia e la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio. Tale raccordo è quanto mai importante al fine di giungere ad una comprensione valida dell'oggetto della metafisica, ormai distinto dalla teologia, soprattutto dal punto di vista pratico.

La trattazione che è fatta nella Prima Distinzione si costituisce immediatamente su di una duplice distinzione che riguarda l'oggetto della fruizione e il soggetto fruente.²⁷ Come si accennava, la vera fonte di questo discorso scotiano è la suddivisione che sant'Agostino aveva fatto tra i mezzi e il fine, ovvero tra le cose che possono essere fruite solo in vista di altro e quelle che invece godono di per sé di una fruizione assoluta.²⁸ Ovviamente, al vertice di tutta la gerarchia delle fruizioni vi è un oggetto massimamente fruibile, ossia Dio. Le restanti cose sono oggetto di fruizione solo nella misura della loro partecipazione più o meno perfetta alla natura divina.

Scoto riprende questa modalità di distinzione, per altro accolta generalmente dalla teologia grazie al ruolo assunto nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, e la libera da ogni riferimento che aveva originariamente alla teoria dei segni

²⁵ Cfr. il già citato lavoro di O. BOULNOIS, *Duns Scoto: il rigore della carità*, cit., pp. 93-106.

²⁶ Non sempre questa parte fondamentale dell'*Opus oxoniense* di Scoto riceve la giusta considerazione degli studiosi.

²⁷ I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, dist. 1, q. 1, 1: «De obiecto fruitionis».

²⁸ Il parallelismo tra Agostino e Scoto è pressoché impossibile da riassumere sul piano bibliografico. Certamente un riferimento obbligato è lo studio di Giovanni Lauriola in G. LAURIOLA (a cura di), *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto: V Convegno internazionale di studi scotistici*, cit. e M. SYLWANOWICZ, *Contingent causality and the foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, cit. Cfr. anche A. POPPI, *La santità di Giovanni Duns Scoto nel solco di Francesco d'Assisi e Antonio di Padova*, «Il Santo», 33 (1993), pp. 113-119.

per utilizzarla come specchio per una comprensione metafisica adeguata della realtà.²⁹

In effetti, la prima questione se l'oggetto di fruizione sia il fine ultimo appare addirittura un po' ridondante. È evidente che il fine ultimo costituisce l'oggetto massimo di fruizione, perché esso è collegato direttamente alla felicità che si accompagna direttamente alla partecipazione piena e all'identificazione definitiva con il fine ultimo.

Malgrado ciò, il vero obiettivo di Scoto non è per nulla scontato. Anzi, egli si avvale del discorso sulla fruibilità del fine per stabilire con maggiore chiarezza alcune sue tesi di carattere metafisico.

In particolare, è la questione di cosa rende fruibile il fine ultimo ad animare la trattazione del Dottor sottile. Se, infatti, Dio è il fine ultimo, resta comunque da stabilire le diverse possibilità di fruizione della natura divina. La domanda è comprensibile anche per noi. In effetti, poiché la teologia è stata distinta dalla filosofia e la teologia si occupa soprattutto della Santissima Trinità, mentre la filosofia si ferma soltanto all'unità dell'essenza divina, è logico che in riferimento ad essa debba essere stabilito se l'oggetto di fruizione sia l'Unità o la Trinità di Dio.³⁰

Scoto, al solito, non rinuncia a nessuna delle due opzioni. Al contrario di quanto verrebbe spontaneo affermare, tuttavia, egli non propende per una soluzione dualistica, la quale per altro lo avrebbe fatto cadere in nuova forma di averroismo. D'altra parte, però, egli non ritiene che tra la Trinità e l'Unità dell'essenza divina vi sia una corrispondenza di fini. Questa sarebbe una solu-

²⁹ Per quanto riguarda l'eredità scotista della lettura delle *Sentenze* del Lombardo cfr. J. A. MERINO, *Sentieri francescani verso la verità*, EDB, Bologna 1997, pp. 83-112; cfr. anche A. B. WOLTER, *Duns Scotus on the will and morality*, selected and translated with an introduction by A. B. Wolter, cit.; L. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scotus tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, cit.; H. MOHLE, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: eine philosophische Grundlegung*, cit.; H. R. KOSLA, *Voluntas est principium producendi amorem infinitum: la productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il b. Giovanni Duns Scotus*, cit.; C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, Thoemmes Press, Bristol 1994; R. ZAVALLONI, *Giovanni Duns Scotus: maestro di vita e pensiero*, Porziuncola, Assisi 1993; B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scotus*, Jaca Book, Milano 1991; A.B. WOLTER, *The philosophical theology of John Duns Scotus*, cit.; O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scotus*, cit.; IDEM, *Congressus Scotisticus internationalis, De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Acta Congressus Scotistici Internationalis, Roma 1968; AA.VV., *Giovanni Duns Scotus nel 7. centenario della nascita*, cit.; K. BALIC, *John Duns Scotus: some reflections on the occasion of the seventh centenary of his birth*, cit.; IDEM, *Where was Duns Scotus born?*, cit.; C. ALBANESE, *Studi su la filosofia di G. Duns Scotus: la teoria del conoscere*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923.

³⁰ Nel volume antologico di Cambridge dedicato ai vari aspetti della filosofia di Scoto si trovano ampie trattazioni di questa distinzione. Cfr. in particolare T. WILLIAMS (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 100-128.

zione di tipo tomista, ma che, secondo Scoto, non rispetterebbe il vero statuto dell'*homo viatoris*. La conclusione è, dunque, che nella situazione attuale, ossia terrena e mondana, l'uomo ha un fine ultimo imperfetto, distinto quanto all'oggetto dal fine ultimo perfetto che costituisce quella comprensione completa di Dio propria dei beati.³¹

Una volta stabilito che quanto all'oggetto non c'è alcuna contraddizione tra ammettere una duplice modalità di attuazione fruibile del fine ultimo, Scoto deve porsi il problema di come questa diversità si ponga in rapporto al soggetto fruente. Qui Scoto trova finalmente il suo punto di arrivo originale, richiesto da questa peculiare trattazione.

Spostandosi, infatti, sul versante antropologico, è importantissimo stabilire non soltanto come sia possibile coniugare questa duplice unità fruitiva, ma quali siano le facoltà che presiedono e rendono possibile tale incontro. Una cosa è sicura, alla fine. L'uomo in questa vita può conoscere la Santissima Trinità, ma non può fruirne direttamente l'essenza. Altrimenti, bisognerebbe ammettere l'ottenimento di una beatitudine già in via, cosa di per sé impossibile.

Viceversa, nella situazione in cui l'uomo si trova in questa vita, vi è la possibilità di giungere ad una fruizione diretta di Dio come sommo bene, aprendo comunque la propria conoscenza, grazie alla fede, ad un'aspettativa di fruizione perfetta ed eterna.³² Senza poter entrare all'interno della complessa visione escatologica considerata da Duns Scoto in queste pagine, tuttavia una conclusione è molto chiara dal punto di vista antropologico.³³

La chiave di volta per Scoto risiede nel diverso modo di rapportarsi all'oggetto da parte dell'intelletto e da parte della volontà. L'intelletto, infatti, stabilisce una relazione di conoscenza che può variare a seconda che riguardi i principi

³¹ «Sic igitur patet quid dicendum sit ad quaestionem, loquendo de potentia, an possibile sit frui essentia et non persona» (I. DUNS SCOTUS, *Lectura* I, dist. 1, q. 2, 61, additio Scoti).

³² «Sed videtur contrarium, quod non inclusit contradictionem quod Deus ex potentia sua absoluta causet in intellectu alicuius beati visionem essentiae, etsi non videat personam, et similiter visionem unius personae sine visione alterius; et similiter de fruitione, licet videat tres personas in una essentia» (*ibidem*, 48).

³³ Dal punto di vista squisitamente antropologico, è giusto segnalare un intervento del sottoscritto al Convegno di Durham di settembre, 2008, in cui atti saranno presto a disposizione degli studiosi. In particolare, si segnalano questi due lavori importanti di Ambrogio Giacomo Manno: A. G. MANNO, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Levante, Bari 1994; IDEM, *Il volontarismo teologico di Giovanni Duns Scoto*, «Studi Francescani», LXXXI (1984), pp. 33-134. Cfr. anche O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, cit.; A. GALLO, *Un pensatore santo: B. Giovanni Duns Scoto*, Napoli 1976; P.C. BOTTE, *L'uomo, Cristo e Dio nella teologia francescana*, cit.; *Congressus Scotisticus internationalis, De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit.; K. BALIC, *Where was Duns Scotus born?*, cit. Anche le parti dedicate all'antropologia in É. GILSON, *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, cit., sono veramente importantissime.

immediatamente noti o le conclusioni dimostrativamente ottenute. Ma, in entrambi i casi, la relazione è sempre quella tra una facoltà soggettiva, l'intelletto, e una realtà oggettiva distinta, l'essere che è compreso. La volontà, invece, non procede mai al di fuori di sé, né quando si riferisce ad un principio primo, né quando si riferisce ad una conclusione che è ricavata da un principio.³⁴

L'oggetto, in altri termini, rimane sempre intrinseco alla volontà ed estrinseco all'intelletto. Questo scarto tra le due facoltà spirituali dell'anima umana ha una duplice conseguenza risolutrice della questione della fruizione soggettiva dell'oggetto.³⁵

Mentre nella condizione mondana l'uomo può fruire generalmente del bene attraverso la volontà, non può giungere con la volontà a fruire immediatamente del bene divino nella sua perfetta realtà. L'intelletto, invece, può elevarsi oltre la volontà per afferrare, grazie alla Rivelazione, la perfezione ultima di Dio che s'identifica con la beatitudine finale. Il passaggio, però, dal primo ambito al secondo richiede una spinta della volontà che elevi la persona dal bene universale, da Dio compreso universalmente nella sua essenza unitaria, a Dio inteso nella Trinità delle persone. Questo spostamento di baricentro della soggettività è reso possibile dalla fede, la quale indirizza la conoscenza verso un oggetto di fruizione perfetta che diviene così oggetto di fruizione desiderato e sperato dalla volontà.

Il particolare equilibrio di volontà ed intelletto non implica tanto una soggezione dell'intelletto alla volontà, quanto piuttosto un ruolo protagonista della volontà pure all'interno della conoscenza intellettuale.³⁶ La caratteristica della teologia rivelata, infatti, è il costituirsi, grazie ad una scelta volontaria e mediante l'orientamento preciso dell'intelletto, di un oggetto ultimo altrimenti trascendente. Mentre, cioè, a livello istintivo l'intelletto è guidato dagli oggetti che sono di volta in volta stimolanti dall'esterno, la volontà pone un fine che dipende direttamente dall'uomo come tale, dando un aspetto autenticamente razionale alla soggettività dell'uomo. In questo senso, la volontà gode di un primato sia naturale, rendendo possibile la razionalità metafisica, sia soprannaturale, rendendo possibile la teologia come scienza pratica.³⁷

³⁴ «Si enim intelligatur quod voluntas vult, quidquid vult, per participationem primi boni in ratione principii effectivii, sic verum est quod in omni causatione debet esse duplex movens» (I. DUNS SCOTUS, *Lectura* 1, dist. 1, q. 2, 117).

³⁵ Certamente, la relazione delle facoltà ai rispettivi oggetti è di grandissima importanza, e ampiamente nota nella pubblicistica. L'importante apporto di Bernardo Bonansea alla questione non può essere dimenticato. Cfr. B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, cit., pp. 59-102.

³⁶ «Non igitur necessario assentit uni et contingenter alteri, sed sicut libere assentit bono ad finem in ordine ad aliud, ita ipsi fini, qui est bonum propter se, assenti libere» (I. DUNS SCOTUS, *Lectura* 1, dist. 1, q. 2, 111).

³⁷ Questa conclusione finale mi pare rilevante. Il paradigma volutaristico corrisponde,

Ovviamente, dopo questo preambolo antropologico, diviene indispensabile per la metafisica confrontarsi con l'esistenza di Dio, stabilendo dimostrativamente l'oggetto ultimo della considerazione filosofica e l'unità assoluta dell'essenza divina.

4. ESISTENZA DI DIO E LA SUA UNITÀ

Dimostrare l'esistenza di Dio era stato l'atto stesso di nascita della metafisica. Il primo che aveva posto esplicitamente questo tema era stato sicuramente sant'Anselmo, nel *Monologion* e nel *Proslogion*, ma la sua non era stata veramente una novità assoluta. La considerazione dell'esistenza di Dio come problema, infatti, costituisce esplicitamente e da sempre la base di tutta la metafisica.³⁸

Anche Duns Scoto non si è sottratto a questo procedimento. Anzi, facendo suo l'ampliamento scolastico del tema del *Deum esse*, egli vi dedica non solo un breve ma incisivo trattato, *De primo principio*, ma un'intera Distinzione del Commento alle Sentenze.³⁹

Malgrado l'adozione dello schema tommasiano, Duns Scoto non utilizza il procedimento con cui il Dottore domenicano aveva costruito la dinamica di evidenza e dimostrazione nelle *Summae*. Per Scoto la via per procedere verso la dimostrazione dell'esistenza di Dio deve seguire un metodo rigorosamente anselmiano, proseguendo sulla falsa riga dell'analogo procedimento attuato da Bonaventura. Ovviamente, come è accaduto in altri contesti, il seguire la strada di Bonaventura non significa per nulla ricalcarne le tracce.

Anzi, come giustamente ha rilevato Alessandro Ghisalberti, per Duns si tratta di dare un nuovo rigore razionale all'argomento ontologico di Anselmo, arricchendo il suo procedimento con tutta una serie di ulteriori approfondimenti e specificazioni assai rilevanti.

in effetti, molto più all'impostazione etica di Enrico di Gand, piuttosto che a quella di Scoto. Il Dottor sottile ha avuto verso il grande maestro parigino rapporti non sempre di eguale distanza. In ogni caso, l'impostazione di Scoto si differenzia da quella di Enrico principalmente a causa di una considerazione dell'intelligenza come con causa necessariamente implicata.

Anche in questo caso il riferimento al lavoro di Bonansea, nota precedente, resta insuperabile. Cfr. anche la monografia H. R. KOSLA, *Voluntas est principium producendi amorem infinitum: la productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il b. Giovanni Duns Scoto*, cit., nonché l'antologia curata da Giovanni Lauriola, recentemente ripubblicata: G. LAURIOLA (a cura di), *Giovanni Duns Scoto, Antologia*, AGA, Alberobello 2007.

³⁸ Si tratta veramente del tema più classicamente studiato di Scoto. La ripresa della prova ontologica è pressoché analizzata in tutti gli studi critici.

³⁹ A studiare l'architettura del trattato *De primo principio* è stato sicuramente Bettoni. Importante, in tal senso, sono le analisi offerte da Cross. Cfr. i già citati T. WILLIAMS (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cit., pp. 263-284; R. CROSS, *Duns Scotus*, cit.; E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, cit.

Il primo punto discriminante è rappresentato dalla domanda “se vi sia tra gli enti un ente in atto infinito”. Il secondo, invece, riguarda la questione “se questo ente infinito sia di per sé noto”.

Un primo rilievo deve necessariamente riguardare l'impostazione della questione stessa. In effetti, per Tommaso non è possibile stabilire il soggetto divino prima di averne dimostrata l'esistenza. Per Scotto, al contrario, si sa già da prima che l'investigazione razionale riguarda un ente il cui atto è infinito, e di cui si è già stabilita la condizione ontologica di possibilità metafisica.

La differenza non è una sfumatura, ma l'asse stesso che conferisce coerenza ad entrambi i discorsi, oltre a distinguerne l'entità della prova ed il carattere costitutivo.

Lo slittamento tra prima e seconda domanda è la strategia concettuale adottata da Scotto. Se, cioè, si deve sapere qual è il soggetto di cui si cerca l'esistenza, prima di chiedersi se sia di per sé noto, è altrettanto vero che la soluzione non può che prevedere prima lo scioglimento della domanda intorno alla sua evidenza, anteriore al procedimento di dimostrazione. Adottando, quindi, il procedimento di Tommaso, secondo cui la dimostrazione è richiesta solo se l'esistenza di Dio è ritenuta non evidente, Scotto parte proprio dall'affermazione che l'esistenza di Dio non è evidente per procedere alla sua dimostrazione, sulla base della nozione di “ente in atto infinito” che muove verso la conclusione.⁴⁰

Il nocciolo teoretico con cui è dimostrato il fatto che l'esistenza di Dio non

⁴⁰ Quello che s'intende affermare, in questo caso specifico, è che la relazione tra evidenza e dimostrabilità procede su un binario ormai divenuto molto rapidamente classico. Tommaso aveva stabilito, in effetti, nella q. 2 della *Summa* una distinzione molto netta tra evidenza e dimostrazione. La prova ontologica di Anselmo non è considerata valida dall'Aquinata perché considera evidente quanto evidente non è, ossia quanto è suscettibile di conoscibilità soltanto dimostrativa. Una possibile variante della cosiddetta “coloratio Anselmi”, ovvero della riforma della prova ontologica di Anselmo da parte di Scotto ricalca la distinzione di Tommaso tra evidenza e dimostrabilità. La prova ontologica entra nell'alveo di un'autentica dimostrazione solo se emendata e rigorizzata. Cfr. O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Âge (5.-16. siècle)*, cit.; B. IPPOLITO, *Univocità e analogia secondo Duns Scotto*, «Quaderno di Studi Scotistici», 5 (2008), pp. 76-123; G. LAURIOLA (a cura di), *Giovanni Duns Scotto, Antologia*, cit.; B. IPPOLITO, *Analogia dell'essere: la metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, cit.; IDEM, *Note sul concetto di ente in Tommaso d'Aquino*, cit.; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*, cit.; O. BOULNOIS (a cura di), *Duns Scot à Paris, 1302-2002: actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre, 2002*, cit.; M.B. INGHAM, *The philosophical vision of John Duns Scotus: an introduction Mary Beth Ingham and Mechthild Dreyer*, The Catholic University of America Press, Washington 2004; T. WILLIAMS (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cit.; J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, cit.; F. TODESCAN (a cura di), *Giovanni Duns Scotto*, cit.; J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit.; O. BOULNOIS, *Duns Scotto: il rigore della carità*, cit.; R. CROSS, *Duns Scotus*, cit.; G. LAURIOLA (a cura di), *Scienza e filosofia della persona in Duns Scotto: 5. Convegno internazionale di studi scotistici*, cit.

è di per sé evidente è esposto perfettamente nel punto 23 della questione 2 in *Lectura*.⁴¹ Scoto osserva come una nozione di per sé nota implica un'evidenza che consegue direttamente dal possesso conoscitivo dei termini. Ora, sia l'affermazione 'Dio esiste' e sia 'Dio è infinito' non sono note a partire dai termini. La giustificazione più semplice e meno concettuale di quella di Tommaso si avvale *ad hominem* del fatto che tutti gli uomini danno l'assenso a queste proposizioni o per fede o per dimostrazione. Pertanto, benché siamo in possesso tutti dei termini in questione, nessuno può dedurre la conclusione sulla base dell'evidenza. Questa è ottenuta solo sulla base di un atto di sintesi successivo, derivato o dalla fede, cioè dal crederci, o dalla dimostrazione, cioè dal ragionamento sui termini stessi in questione.⁴²

Passando, successivamente, alla prima delle due domande, Scoto osserva come l'infinità deriva come predicato dal rapporto tra Dio e le creature. Dalla relazione creaturale l'intelletto ricava un ragionamento che ha come approdo conclusivo la dimostrazione e dell'esistenza di Dio e della sua essenza infinita. La dimostrazione stessa poi, partendo dalle creature, si avvale di due aspetti fondamentali: l'eminenza nella bontà e della causalità.⁴³

Mentre, però, l'eminenza non ammette divisioni, e procede con un unico approccio, la via della causalità si suddivide in tre aspetti: la causa esemplare, quella efficiente e quella finale. Il tema dell'efficienza procede per via di risoluzione, giungendo ad affermare, sulla base di una considerazione fisica e metafisica, un primo termine necessario sulla linea della causalità efficiente. Scoto ritiene secondario stabilire se si procede dal movimento o dalla necessità o dalla produttività. Quello che conta è che, in ogni caso, si deve ammettere un primato unitario di una causa in ogni ordine correlato all'efficienza.

Più tradizionale, ma non meno importante, è l'argomento fondato sulla considerazione della finalità. Scoto afferma che ogni ente che è per natura dotato di un'attitudine verso il fine o vi giunge per proprio conto, o grazie ad altri. In ogni caso, non potendo procedere all'infinito, si deve ammettere una casa finale originaria.

⁴¹ «Praeterea, quaelibet propositio per se nota, est nota ex terminis cuilibet intellectui concipiendi terminos [...]» (I. DUNS SCOTUS, *Lectura* 1, dist. 2, q. 2, 23).

⁴² *Ibidem*, 25.

⁴³ L'autentico sviluppo della metodologia di Scoto emerge in modo chiarissimo in Suárez. Il teologo gesuita, in effetti, riprende ed estende questa linea, fondendola con un impianto rigorosamente tomista. Cfr. B. IPPOLITO, *Univocità e analogia secondo Duns Scoto*, cit.; IDEM, *Analogia dell'essere: la metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, cit.; IDEM, *Note sul concetto di ente in Tommaso d'Aquino*, cit.; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*, cit.; IDEM, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit.

L'ultima considerazione relativa all'eminenza si basa invece sull'affermazione del primato del bene supremo. Anche in questo caso, come nei precedenti, sulla base di un'impossibilità di procedere all'infinito nelle cause si giunge all'esistenza di Dio.

I tre approdi differenti sono unificati nel triplice primato di una causa, efficiente, finale ed eminente, il quale può adesso costituire il vero e proprio punto di partenza per la considerazione dell'infinità.

Nel paragrafo 84 della *Lectura*, Scoto spiega con grande chiarezza quale sia il senso della cosiddetta *coloratio anselmii*. La nozione di 'infinito' sarebbe incompatibile con quella di 'ente', se vi fosse un'incompatibilità formale tra il soggetto e il predicato. La ripugnanza, però, può esservi tra nozioni incompatibili, come ad esempio tra uomo e alato, e simili. Viceversa, seguendo Avicenna, si può notare come tra le due nozioni di 'ente' e di 'infinito' non vi è per nulla incompatibilità. Il concetto d'infinito, invero, è quello che implica in modo migliore il fatto che abbiamo a che fare con un ente che esclude qualcosa di superiore.⁴⁴ Ecco, pertanto, che la triplice affermazione di causalità, prima considerata, porta a osservare attentamente che il carattere infinito è una proprietà vera ed esclusiva proprio di quell'ente che in atto possiede un primato nel triplice ordine causale dell'efficienza, della finalità e dell'eminenza.

Dunque, non soltanto si dimostra razionalmente che Dio esiste, ma in virtù della stessa essenza di Dio come causa prima originaria si trova che la nozione stessa di ente infinito è la più idonea e la più perfettamente corrispondente alla dimostrazione stessa di Dio come tale.

In effetti, a ben vedere, il concetto d'infinito, appoggiato alla natura stessa di Dio, si mostra perfettamente corrispondente alla sua trascendenza, ossia all'originaria differenza ontologica che sussiste tra Dio e il creato. La considerazione per analogia, infatti, ha permesso all'intelletto di ricavare mediante il ragionamento alcuni predicati divini che hanno rinviato, alla fine, ad un soggetto che esiste perfettamente in atto e totalmente trascendente rispetto ai suoi effetti. Utilizzare, quindi, un predicato come 'infinito' per Dio permette di elevare la positività del suo essere sopra i suoi effetti, inserendo la negazione esplicita di una caratteristica comune a tutti gli enti creati, ovverosia la finitezza.

Dio è, così, causa prima infinita, cioè distinta radicalmente da tutti gli enti, non avendo la delimitazione formale ed essenziale che è tipica del finito come tale. Inoltre e conseguentemente, anche il creato trova una sua dimensione espressiva e onnicomprensiva, legata proprio al margine di finitezza necessario ad ogni ente che deriva direttamente da Dio il suo essere.

⁴⁴ «Si infinitum repugnaret enti, dicendo 'ens infinitum', aut esse repugnantia formalis, ut 'homo non-homo', aut repugnantia virtualis, ut 'homo non-visibilis'» (I. DUNS SCOTUS, *Lectura* 1, dist. 2, q. 2, 84).

Ecco così che adesso la metafisica ha potuto non soltanto guadagnare dimostrativamente l'esistenza di Dio, ma affermare al contempo il vero ed unico concetto metafisico di infinito, appartenente all'ambito della teologia naturale, cioè della razionalità speculativa. In tal modo, l'unità dell'essenza divina, nonché la sua semplicità, altro non sono che caratteristiche consequenziali della sua infinità, vero aspetto metafisico dell'esistenza di Dio.

Una volta stabilita, così, l'esistenza e l'essenza di Dio, oltre la propria unità, adesso non resta che considerare dal punto di vista conoscitivo quale rapporto vi sia tra l'ente infinito e l'insieme di tutta la realtà finita.⁴⁵

Per fare ciò, Scoto andrà alla ricerca di un oggetto esclusivo che possa tenere unita la finitezza del creato e l'infinitezza del creatore in un unico orizzonte universale dell'essere come tale.

5. IL CONCETTO DI ENTE

La proposta più caratteristica del sistema scotista, come lo ha chiamato efficacemente Courtine, riguarda il ruolo assunto nell'equilibrio concettuale di tutto il ragionamento dalla nozione di ente.⁴⁶

Ovviamente, all'interno del piano complessivo della metafisica di Scoto, la rilevanza del concetto di ente si pone in rapporto stretto con la sua teoria della conoscenza. In particolare, il riferimento va qui al preciso modo in cui il concetto di ente ascende ad un ruolo prioritario e specifico all'interno del ragionamento del Dottor sottile. Ovviamente, in quasi tutte le sue opere anche Tommaso aveva esplicitato il riferimento all'ente come tale, collocando la nota definizione di Aristotele dentro un rilievo teologico in cui l'ontologia rimane sempre subordinata alla teologia. Per Scoto si tratta ovviamente di confrontarsi con questa definizione teologica della metafisica, di chiara ascendenza averroista, con un diverso e nuovo primato del concetto di ente, ricavato da Avicenna e fondato su di un impianto conoscitivo ed antropologico originale.⁴⁷

In questa nostra ricostruzione dei lineamenti fondamentali della metafisica di Duns Scoto, non possiamo ovviamente affrontare di petto la questione

⁴⁵ Questo particolare, originale, uso del trascendentale disgiuntivo da parte di Scoto ha ricevuto un'approfondita analisi in T. WILLIAMS (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cit., pp. 15-68.

⁴⁶ Il concetto di ente si presenta come la vera chiave di volta di tutto il sistema scotista. Tutta la bibliografia vi fa riferimento. Cfr soprattutto per un quadro storico della questione il recente lavoro di Courtine: Cfr. O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Âge (5.-16. siècle)*, cit.; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*, cit.

⁴⁷ Il rapporto tra l'analogia e l'univocità in Scoto e Tommaso è stata studiata dal sottoscritto in un articolo specifico. Cfr. B. IPPOLITO, *Univocità e analogia secondo Duns Scoto*, cit. Cfr. anche IDEM, *Note sul concetto di ente in Tommaso d'Aquino*, cit.

della conoscenza, che è stata già oggetto di alcuni nostri studi e che evade il ristretto ambito in questione in questo caso. Di passaggio, dobbiamo ricordare però che l'*opinio Scoti* emerge nella Scolastica come una possibile conciliazione tra i sostenitori della teoria dell'illuminazione e i sostenitori della teoria dell'astrazione.⁴⁸

Duns Scoto si trova, in definitiva, in disaccordo con entrambe le tradizioni, proprio perché ritiene che "l'oggetto adeguato" dell'intelletto umano non possa essere né Dio – come ritiene la teoria illuminativa – né la sostanza sensibile – come ritiene l'aristotelismo puro. Se, infatti, Dio è oggetto di conoscenza solo dei beati e la sostanza sensibile lo è soltanto della facoltà intellettuale legata al sensibile, allora è chiaro che la ricerca intorno all'oggetto adeguato all'intelletto umano deve approdare alla fine ad un contenuto che non sia né Dio, né la sostanza sensibile. Di qui l'uso propriamente scotista della nozione di ente, la quale diviene, al contempo, oggetto adeguato dell'intelletto e soggetto specifico della scienza intellettuale per eccellenza: la metafisica.⁴⁹

Ora, è molto importante, per cogliere il lato non conoscitivo ma squisitamente metafisico del concetto di ente, che prima ancora di riferirci alla celebre disamina sull'oggetto di conoscenza – che Scoto propone nella famosissima Distinzione numero tre dell'*Ordinatio* – riusciamo a enucleare il carattere essenziale che possiede l'ente come tale. Restando fedeli ad una distinzione classica nelle Scuole medievali tra ente reale e ente logico, è basilare che a livello metafisico si colga l'aspetto originario che definisce il concetto di ente come *res* reale. Da tale statuto ontologico deriva, infatti, tutta la giustificazione sia dell'univocità e sia dell'analogia nello sviluppo del sistema filosofico proposto da Scoto.⁵⁰

In tale direzione, abbiamo un testo veramente fondamentale – e a dire il vero non valorizzato a fondo – dell'autore, ossia la Terza Questione Quodlibetale.⁵¹ In effetti, costituisce un grave errore non riferirsi a questa importante trattazione di Scoto, privilegiando magari proprio la già citata Distinzione

⁴⁸ «Vel ergo nullum ponetur primum [...]» (I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, dist. 3, p. 1, q. 3, 129).

⁴⁹ In questo particolare contesto rimando all'introduzione di Orlando Todisco alla nota antologia di Scoto. Buoni riferimenti si trovano anche nell'antologia curata da Giovanni Lauriola. Cfr. G. LAURIOLA (a cura di), *Giovanni Duns Scoto, Antologia*, cit.; O. TODISCO (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*, cit.

⁵⁰ In questo caso, occorre seguire attentamente il procedimento seguito da Tommaso nel *De ente et essentia* a proposito del concetto di ente. L'Aquinate, infatti, inizia con la semantica del concetto di ente, sprovvisto di essenza, per giungere al concetto di essenza. Scoto nel *Quodlibet tertium*, senza esplicitarlo, fa sua l'impostazione di Tommaso e ne cambia il significato: l'ente implica sempre l'essenza, tanto da essere sempre essenziale.

⁵¹ «Utrum ista duo possint simul stare, quod relatio comparata ad oppositum sit res et ut comparata ad essentiam sit ratio tantum» (I. DUNS SCOTUS, *Quodlibet* III, 1).

Terza del *Comento alle Sentenze*, perché in questo luogo specifico il Dottor Sottile analizza esattamente la nozione di ente nel suo rapporto metafisico diretto con la realtà.

La domanda che il Dottore francescano si pone è, in definitiva, se l'ente sia originariamente qualcosa di reale, o se abbia realtà soltanto in rapporto all'essenza.

La questione acquisisce il giusto rilievo se messa immediatamente in relazione con quanto Tommaso dice in proposito all'inizio del *De ente et essentia*. Per l'Aquinate, la nozione di ente non ha un rapporto diretto come tale con la realtà, ma rimanda sempre all'essenza. Ovverosia, se l'ente è preso nella sua purezza originaria non indica una res, ma soltanto un contenuto logico. Per intendere l'ente come una categoria che si riferisce alla realtà, si deve necessariamente fare riferimento ad un altro termine, diverso dalla pura e semplice nozione di ente, appunto l'essenza o quiddità. Con l'essenza e nell'essenza l'ente "aliquid re ponat", indica qualcosa di reale.⁵²

Per Tommaso ciò significa liberare l'ente dal riferimento alla realtà, permettendo la considerazione di un piano logico e ideale che non impegna l'ontologia e la metafisica. Il passaggio dall'ente ideale all'ente reale avviene grazie all'essenza, la quale è garanzia di un realismo effettivo, cioè di un riferimento non tautologico alla nozione nuda e cruda di ente come tale.

Duns Scoto prende avvio dall'opinione di Tommaso, contestandone la conclusione e indicando una strada alternativa nettamente distinta.⁵³ L'obiettivo principale è evitare di collegare l'ente alla realtà, attraverso la mediazione dell'essenza. Se, infatti, per Tommaso tale procedimento è il fondamento dell'analogia che si stabilisce tra l'ente unitario e la molteplicità delle essenze, per Scoto, invece, diviene il suo punto debole invalicabile. L'ente, cioè, seguendo la via indicata da Tommaso, perderebbe un diretto e univoco contatto con la realtà, cadendo in una pericolosa equivocità.

La strategia di Scoto consiste proprio nel creare una demarcazione fondamentale nell'oggetto iniziale della metafisica: o l'ente indica immediatamente una res, e allora l'univocità dà fondamento all'analogia delle di-

⁵² «Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est *quod significat essentiam rei*» (THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, 1).

⁵³ «Hic sunt tria vicenda: primo, si relativo originis in se sit res et quae res; secondo, si comparata ad essentiam sit res et quae res» (I. DUNS SCOTUS, *Quodlibet III*, 6).

stinzioni; oppure, l'ente si predica soltanto equivocamente in riferimento alla molteplicità differenziata delle essenze, e allora perde il suo attributo unitario. Al punto in cui siamo, sappiamo bene, dalla particolare distinzione esistente tra la sostanza infinita e finita, che se l'ente perdesse un riferimento ontologico unitario all'essenza, si avrebbe una radicale perdita della possibilità di un rapporto del creato con il Creatore, e una caduta nella totale equivocità.

Con convinzione, nel *Quodlibet*, lo Scoto maturo parte proprio dall'affermazione di un orizzonte "comunissimo", a partire dal quale l'analogia di rapporti tra ente e sostanze sia possibile. Per trovare questo orizzonte massimamente universale è fondamentale partire non dall'ente come tale, ma dal "niente", per giungere a considerare l'inseparabilità di ente ed essenza.

Il niente è quanto implica contraddizione ed impossibilità. Il niente è ciò che esclude nominalmente e effettivamente qualsiasi tipo di aderenza partecipativa alla res. Il niente è il contraddittorio puro e semplice. Essendo una contraddizione ammettere che il non-ente puro possa esistere in qualsiasi modo, è chiaro che il niente non è nulla di esistente in sé, né nella coscienza, né fuori della coscienza. Il niente, cioè, è soltanto il niente: ossia, la contraddizione pura e l'impossibilità stessa di esistere.⁵⁴

Se visto in questo rapporto, l'ente emerge adesso come una nozione comunissima, contrapposta al nulla, e dunque reale per definizione. Essendo, infatti, quanto implica una formale non-contraddizione, cioè un'esclusione d'impossibilità, ecco che l'ente in quanto ente è una *res*, la cui origine non deriva in relazione all'essenza delle diverse sostanze, ma in rapporto diretto con la sua essenza, distinta e contrapposta al nulla.

Sia che indichi soltanto un oggetto di conoscenza, sia che, invece, si riferisca a qualcosa di realmente esistente in senso esterno alla conoscenza, l'ente è per essenza una *res* originaria e pura, la cui definizione è possibile, perché non contraddittoria e opposta alla contraddizione.⁵⁵ Così, anteriormente alla distinzione in reale e ideale o logico, l'ente, come *res possibile*, ha tutti gli attributi metafisici ed univoci che sono propri di una nozione comunissima ed

⁵⁴ A proposito della derivazione del concetto di ente dal nulla, il rimando va costantemente a Courtine. Nell'opera già citata sulla metafisica di Suárez, cui fa riferimento il mio lavoro del 2005, si trova uno sviluppo interessante della tesi sul niente di Suárez, la quale evidentemente rimanda proprio a Scoto. È curioso rilevare che non esiste uno studio approfondito sulla derivazione dell'ente dal nulla nel *Quodlibet tertium* di Scoto. Cfr. B. IPPOLITO, *Analogia dell'essere: la metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, cit.; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*, cit.; IDEM, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit.

⁵⁵ «'Communissime', prout se extendit ad quocumque quod non est 'nihil' quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu» (I. DUNS SCOTUS, *Quodlibet III*, 8).

originaria, la quale per essenza riposa al fondo stesso di tutta la realtà, come ciò che esiste in senso generale.⁵⁶

Una volta stabilita questa priorità metafisica dell'ente reale, e questo suo carattere previo rispetto ad ogni successiva demarcazione e distinzione sostanziale, Duns Scoto afferma che l'ente reale è nella sua realtà, cioè in questo modo d'essere comunissimo ed essenziale, oggetto adeguato dell'intelletto umano. Da questo realistico ed universale riferimento univoco all'ente come tale nella sua res, Scoto ricava poi tutte le ulteriori distinzioni di ambiti – logica, ontologia, teologia, fisica, ecc. – distanziandosi, in tal modo, sia dalla teoria dell'illuminazione e sia dall'astrazione.

In conclusione, partendo esattamente dall'originaria relazione di principio di 'ens' e 'res' e 'essentia', la quale deriva dal non essere nulla e dal non essere contraddittorio dell'ente possibile, Scoto propone la sua famosa tesi dell'univocità del concetto di ente. L'ente è univoco perché comunissimo ed originario, e perché soltanto in tal modo all'intelletto umano è possibile avere un oggetto unico e adeguato, a partire dal quale l'analogia tra le sostanze esistenti trovi una reale fondazione conoscitiva immune da ogni equivocità.⁵⁷

6. LA DISTINZIONE TRA "RES" ED "ESSENTIA"

Il secondo passo, ovviamente, riguarda adesso la fondazione teoretica e metafisica della distinzione tra l'ente come res univoca e la molteplicità delle essenze, in primis quella tra la sostanza infinita – di cui già si è dimostrata l'esistenza – e la sostanza finita, oggetto di considerazione sperimentale.⁵⁸

Questo aspetto molto citato, ma poco considerato della metafisica di Scoto, è in realtà il più rilevante di tutto il suo itinerario speculativo. Si istituisce, infatti, all'incontro tra la grande tradizione teologica agostiniana, proveniente dalle *Sentenze* del Lombardo, e la cospicua eredità filosofica classica greca, raccolta dall'aristotelismo. Il Dottor sottile concepisce, per suo conto, la

⁵⁶ «Et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quodlibet concepibile quod non includit contradictionem posset poni ens primum obiectum intellectus» (*ibidem*, 11).

⁵⁷ «Sic ergo sub primo membro, comunissime, continentur ens rationis et ens quodcumque reale. Sub secundo, ens reale et absolutum. Et sub tertio, ens reale et absoluteur et per se ens» (*ibidem*, 16).

⁵⁸ Se si confronta con attenzione la letteratura critica, si deve riscontrare che in effetti l'univocità di Scoto non viene considerata un'alternativa all'analogia. Tuttavia, questo legame tra analogia e univocità, nel senso di giudicare l'univocità come il vero fondamento dell'analogia, è un campo di lavoro realmente originale. Di fatto, all'inizio io stesso ho concepito questo legame come debole e storicamente successivo, per scoprire poi, invece, un legame molto più originario in Scoto stesso. Perciò, rimando ai miei lavori già citati. Cfr. in particolare B. IPPOLITO, *Univocità e analogia secondo Duns Scoto*, cit.; IDEM, *Analogia dell'essere: la metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, cit.; IDEM, *Note sul concetto di ente in Tommaso d'Aquino*, cit.

res come originariamente portatrice di una propria essenza, l'ente, la quale si pone come univoca in riferimento all'intelletto umano. In effetti, la facoltà intellettiva, oltre a definire lo status ontologico dell'uomo, si pone come un suo oggetto specifico e proprio, indipendente sia dalla sostanza sensibile e sia dalla sostanza infinita.

Tale specificazione di oggetto, pertanto, è richiesta, nell'economia complessiva della metafisica, proprio al fine di poter comprendere e collocare nel quadro della gerarchia del creato, l'essenza dell'uomo come tale. Ovviamente, una considerazione di questo aspetto della filosofia di Scotus riguarderebbe la gnoseologia e l'antropologia, travalicando la considerazione squisitamente metafisica che qui stiamo facendo.⁵⁹

In questo singolo caso, possiamo limitarci a indicare che il risultato di tutta questa complessa articolazione di ragionamento presuppone come centrale l'esistenza di una *res* soggettiva, l'ente in quanto oggetto dell'intelletto, indipendente nella sua essenza da ogni altra sostanza, e univoca rispetto alle ulteriori disgiunzioni ontologiche che si aggiungeranno soltanto in seguito.

Dal punto di vista trascendentale, quindi, non soltanto l'ente è indipendente da ogni considerazione categoriale riguardante le sostanze, ma è separato da tutti gli altri trascendentali: uno, vero e bene. L'ente, cioè, è una *res* che non si predica per identità dell'uno, del vero e del bene, almeno tanto quanto non si predica per composizione delle sostanze finite e di quella infinita. La conclusione finale del percorso di Scotus, certamente soggetto a delle evoluzioni importanti al suo interno, rimanda costantemente all'univocità come effettivo fondamento di tutta la metafisica. Dall'univocità dell'ente come tale, infatti, non deriva l'eliminazione dell'analogia, ma una sua diversa definizione e fondazione ontologica, la quale si costituisce come l'asse del suo rafforzamento e della sua razionalizzazione.

7. UNIVOCITÀ DELL'ENTE E ANALOGIA DELLE SOSTANZE

È cosa certa che l'origine e la giustificazione dell'univocità dell'ente in Duns Scotus risiede essenzialmente nella sua teoria della conoscenza. Ciò non significa ovviamente che la questione debba essere considerata solo così e non possa essere affrontata anche in chiave direttamente metafisica. Anzi, a dire

⁵⁹ Il legame tra metafisica e antropologia di Scotus è molto presente sia in Cross che in Bonansea, al contrario di Courtine che privilegia l'ontologia come chiave interpretativa della metafisica. Cfr. J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., pp. 112-127; cfr. anche O. BOULNOIS, *Duns Scotus: il rigore della carità*, cit.; R. CROSS, *Duns Scotus*, cit.; C.R.S. HARRIS, *Duns Scotus*, Thoemmes Press, Bristol 1994; A.G. MANNO, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus*, cit.; B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scotus*, cit.; P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge: précédé d'une introduction nouvelle et suivis de Lire Duns Scot aujourd'hui*, cit.; A.G. MANNO, *Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scotus*, cit.; É. GILSON, *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, cit.

il vero, il fine che la teoria della conoscenza pone in essere è proprio la pura e semplice oggettività metafisica del concetto di ente. E questa richiede una trattazione a parte rispetto alla teoria della conoscenza.⁶⁰

Scoto considera l'ente e le sue passioni come una struttura permanente e reale dell'essere, cui il nostro intelletto conferisce un carattere assolutamente prioritario, in ragione della sua stessa natura conoscitiva. Ma il concetto di ente come tale non perde mai consistenza ontologica, essendo elemento di predicazione delle diverse sostanze esistenti a prescindere dalla conoscenza.

Vista in questa prospettiva, l'univocità gode dei privilegi che sono propri di una giustificazione metafisica dell'analogia, ossia di una base univoca che sia sufficientemente forte e consistente da poter essere applicata alle diverse sostanze, garantendo ordine e omogeneità a tutta la realtà. Perciò, proprio partendo dall'univocità costituita sullo spessore ontologico dell'ente, è possibile distinguere in modo netto l'analogia dall'equivocità.⁶¹ Mentre, cioè, la predicazione equivoca non rintraccia alcun legame che non sia meramente nominale tra i differenti, come avviene per la costellazione del "cane" e per l'animale "cane", ecco che la predicazione per analogia, invece, implica necessariamente il legame predicativo di sostanze diverse nel comune denominatore di un predicato realmente identico tra i diversi.⁶²

Quando, ad esempio, affermo che un cane esiste, una stella esiste e Dio esiste, il legame che queste tre sostanze diverse hanno con l'esistenza non può essere esclusivamente nominale, per il fatto che l'esistenza è qualcosa di comune in tutte le diverse nature, e dunque riportabile ad una sua identità.

Questa comunanza, tuttavia, non può restare per Scoto ad un livello soltanto di mera predicabilità, altrimenti il legame all'attributo che permette l'analogia si dissolverebbe fino a trasformare la relazione in una pura e semplice equivocità. Ecco che invece la comunanza di diversi soggetti in qualità e caratteristiche comuni sottende la derivazione di questi rilievi differenziati in un oggetto che sia afferrato dall'intelletto nella sua originaria univocità. Questo primitivo oggetto, adeguato alla facoltà intellettiva, è proprio il concetto di ente come tale.

In questa direzione, l'ente appare come il vero contenuto primitivo dell'in-

⁶⁰ Una delle caratteristiche più classiche nella lettura di Scoto da parte di molti interpreti contemporanei è il rilievo del legame inscindibile tra metafisica e gnoseologia. In realtà, tuttavia, è opportuno distinguere bene i due approcci. Nel caso specifico di questo mio lavoro, ho tentato proprio di distinguere ed isolare l'impianto metafisico dal resto.

⁶¹ «Dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso occurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis» (I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137).

⁶² Si tratta della celebre distinzione fatta da Aristotele nelle *Categorie*, ripresa classicamente anche qui.

telletto e si presenta come il vero elemento comunissimo di tutte le sostanze, in grado di garantire che le relazioni disgiuntive tra le diverse realtà non scindano la realtà stessa in sezioni divergenti e separate tra loro, alla fine imparagonabili.⁶³

Si può dire, in sintesi, che la strategia di Scotto parte esattamente dall'univocità del concetto di ente, unita alla totale esclusività trascendentale della nozione di *res*, per garantire una maggiore fertilità e una più sicura applicazione dell'analogia, escludendo l'equivocità.⁶⁴ L'ente in quanto tale può scindersi nei diversi generi e può declinarsi nelle diverse sostanze, nella misura in cui persiste e si conserva nella sua oggettiva univocità la costante ed identitaria presenza dell'ente come tale. Se questa identità mancasse, verrebbe meno non solo l'univocità, ma anche l'analogia, avendo una destrutturazione dell'ordine reale in una disseminazione di differenze imparagonabili tra loro.

Benché, quindi, non sia possibile valutare tutte le implicazioni che derivano da questa impostazione, è chiaro però che l'univocità del concetto di ente, lungi dall'essere un paradigma alternativo a quello dell'analogia, è esattamente l'opposto: è la sua vera e fondamentale fondazione metafisica.

Secondo Duns Scotto, la mancata sottolineatura di questo portato metafisico del primato del concetto di ente ha reso la filosofia di Tommaso troppo debole nel rintracciare un legame che tenga unita la realtà materiale, oggetto di esperienza e di conoscenza sensibile, e la natura divina, oggetto volontario della beatitudine perfetta. Inoltre, quanto attesta il carattere indipendente del concetto di ente è proprio l'attitudine metafisica stessa della conoscenza umana, la quale, partendo dal sensibile ricevuto dai sensi, non rimane vincolato alla sostanza materiale al punto tale da non poter giungere ad una considerazione metafisica relativa proprio all'ente come tale.

D'altro canto, anche la stessa metafisica si trova, grazie all'univocità dell'ente come *res* essenziale, a vedere garantita l'indipendenza della sua considerazione intellettuale dalla teologia, la quale, invece, si regge sulla volontà. Quest'ultima richiede, in effetti, la fede e la risposta volontaria e libera dell'uomo, necessarie per avere accesso all'esistenza personale come contenuto pratico

⁶³ «In proposito autem essentia non includit in ratione sua formali quidditativa proprietatem suppositi, nec e converso. Et ideo potest concedi quod ante omem actum intellectus est realitas essentiae qua est communicabilis, et realis suppositi qua suppositum est incommunicabile; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa, vel, non est formaliter eadem illi sicut prius expositum est quid est "formaliter"» (I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, d. 2, p. 2, qq. 1-2, n. 403).

⁶⁴ Cfr. O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Âge (5.-16. siècle)*, cit., pp. 234-321; cfr. anche B. IPPOLITO, *Univocità e analogia secondo Duns Scotto*, cit.; G. LAURIOLA (a cura di), *Giovanni Duns Scotto, Antologia*, cit.; B. IPPOLITO, *Analogia dell'essere: la metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, cit.; IDEM, *Note sul concetto di ente in Tommaso d'Aquino*, cit.

di verità; mentre quella si costituisce teoreticamente come una scienza puramente intellettuale e sostanzialmente alla portata naturale dell'uomo, pur restando indipendente dall'esperienza sensibile.

8. LA MATERIA COME ENTITÀ POSITIVA E LA DISTINZIONE FORMALE

In conclusione, è importante soffermarsi su un ultimo aspetto fondamentale della metafisica di Scoto, quello relativo alla realtà materiale, ossia all'ambito proprio delle sostanze finite e composte.⁶⁵

In effetti, il Dottor sottile, una volta considerata l'analogia tra le diverse nature in riferimento all'univocità dell'ente in quanto ente, può conservare una concezione piuttosto classica delle diverse sostanze e della loro intrinseca gerarchia. Non soltanto, infatti, permane in lui la distinzione tra sostanze semplici e sostanze composte, ma l'ulteriore separazione tra il finito e l'infinito trova garantita l'appartenenza ad una medesima realtà proprio dal concetto di ente come tale. Vi è, in definitiva, una sola sostanza infinita, assolutamente semplice, che è l'essenza di Dio, e vi è tutta una serie di sostanze create, semplici e composte, che sono finite e determinate nel loro grado di perfezione.

Un aspetto molto originale della metafisica di Scoto è quello relativo alla spiegazione della struttura ontologica delle sostanze materiali. In effetti, la questione aveva avuto nei due grandi pensatori classici, Tommaso e Bonaventura, una lettura molto diversa e a tratti addirittura contrapposta.⁶⁶

Per Tommaso, l'unicità della forma garantisce sia la definizione specifica delle sostanze semplici e sia l'inseparabilità della materia dall'essenza nelle sostanze composte. La materia altro non è che l'aspetto dimensionale delle sostanze materiali, evidentemente assente in quelle semplici, perché totalmente incorporee.⁶⁷

Bonaventura, invece, concepisce il legame forma e materia come una caratteristica specifica delle sostanze composte, la quale non esclude per nulla la pluralità delle forme e l'esistenza di una materia intelligibile priva di dimensioni.⁶⁸

⁶⁵ Ho deciso di dedicare un'ultima parte a questa originale tesi di Scoto relativa alla materia. Una breve ma chiara trattazione è dedicata al tema della materia in T. WILLIAMS (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cit., pp. 69-99.

⁶⁶ Sia Bonaventura sia Tommaso procedono in modo contrapposto all'interno di una medesima impostazione fondata sul primato della forma sulla materia, benché poi concepiscano il rapporto di composizione in modo contrapposto. Impareggiabile è la ricostruzione fatta da Veuthey e da Harris. Cfr. L. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, Miscellanea Francescana, Roma 1996; C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, cit.

⁶⁷ In Tommaso la materia implica semplicemente il legame di una forma alla tripla dimensionalità quantitativa.

⁶⁸ Bonaventura concepisce la pluralità delle forme in relazione alla pluralità della materia. Non esiste, pertanto, solo la materia sensibile, ma anche quella intelligibile.

Al di là della complessità specifica delle diverse posizioni, si può affermare che la grande differenza tra i due maestri riguarda esattamente la definizione di materia. Tommaso concepisce la materia solo come materia sensibile, e quindi come l'aspetto quantitativo esperibile di alcune forme sostanziali. Bonaventura, invece, distingue molto nettamente la forma dalla materia, e considera la materia sia come sensibile e sia come intelligibile, allargandone la definizione fino a considerarla sinonima di potenzialità. Il creato, avendo potenzialità, ha una certa materialità universale, sia essa intelligibile o sensibile. Tommaso, invece, non considerava equivalenti la nozione di potenza e quella di materia, perché le forme stesse, pur non avendo alcuna materia, sono tuttavia potenziali rispetto all'essere che ricevono da Dio, anche senza avere alcun legame alla materia. Duns Scoto si inserisce in questa disamina filosofica, stabilendo una relazione tra la materia e la forma che si basa su una definizione distinta e positiva tra i due componenti delle sostanze materiali.

In una splendida Distinzione, la XII della *Lectura*, non ripresa nell'*Ordinatio*, probabilmente perché considerata definitiva, Scoto propone il grande tema della materia come «entità positiva». ⁶⁹ Il Dottor sottile imposta la questione dell'essenza delle sostanze composte, partendo proprio dalla materia e capovolgendo completamente l'impostazione classica di Tommaso e Bonaventura. ⁷⁰

In primo luogo, è fondamentale stabilire per Scoto la questione se la materia esiste. Dopodiché, si procederà a indicare che tipo di rapporto essa ha con la forma. Così, dunque, evitando di impostare la definizione della materia a partire dalla forma, approccio comune all'impostazione classica di Bonaventura e Tommaso, è chiaro che viene evitato da Scoto il passaggio che conduce alla svalutazione del portato ontologico della materia come tale.

Se, in altre parole, si parte nel definire la materia dalla forma, è chiaro che la materia, benché intrinsecamente interna all'essenza della sostanza composta, avrà comunque un ruolo subalterno e secondario. Se, invece, si inizia il discorso dall'elemento caratteristico della tipicità di composizione, la materia appunto, ecco che allora diviene molto più agevole giungere alla definizione della forma. Questa, infatti, in quanto tale è dotata di uno statuto ontologico superiore, in grado di giustificare da sé la sua esistenza come tale e la sua unione con la materia.

Tra i molti argomenti utilizzati da Scoto per dimostrare l'esistenza della materia, ne emerge certamente uno come principale. Esso riguarda, in effetti,

⁶⁹ Mentre nella *Lectura* Scoto affronta tutte le Distinzioni delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, nell'*Ordinatio* talune sono tralasciate. Probabilmente si tratta o di un'opzione richiesta dall'urgenza del lavoro, oppure dalla ritenuta completezza della prima trattazione. Forse quest'ultimo caso è quello della Distinzione in esame sulla materia.

⁷⁰ «Praeterea, si materia esset aliqua entitas positiva, compositum congregaret in se plures entitates, et sic compositum non esset per se unum [...]» (I. DUNS SCOTUS, *Lectura II*, d. 12, q. unica, 41).

la linea della generazione, condizione originaria delle sostanze composte. Le sostanze composte, proprio in quanto tali, nascono per generazione. Il che significa che non possono essere create senza essere generate, e non possono esistere senza finire per corrompersi.

Ora, la generazione non può avvenire però a partire da un non-soggetto. Perché, se così fosse, avremmo la contraddizione di qualcosa che è generato dal nulla, cioè creato, determinando così una confusione tra nozioni metafisiche totalmente diverse, come quelle di creazione e di generazione. Ciò equivarrebbe, inoltre, ad affermare che una realtà generata non è generata, ma solo creata, cosa evidentemente contraddittoria. Il divenire dal nulla, invece, è un requisito proprio della creazione e non della generazione. Una realtà, per essere generata, deve derivare da un sostrato, il quale deve necessariamente essere esistente, al contrario della creazione che deriva dal nulla.

La nozione di generazione rimanda, dunque, alla capacità di un sostrato di acquisire o perdere una forma. E questa acquisizione avviene nel tempo a partire da un sostrato già esistente, la materia.

La condizione della materia, dal punto di vista dell'ente che viene generandosi è una sorta di attitudine soggettiva all'acquisizione di una forma. Infatti, la materia risulta necessariamente già esistente quando è atta ad acquisire una determinata forma generatrice che le conviene.⁷¹

Ancora più importante è il secondo aspetto preso in esame da Scoto: quello relativo al tipo di esistenza che è propria della materia. Per il Dottor sottile, la materia è sì "ente in potenza", ma lo è perché in possesso di un proprio statuto ontologico indipendente dalla forma. In sintesi, è possibile affermare che la condizione per cui la materia può essere un ente in potenza è il fatto stesso che essa esiste in un soggetto come entità positiva. Con un adagio piuttosto audace, Duns Scoto arriva ad affermare che l'esistenza della materia non è relativa alla forma che riceve, ma è di per sé esistente come atto positivo semplice. Così, in ultima istanza, la condizione della composizione tra la materia e

⁷¹ Su questo tema specifico non ho trovato particolari studi critici. Di solito gli autori si limitano a tratteggiare i lineamenti della concezione di Scoto relativamente alle sostanze composte, senza entrare in una lettura analitica della trattazione. Cfr. T. WILLIAMS (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cit., pp. 69-99; cfr. anche F. TODESCAN (a cura di), *Giovanni Duns Scoto*, cit.; R. CROSS, *Duns Scotus*, cit.; G. LAURIOLA (a cura di), *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto: 5. Convegno internazionale di studi scotistici*, cit.; O. TODISCO (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*, cit.; A. GHISALBERTI (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, cit.; C.R.S. HARRIS, *Duns Scotus*, cit.; A.G. MANNO, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Levante, Bari 1994; R. ZAVALLONI, *Giovanni Duns Scoto: maestro di vita e pensiero*, Porziuncola, Assisi 1994; B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, cit.; A.B. WOLTER, *The philosophical theology of John Duns Scotus*, cit.; O. TODISCO, G. *Duns Scoto e Guglielmo d'Occam: dall'ontologia alla filosofia del linguaggio*, cit.; E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, cit.; É. GILSON, *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, cit.

la forma di una sostanza composta risiede nel fatto che la materia possiede un suo essere distinto realmente e concettualmente dalla forma all'interno di un soggetto, in grado di relazionarsi e di saldarsi con la forma, costituendo una sostanza unita e composta di parti entrambe partecipi della realtà oggettiva dell'ente.

È chiaro, seguendo questo ragionamento, che il principio d'individuazione esistenziale non risiede né nella materia, né nella forma, ma in un atto indipendente dal dinamico rapporto dei due elementi. La materia e la forma esistono cioè con un atto individuale loro proprio che si costituisce in essere nell'individualità dell'*hoc aliquid* singolare. Seguendo questa strada, l'ultimo Scoto giungerà ad affermare l'assoluta trascendenza dell'individualità dalla natura, concependo appunto la materia e la forma come due elementi originariamente ed esistenzialmente unificati dal *positivum* individuale, costituito appunto dalla singolarità ontologica come tale di un ente esistente.

In conclusione, l'insieme della filosofia di Scoto non soltanto afferma una netta delimitazione dell'autonomia della metafisica dalla teologia, non soltanto sviluppa una ripresa della prova ontologica di Anselmo, non soltanto pone l'univocità dell'ente come tale a fondamento dell'analogia, ma concepisce un'autonomia esistenziale della materia e della forma come condizione ontologica originaria della finitezza come tale, riservando, in definitiva, all'individualità un ruolo definibile nei termini di una vera e propria singolarità indipendente dall'essenza cui appartiene per natura.

ABSTRACT: *Within the development of medieval philosophical thought emerges the key personality of John Duns Scotus. We reconstruct the basic outlines of his philosophical thought, as distinguished from the more strictly theological, focusing especially on his metaphysics, seen in light of the milestones of his thought: the distinction between theology and philosophy, the relationship between the goal and desire, the demonstration of the existence of God and the affirmation of the material subject as a positive reality. We give particular importance to the concept of being as the key to understanding the uniqueness of the ontology of Scotus, in direct correlation with the similarity between the substances.*

KEYWORDS: *metaphysics, ontology, Thomas Aquinas, John Duns Scotus, God, substance.*