

# L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

**Davide Riserbato**

(Cesano Maderno, MI)

## 1. Introduzione

Ci è parso significativo e non privo di interesse teologico<sup>1</sup> l'approfondimento di un aspetto particolare della dottrina di Giovanni Duns Scoto († 1308): l'univocità dell'essere. L'argomento, avvincente e sempre affascinante, verrà accostato mediante la lettura della *Collatio* 24, testo del *Doctor Subtilis* rimasto inedito fino al 1927<sup>2</sup> e poi ripubblicato da Carlo Balić in *Bogoslovni Vestnik* IX, 1929, 212-217<sup>3</sup>.

Il termine *collatio*<sup>4</sup> deriva dal verbo *conferre* e può essere tradotto con *conferenza*; questi testi sono brevi scritti, forse frutto di lavoro redazionale come le *reportationes*, composti probabilmente per gli studenti come in uso all'università di

<sup>1</sup> La rilevanza teologica dell'argomento risiede nell'importanza di una riflessione in ordine al concetto di *essere*, il quale, unito alla determinazione *infinito*, come modalità propria dell'essere divino (*ens infinitum*), costituisce il concetto più alto di cui disponiamo per pensare Dio: «Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendi omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia "infinitum" non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico "infinitum ens", non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis» (*Ord.* I, 3, qu. 2, n. 58. Per *Ordinatio* e *Lectura* citiamo sempre da *Opera Omnia Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana 1950s.).

<sup>2</sup> C. R. S. HARRIS, *Duns Scoto*, Oxford 1927, 371-375.

<sup>3</sup> Segnaliamo qui il nostro debito nei confronti del mirabile studio, insuperato, di É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses position fondamentales*, Paris 1952, del quale si troveranno nel presente lavoro frequenti ed estese citazioni.

<sup>4</sup> Cfr. M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie philosophique médiévale*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 16 (1927) 435-446.

Parigi: «Les *Collationes* furent écrites à Paris; elles sont connues sous le nom de *Collationes* ou *Disputationes* parisienses. Personne jusqu'à présent n'en a contesté la paternité à Scot qui doit avoir soutenu ces thèses à la Sorbonne»<sup>5</sup>.

In ogni caso, all'interno della scuola francescana queste *collationes*, non prive di una certa acutezza, divennero ben presto oggetto di grande lode; così infatti ne parla il Cavellus († 1626): «Tractatus Collationum, seu Disputationum Doctoris Subtilis vere aureus [...]. Habent hic juniores Theologi quasi armarium bene instructum unde sine labore in Scholasticis dissertationibus, et velut ex opere (ut ajunt) operato disputent; habent etiam promptuarium difficultatum et objectionum, quibus Doctoris Subtilis opiniones impugnari possint, quarum perpensis solutionibus ipsius doctrina, solida et perspicua apparet»<sup>6</sup>.

Alle nostre orecchie suona calzante, ma non certo poco ardita, l'analogia tra questo *Tractatus Collationum* e un *armarium bene instructum*, quasi si trattasse di una libreria ben fornita dalla quale i teologi più giovani (*juniores Theologi*) possano attingere a piene mani ad una *solida et perspicua doctrina*.

A noi non resta che verificare di persona, seguendo l'invito del Cavellus: *Lege attente, experieris vera me loqui*.

## 2. Status quaestionis

L'univocità dell'essere è certamente una delle dottrine filosofiche di Duns Scoto tra le più studiate, essa riveste infatti un ruolo fondamentale all'interno della cattedrale filosofica da lui innalzata. Si ravvisa tuttavia una sproporzione tra la grande mole dei contributi prodotti dalla critica e il numero delle difficoltà risolte grazie agli stessi: «Norunt omnes univocationem entis, inter doctrinas philosophicas Scoto proprias, locum principalem occupare. Tantam tamen faciunt difficultatem sive ipsum argumentum sive eius evolutio apud Subtilem, ut plena certaue solutio adhuc desideretur»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> A. BERTONI, *Le Bienheureux Jean Duns Scot. Sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto 1917, 425.

<sup>6</sup> *Joannis Dun Scoti Opera Omnia*, Ed. Wadding-Vivès, t. III, 342.

<sup>7</sup> T. BARTH, *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum*, Roma 1939, 5. Per un primo e agile censimento bibliografico si veda *ibid.*, 5, nota 1; si troverà qui una classificazione degli studi divisi, *pro earum indole diversa*, tra apologetici, storici e storico-sistematici.

La situazione delineata sinteticamente dal P. Barth nel 1939, nel testo della sua dissertazione per il dottorato, sembra risultare tuttora valida, sebbene il rifiorire degli studi dedicati al Doctor Subtilis abbia determinato la produzione di notevoli contributi in ordine all'argomento dell'univocità.

A queste parole fanno eco quelle del P. Balić: «Sex saeculorum cursu innumera-biles fere auctores de doctrina illius Doctoris locuti sunt, qui ob substilitatem sui ingenii – prout testabatur Marianus de Florentia – fuit «toti saeculo stupendus». At non omnes doctrinam huic Doctori Subtili adscriptam ex ipsis eius operibus directe hauserunt, neque omnes qui haec opera legerunt id unice faciebant, ut intelligerent et quis esset iste Doctor et quid et cur scripsisset. Quapropter nihil mirum si tot contradictoria iudicia hac in re inveniantur»<sup>8</sup>.

Una terza ed assai autorevole voce, questa volta di Étienne Gilson, risuona implacabile nel suo giudizio: «De cent écrivains qui ont voulu ridiculiser Duns Scot, il n'y en a pas deux qui l'aient lu, e pas un qui l'ait compris»<sup>9</sup>. E ancora, precisamente riguardo all'univocità dell'essere: «Aucune partie de la doctrine scotiste n'a fait l'objet de plus d'études, dont un grand nombre se proposent d'ailleurs moins de l'exposer pour elle-même que de l'attaquer ou de la défendre»<sup>10</sup>.

Queste parole, dure ma certamente pertinenti, suonano come un invito a tentare anche noi, dopo molti altri, ad addentrarci in questo *hortus conclusus*, quasi in punta di piedi per non violarne la bellezza, nella consapevolezza però – d'accordo con Gilson – che non riusciremo a comprendere la dottrina dell'univocità nella sua complessità, né ad esporla senza averne in qualche modo deturpato il fascino originale, non ritenendoci all'altezza *de la défendre*, e nemmeno però sognandoci *de l'attaquer*.

## 2.1. Logica o metafisica?

Vari e diversificati sono gli approcci dei contributi prodotti in ordine alla dottrina sull'univocità, ciò che in genere li accomuna – limitatamente ai lavori da noi presi in considerazione – è la tendenziale riconduzione di questo particolare aspet-

<sup>8</sup> C. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, in *Antonianum* 28 (1953) 261.

<sup>9</sup> É GILSON, *Saint François et la pensée médiévale*, in *L'influence de Saint François d'Assise sur la civilisation italienne*, Paris 1926, 91, citato in B. DE SAINT-MAURICE, *Jean Duns Scot. Un docteur des temps nouveaux*, Rennes-Paris 1953, 35.

<sup>10</sup> Id., *Jean Duns Scot*, 87.

to della dottrina scotista ad un piano logico trascendentale<sup>11</sup>. A nostro avviso è opportuno operare un tentativo di verifica a proposito di questa riconduzione che, anticipiamo, ci sembra una vera e propria riduzione della *reale* portata che la dottrina dell'univocità dell'essere, adeguatamente intesa, comporta. Questa è per noi la questione.

In diversi studi, pregevoli per molti aspetti, si segnala infatti questo approccio; tra quelli più recenti, certamente degno di nota, ricordiamo il testo di O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, il cui guadagno tuttavia consiste nell'aver richiamato l'importanza della *destruction silencieuse* di una certa analogia per una *fondation univoque de la métaphysique*: «Derechef, l'univocité assume les exigences de la logique, en se soumettant aux réquisits du principe de contradiction: une même chose ne peut pas être affirmée et niée en même temps d'une autre chose sans contradiction, c'est-à-dire sans perdre son identité, ou son unité lorsqu'il s'agit d'un concept. En effet, la simplicité du concept est elle-même pensée dans l'horizon de la prédication scientifique, syllogistique, et soumise aux impératifs de la logique»<sup>12</sup>. In realtà, affermare che *l'univocità assume le esigenze della logica, sottomettendosi al principio di non contraddizione*, non significa altro che affermarne la correttezza e la possibilità sul piano del pensiero; sostenere invece che ci troviamo qui al cospetto dell'univocità logica dell'essere, significa commettere una petizione di principio. In ogni caso, l'intenzione di Duns Scoto era un'altra.

<sup>11</sup> È questa, tra le altre, anche l'opinione di Balić: «Prima di tutto è necessario tener presente che l'ente non è nello scotismo *habens esse*, ma l'*entitas essentiae*. [...] Il concetto unico "che in tal maniera è uno che la sua unità basti per generar contraddizione, quando lo si affermi e neghi circa la medesima cosa" (*Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 5, ed. Vivès, IX, 18) e che "ogni ricerca di Dio presuppone" (*Ox.*, I, d. 3, q. 3, nn. 6-9, ed. Vivès, IX, 102-109), si riferisce soltanto all'aspetto trascendentale-logico, non all'aspetto metafisico» (C. BALIĆ, *Scotismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX, 151-162. 157). Si comprende quale sia l'intento di Balić affermandone l'aspetto trascendentale-logico e non metafisico: egli intende mostrare l'assurdità della tesi che vorrebbe vedere nella posizione di Duns Scoto una pericolosa forma di panteismo. Tuttavia, l'infondatezza dell'accusa è già mostrata spiegando le differenti accezioni del termine *ens* in Tommaso e Duns Scoto, pertanto risulta ingiustificata quella soluzione che ricondurrebbe la portata metafisica della posizione di Duns Scoto a quella trascendentale-logica, al solo scopo, seppur nobile, di difenderlo.

<sup>12</sup> O. BOULNOIS, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1988, 13-14. Il testo di Boulnois prosegue poi citando *De Anima* qu. 1, n. 6, in cui Duns Scoto propone la distinzione di due, anzi tre, tipi di univocità: logica, naturale (fisica) e metafisica. L'autore da qui conclude: «Puisque nous parlons à present de l'univocité logique du concept, elle n'est pas incompatible avec une equivocité ou une analogie réelle, d'ordre physique ou métaphysique: un concept identique peut en effet s'appliquer à plusieurs genres et espèces sans contradiction; il les transcende en même temps qu'il les signifie». E tuttavia, dal solo fatto che esistano tre tipi di univocità, come Duns Scoto afferma, non si può dedurre a rigore che quella qui in causa debba trattarsi precisamente di quella logica. Del resto, a questa possibile obiezione fondata sul *De Anima*, ha già risposto in termini assai precisi GILSON, *Jean Duns Scot*, 89, nota 1.

Condividiamo l'affermazione di Gilson: «...toute argumentation sur les thèses de Duns Scot qui les viderait de leur contenu réel pour en faire une logique, ou les lierait à l'existant singulier pour en faire une physique, se tromperait inévitablement d'objet»<sup>13</sup>. L'essere come lo intende Duns Scoto, l'essere in quanto essere, non è questo o quell'ente, non è nemmeno un'universalizzazione logica ricavata da enti particolari, e pertanto non deve venire *svuotato* del suo contenuto reale.

Non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dall'epiteto che si è attribuito al nostro Dottore<sup>14</sup>: è vero che la *subtilitas*, di per sé, è una prerogativa del logico, ma dal solo fatto che essa sia tale non segue che egli abbia affrontato la questione con un taglio logico né che, a questo proposito, Duns Scoto lo sia.

## 2.2. Certa o probabile?

Una difficoltà però si presenta ben presto per colui che si accinge ad investigare su questa questione: la dottrina dell'univocità è stata proposta da Duns Scoto come semplicemente probabile o come certa e definitiva? «Praesentem quaestionem quod attinet, summi momenti est scire utrum Doctor Subtilis in ipsamet sua

<sup>13</sup> É. GILSON, *Jean Duns Scot.*, 183. Egli si esprime dopo aver citato alcune ineccepibili affermazioni di Maurizio da Porto riguardo a ciò che si definisce *ordo essentialis*, tuttavia, il suo commento sembra calzare a pennello anche nei confronti dell'argomento che ci riguarda. Si veda anche l'interessante rilievo in *ibid.* 114, nota 1: «Les discussions sur l'univocité et l'analogie souffrent parfois de cette confusion. Selon Duns Scot, la logique ne connaît pas de milieu entre l'univocité et l'équivoque; pour le logicien, l'analogie est un cas particulier de l'équivoque. L'analogie n'a de sens propre que par rapport à des êtres réels. Il ne peut donc y avoir de rapports d'analogie que pour des sciences du réel, telles la métaphysique et la physique. En fait, il y en a, mais leur existence non saurait interdire au métaphysicien de transcender la "diversité réelle" des êtres engagés dans ces rapports, pour en abstraire un concept un et commun à tous, celui de l'être (cfr. *Op. Ox.* I, d. 3, qu. 3, n. 17; t. I, 345). D'ailleurs, observe-t-il avec un pointe d'humour: "Hoc etiam, magistri tractantes de Deo et de his quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem in modo dicendi, licet vocet negent" (*Rep. Par.* I, d. 3, qu. 1, n. 7)».

<sup>14</sup> Oltre a *Doctor Marianus* o *Marialis*, *Doctor Verbi Incarnati*, *Doctor Ordinis*, egli è definito *Doctor Subtilis*; il titolo gli venne attribuito fin dal 1304 in seguito alla difesa dell'Immacolata Concezione: cfr. L. WADDING, *Annales Minorum* (Ad Claras Aquas 1931), VI, 58. Già Gonsalvo di Spagna, ministro generale dell'Ordine, era a conoscenza del suo sottile ingegno: «dilectum in Christo patrem fratrem Joannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo, aliisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama, quae ubique divulgata est, informatum sum ad plenum dilectioni vestrae assigno post dictum patrem Aegidium principaliter et ordinarie praesentandum» (H. S. DENIFLE, *Chart. Univ. Paris.*, II, Paris 1891, 117; A. CALLEBAUT, *La Maîtrise du Bienheureux Jean Duns Scot en 1305*, in *Archivum Franc. Hist.* 21 [1928] 6). Per la questione relativa all'appellativo *Theologorum omnium Princeps* si veda il contributo di A. GARUTI, *Scoto "Theologorum omnium Princeps"? Processo al titolo in un decreto del S. Uffizio (1724)*, in AA.VV., *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Bologna 1994, 281-329.

*Ordinatione*, quae suum ultimum opus certe constituit, doctrinam de univocitate entis tamquam *certam* proposuerit, an in dubiis *reliquerit*»<sup>15</sup>.

Il problema si pone per un motivo ben preciso, vediamo come lo delinea il P. Balić: «Etenim in omnibus et singulis editionibus hucusque typis mandatis definitioni univocitatis entis, quae in distinctione tertia libri I occurrit, praemittuntur haec verba: *non asserendo quia non consonat opinioni communi*. Dum quidam putant Duns Scotum in sua *Ordinatione* doctrinam de univocitate entis exhibuisse tantummodo tamquam "probabilem", cl. Gilson conatur lectori persuadere illud "non asserendo", haud necessario exprimere haesitationem, cum explicari possit ratione styli vel humanitatis summaeque liberalitatis qua Subtilis erga adversam sententiam utitur»<sup>16</sup>. Alla spiegazione letteraria fornita da Gilson in merito al valore di quel problematico «non asserendo», preferiamo il fatto che l'edizione Vaticana lo pone tra le espressioni certamente spurie.

### 2.3. Qualche dubbio ancora

Un problema analogo è quello che solleva il libro IV *Metaphysicae* qu. I (*Utrum ens dicatur univoce de omnibus*), dove Duns Scoto sembrerebbe negare la dottrina dell'univocità: «Ad questionem, concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus» (*Metaph.*, IV, qu. I, n. 12; ed. L. Wadding, IV, 578). Di essa si può a buon diritto affermare con il Gilson: «Et néanmoins on peut dire qu'elle a fait le désespoir de générations de scotistes, fermes partisans de l'univocité de l'être, qui s'y trouvent devant une négation radicale de l'univocité et une décision expresse de Duns Scot en faveur de l'analogie»<sup>17</sup>.

Ad avviso di Gilson, il testo riprodotto nell'edizione di Wadding non compare nei manoscritti di cui disponiamo (per lo meno quelli *de nous connus*): «En réalité, le texte que donnent les manuscrits de nous connus ne contient pas cette négation de l'univocité de l'être, bien qu'il ne l'affirme pas non plus, et qu'il semble opter plutôt

<sup>15</sup> C. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, 278.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 278-279. Si confronti con quanto afferma Gilson: «Ce *non asserendo* n'exprime pas nécessairement une hésitation réelle. Il peut n'être qu'une clause de style, disons, de courtoisie, envers ceux qui pensaient autrement» (*Jean Duns Scot*, 99, nota 2). Nota con ragione il P. Balić che in questo modo, tuttavia, la discussione si trasferisce piuttosto sul livello letterario che non storico critico: «... et sic discussio potius ad campum litteraturae scotisticae quam ad scotismum historicum translata est» (*Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, 279).

<sup>17</sup> É. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 2 (1927) 105.

en faveur de deux solutions différentes, selon les points de vue logique ou métaphysique auxquels on aura choisi de se placer»<sup>18</sup>.

Il P. Balić, al contrario, sostiene che l'ipotesi di Wadding sia suffragata invece da undici manoscritti: «Neque dubium solvere poterat recursus ad quosdam tantum codices, etiamsi antiquissimos, in quibus loco propositionis in editione waddingiana positae simpliciter dicitur: "Concedo quod ens non dicitur aequivoce..."! Nam in undecim codicibus occurrit idem textus ac in editione waddingiana, dum in aliis quinque, loco propositionis "Concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus, non tamen aequivoce", legitur: "concedo quod ens non dicatur aequivoce"; et in uno ex hisce codicibus (nempe Erfordiensis) legitur in nota marginali: "Ad quaestionem opinio propria [sc. analogiae], quam tamen non tenet modo", dum in alio codice (scilicet Monacensi) adnotatur Duns Scotum solvere argumenta contra opinionem Avicennae "quia modo tenet univocitatem entis". Itaque suspicio formata est duplicem redactionem *Metaphysicae* exstitisse, quarum in prima Scoto arrideret analogia, in altera vero univocitas admitteretur, dum textus editionis waddingiana ex utraque hac redactione compositus esset»<sup>19</sup>.

Tuttavia, nel suo *Jean Duns Scot*, Gilson così esprime la sua posizione, che sembra aver precisato rispetto all'articolo comparso in *Archives* nel 1927: «En l'absence d'une édition critique de l'œuvre de Duns Scot, il est prématuré de poser le problème d'une évolution possible de sa pensée sur ce point. La tradition manuscrite ne s'accorde pas toujours avec l'imprimé de Wadding et les notes marginales du ms. Z. 291, de l'Amploniana d'Erfurt, peuvent s'interpréter comme lui attribuant un changement d'opinion (T. BARTH, *Zum Problem der Eindeutigkeit*, 314-315). Le IV livre des *Quaest. in Metaph.* existerait en deux rédactions, l'une où Duns Scot tiendrait encore pour l'analogie, l'autre où il enseignerait l'univocité. Le text de Wadding-Vivès aurait mélangé les deux: *art. cit.*, 315. Personnellement, pour des raisons trop provisoires pour mériter d'être exposées, j'incline à admettre que la pensée de Duns Scot s'est au moins progressivement précisée sur ce point»<sup>20</sup>. Gilson qui si limita dunque alla semplice constatazione di un non completo accordo tra la tradizione manoscritta e l'edizione Wadding.

Pertanto, finché la Commissione Scotista non ci fornirà il testo dell'edizione critica di questo passaggio delle *Quaest. in Metaph.*, sarà prematuro pensare di risol-

<sup>18</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>19</sup> C. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, 279-280.

<sup>20</sup> É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 99-100, nota 3.

vere la questione, nella consapevolezza però che in ogni caso non sempre è sufficiente un'edizione critica per risolvere problemi di questa natura.

## 2.4. Conclusione

Ciò che tuttavia risulta chiaro, nonostante le apparenti incertezze sopra segnalate, è che Duns Scoto abbia certamente avvertito la portata della sua innovazione e le conseguenze importanti che essa implicava. A quanti infatti lo accusavano di distruggere in questo modo la filosofia stessa: «Videtur enim quod hoc destruat totam philosophiam, ponere univocationem entis ad omnia, licet tamen non praedicatur in "quid" de omnibus, ut de differentiis»<sup>21</sup>, egli rispondeva: «Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destruunt philosophiam»<sup>22</sup>.

Se infatti *ponere univocationem entis* può costituire, anche solo come presunto capo d'accusa, la causa della distruzione della filosofia, ciò significa che Duns Scoto doveva essere consapevole fino in fondo della reale importanza della sua posizione, a dispetto di tutti i tentennamenti che gli si vuole attribuire, conscio inoltre del fatto che qualunque teologo, di fatto, si avvale del concetto comune univoco, sebbene poi a parole lo neghi: «Praeterea, omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicant verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribuunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam»<sup>23</sup>.

## 3. L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

### 3.1. L'oggetto della metafisica

La questione si sviluppa a partire dalla riflessione sullo statuto epistemologico della metafisica e sull'interrogativo circa il suo oggetto. Perché la metafisica possa occuparsi di tutti gli esseri, in quanto *philosophia prima*<sup>24</sup>, deve avere come oggetto a lei appropriato quello che gode di una comunanza totale nei confronti di tutti

<sup>21</sup> *Lectura* I, dist. 3, qu. 2, n. 105.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 110.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 29.

<sup>24</sup> Per la definizione di metafisica, si veda É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948, 78-87.



gli esseri, non però in maniera tale che si possa attribuire a quest'ultimo un'essenza che si ritrovi identica in tutti gli individui considerati, come sotto un genere<sup>25</sup>. Tale oggetto è precisamente l'essere.

### 3.2. L'oggetto dell'intelletto umano. Tommaso e Duns Scoto

Nel procedere del ragionamento, l'attenzione si sposta per Duns Scoto dalla considerazione dell'oggetto della metafisica a quella dell'oggetto primo e adeguato dell'intelletto umano: il problema consiste nel sapere se l'intelletto umano sia capace di un'idea dell'essere in grado di sostenere una metafisica così concepita. Per oggetto adeguato intendiamo quello la cui ragione ci permette di conoscere tutto il resto.

Per san Tommaso il primo oggetto dell'intelletto umano è la *quidditas rei materialis*<sup>26</sup>, per Duns Scoto: «Objectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu. [...] Nunc autem, ut probatum est prius – contra primam opinionem de primo obiecto intellectus, hoc est adaequato, quae ponit quidditatem rei materialis primum obiectum – nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelligit alia quae non continentur sub isto primo motivo»<sup>27</sup>.

La quiddità della sostanza materiale dunque, per il *Doctor Subtilis*, non consente di soddisfare l'esigenza di un oggetto il cui concetto ci permetta di conoscere tutti gli altri oggetti; se infatti fosse l'oggetto *adeguato* dovremmo ammettere, secondo l'obiezione di Duns Scoto, che non solo in tal caso non sarebbe possibile conoscere, oltre ad essa, l'anima e le sue facoltà ad esempio, ma bisognerebbe ammettere, per essere coerenti fino in fondo, l'impossibilità della stessa visione beatifica<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Metaph.* I, qu. I, n. 23; t. IV, 515, ed. Wadding. Per Tommaso: «hoc autem quod est *esse*, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis» (*Sum. theol.*, Pars I, qu. 65, art. 1, Resp.).

<sup>26</sup> «Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. [...] Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit» (*Summa theol.*, Pars I, qu. 84, art. 7, Resp.; cfr. qu. 12, art. 4; qu. 85, art. 1; qu. 87 art. 3).

<sup>27</sup> *Ordinatio* I, 3, qu. 3, n. 186. Cfr. É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 94: «l'objet "premier" d'une faculté cognitive est de plein droit son objet propre, et lorsque cet objet propre est pris dans son indétermination totale, c'est-à-dire sans aucune condition restrictive, il en est l'"objet adaequat"». Si veda anche la nota n. 2 della stessa pagina: «Objectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adaequatum objectum et respicit potentiam suam secundum totum genus suum ut proprium extremum» (*Quodlib.* XIV, n. 13).

<sup>28</sup> È quanto afferma Duns Scoto: «in ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiecto. [...] Contra: istud non po-

Per comprendere il pensiero di san Tommaso su questo punto sembra opportuno prendere in considerazione il testo della *quaestio* 5, art. 2 della *I Pars* della *Summa*. La questione tratta del bene in generale (*de bono communi*), e l'articolo risponde all'interrogativo *utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens*. La risposta che l'Angelico dà al quesito è interessante per la nostra questione. Egli infatti, dopo aver risposto dicendo che l'ente è concettualmente prima del bene, prosegue: «illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in 9 Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile»<sup>29</sup>. E si comprende come questa risposta sia perfettamente in linea con quanto abbiamo visto a proposito della *quidditas rei materialis*. L'intuizione dell'ente, come ciò che l'intelletto concepisce come la prima e suprema evidenza, *quasi notissimo*<sup>30</sup>, accompagna la conoscenza di qualunque altro oggetto, perché tutti gli oggetti che cadono sotto la presa dell'intelletto sono conosciuti in quanto enti.

San Tommaso, tuttavia, non intende negare che una certa conoscenza (*aliqualem cognitionem*) delle sostanze immateriali sia possibile: «Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. [...] Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit»<sup>31</sup>, afferma semplicemente che «secundum statum praesenti

---

test substineri a theologo, quia intellectus existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quiditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata» (*Ordinatio* I, d. 3, qu. 3, n. 110). Si confronti con quanto afferma É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 91: «L'être, objet premier de notre intellect, doit être quelque chose de plus que la quiddité de la chose matérielle, non seulement parce que, s'il était tel, le théologien devrait avouer que la vision béatifique est impossible, mais encore parce que le philosophe disposerait en pareil cas d'une physique, mais non d'une métaphysique. L'objet propre qu'étudie le physicien, c'est bien la *quidditas rei materialis*, mais en faire pareillement l'objet propre du métaphysicien, ce serait admettre que la métaphysique n'ait pas d'objet propre». Si veda anche *Sum. theol.*, Pars I, qu. 1, art. 7, Resp: «proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus».

<sup>29</sup> *Sum. theol.*, Pars I, qu. 5, art. 2, Resp. Si confronti anche *Contra Gentiles*, II, 83.

<sup>30</sup> Si veda *De Veritate*, qu. 1, art. 1, c.: «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae [I, 6], unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens».

<sup>31</sup> *Sum. theol.*, Pars I, qu. 84, art. 7, Resp; il corsivo è nostro. Cfr. qu. 88, art. 2, ad 1<sup>um</sup>: «ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam». Si

vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales *secundum seipsas*»<sup>32</sup>. Ciò che Duns Scoto contesta, relativamente alla posizione di san Tommaso, è il fatto che il primo oggetto dell'intelletto umano sia quello adeguato alla facoltà intellettiva non in ragione della facoltà intellettiva presa in se stessa (*ex ratione potentiae*), ma presa in un particolare stato (*in aliquo statu*), e precisamente nello stato di natura decaduta in seguito al peccato originale<sup>33</sup>.

Ma torniamo ora al *Doctor Subtilis*. Non sembri inutile l'esserci soffermati a lungo sul primo oggetto dell'intelletto umano nell'economia del nostro studio, è infatti il Maestro francescano ad indirizzarci su questa strada: «Qualis autem sit univocatio entis, ad quanta et ad quae, dicetur magis in quaestione de primo obiecto intellectus»<sup>34</sup>. Leggiamo finalmente cosa egli affermi nel testo dell'*Ordinatio*: «Affermo che il primo oggetto del nostro intelletto è l'*ens*, poiché in esso concorre un doppio primato, di comunanza e di virtualità, infatti ogni intelligibile per sé o include essenzialmente la ragione di ente, oppure è contenuto virtualmente o essenzialmente in ciò che include essenzialmente la ragione di ente»<sup>35</sup>. Esso dunque è oggetto adeguato precisamente a motivo della sua comunanza. Ancora una volta, però non potrà trattarsi di una comunanza generica: l'essere non è l'oggetto nel quale sono inclusi tutti gli altri come la specie lo è nel genere: «Il ne faut pas dire

osservi come per san Tommaso sia rilevante, in ordine all'atto conoscitivo, la struttura del soggetto: *intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori*.

<sup>32</sup> *Sum. theol.*, Pars. I, qu. 88, art. 1, Resp; il corsivo è nostro.

<sup>33</sup> «Dico igitur, quod obiectum naturale, hoc est, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis» (*Quodlibet* XIV, ed. Wadding, t. XXII, 373). Del resto, Duns Scoto non contraddice nemmeno all'assunto *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*, egli precisa però che tale *proportio* non debba riguardare il piano ontologico: «Nunc autem est quod potentia cognoscens assimilatur cognito. Verum est, per actum suum cognoscendi, qui est quaedam similitudo obiecti, vel per speciem, disponentem de proximo ad cognoscendum, - sed ex hoc concludere ipsum intellectum, in se naturaliter, habere modum essendi similem modo essendi obiecti, vel e converso, est facere fallaciam accidentis et figurae dictionis...» (*Ord.* I, 3, 122).

<sup>34</sup> *Ord.* I, dist. 3, qu. 2, n. 45. *De primo obiecto intellectus* si tratta ai nn. 137-151. La stretta connessione tra la discussione circa il primo oggetto del nostro intelletto e l'univocità dell'essere è ribadita in seguito: «Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum obiectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem. Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione huius distinctione, de univocitate entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum obiectum intellectus nostri» (*Ordinatio* I, dist. 3, qu. 3, n. 129).

<sup>35</sup> *Ord.*, qu. 3, n. 137: «dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt 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».

que l'être n'est pas le premier objet de l'intellect, parce qu'alors il serait un genre; on doit dire, au contraire, que l'être ne peut pas être un genre, précisément parce qu'il est le premier objet de l'intellect»<sup>36</sup>.

In sintesi, la soluzione di Tommaso articola entrambe le istanze, ontologica e teologica, nell'oggetto della metafisica. Questa articolazione corrisponde allo statuto dell'ente in cui l'immanenza dell'essere manifesta la trascendenza del suo Fondamento, non si può infatti conoscere l'ente come ente senza conoscere per ciò stesso la trascendenza dell'essere di cui l'ente partecipa: Dio pertiene alla metafisica, non in quanto la metafisica include Dio ma perché egli la trascende in quanto fondamento<sup>37</sup>. Per Duns Scoto, al contrario, la teologia ha bisogno di una scienza autonoma. L'autonomia delle due scienze, non solo non ne esclude il rapporto, ma ne fonda la reciproca implicazione. È grazie alla teologia rivelata che si viene a sapere che l'oggetto adeguato del nostro intelletto non è limitato a ciò che esso conosce *in statu isto* (la *quidditas rei materialis*), ma si estende alla totalità dell'ente e dunque anche al suo fondamento e, viceversa, è la metafisica che ci fornisce la strumentazione adeguata per condurre un'indagine su Dio.

Per concludere su questo punto possiamo dire che da questo momento, con Duns Scoto, assisteremo alla nascita di una metafisica come scienza non più divisa tra l'istanza dell'universale e l'istanza del Primo, e il cui oggetto non è il trascendente, ma ciò che non è contenuto in nessun genere, l'ente indeterminato, che rifugge ogni

<sup>36</sup> É. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, 113. Un ragionamento analogo si troverà più avanti (si veda nota 64): non si dovrà dire che l'essere non è univoco (comune) perché non è un genere, al contrario, è troppo comune (univoco) per essere genere.

<sup>37</sup> «Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen consideret quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent. Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive *theologia*, inquantum praedictas substantias considerat. *Metaphysica*, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem *prima philosophia*, inquantum primas rerum causas. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nomenetur» (*In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Proemium).

determinazione e che si applica alle creature come a Dio, e che fungerà da concetto euristico per poter pensare, in sede teologica, Dio stesso, l'essere infinito<sup>38</sup>.

### 3.3. *Ordinatio I, 3: De cognoscibilitate Dei*

Dopo questi brevi schizzi – necessari quanto essenziali – per un primo agile confronto con san Tommaso, vediamo ora in cosa consista precisamente la dottrina scottista dell'univocità proposta da Duns Scoto in qualità propriamente di teologo. La questione è affrontata per la prima volta, all'interno dell'*Ordinatio*, nella distinzione terza dedicata alla conoscibilità di Dio: *Circa tertia distinctionem quaero primo de cognoscibilitate Dei*.

Lasciamo la parola al nostro Dottore: «Affermo che Dio possa essere concepito non soltanto attraverso un concetto analogo a quello di creatura, cioè un concetto che sia completamente altro da ciò che è detto della creatura, ma in un concetto univoco a lui e alla creatura. E poiché non sorgano controversie in ordine al termine univocità, definisco univoco quel concetto che è uno in maniera tale che la sua unità sia sufficiente alla contraddizione, qualora lo si affermasse e negasse sotto il medesimo aspetto; e che è inoltre sufficiente come termine medio di un sillogismo, in modo tale che gli estremi, uniti in un medio dotato di una tale unità senza la fallacia dell'equivocità, si deducano essere tra loro uniti»<sup>39</sup>.

Bisogna ammettere che l'espressione *et ne fiat contentio de nomine univocationis* faccia sorridere, basti pensare ai fiumi di inchiostro versati per dirimere la controversia che trova proprio qui il suo innesco. Questa definizione sembrerebbe avere un fondamento logico, riposa infatti sul principio di non contraddizione. Alcuni vi hanno visto la conferma del carattere puramente logico che la loro tesi attribuisce all'univocità<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> O. BOULNOIS, *Être et représentation*, Paris 1999, 12: «... le présent travail souhaite étudier le tournant de la métaphysique, au moment où elle prend conscience de ses limites et se constitue comme science; étudier la naissance de la métaphysique moderne, au moment où son objet cesse d'être le transcendant (la participation de l'étant au divin) pour devenir le transcendantal (*transcendens*, ce qui n'est pas contenu dans un genre: l'étant en général, neutre, saisi dans un concept univoque, et s'appliquant aussi bien à la créature qu'à Dieu); e: «L'univocité de l'étant compris dans un concept unique reste le principal tournant de l'histoire de la métaphysique, qui achève sa figure scolastique en la fondant sur une unité supérieure, et prépare ainsi son visage moderne» (*ibid.*, 13).

<sup>39</sup> «Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri» (*Ordinatio*, I, d. 3, n. 26).

<sup>40</sup> Si veda la nota 12.

A questo punto è necessario analizzare le *rationes univocationis* che Duns Scoto produce; esse sono cinque<sup>41</sup>, tutte estremamente acute, prenderemo però in considerazione solamente la prima, la più nota: «ogni intelletto, certo di un concetto e dubbio di molti, ha un concetto del quale è certo, diverso dai concetti dei quali dubita; il soggetto include il predicato. Ma l'intelletto del viatore può essere certo di Dio che egli è un ente, pur dubitando se si tratti di un ente finito o infinito, creato o increato; dunque, il concetto di essere a proposito di Dio è diverso da questo o quel concetto particolare, e così di per sé non è né l'uno né l'altro, ma è incluso in entrambi; è dunque univoco»<sup>42</sup>.

L'argomento si fonda su una proposizione per sé nota<sup>43</sup>: *subiectum includit praedicatum*, risulta pertanto sempre vero affermare che un intelletto che è certo di un concetto e dubbio di molti altri, abbia un concetto del quale è certo che non coincide con i concetti dei quali dubita; se infatti i concetti potessero essere certi e nello stesso tempo dubbi, non ci sarebbe certezza a proposito di nessun concetto. Che l'uomo *in statu isto* possa essere certo che Dio è un ente, lo dimostra il fatto che «qualunque filosofo fu certo che fosse un ente ciò che pose come primo principio, per esempio uno il fuoco, un altro l'acqua, ma era certo che si trattava di un ente; non fu però certo se si trattasse di un ente creato o increato, primo o non primo. Non era certo che fosse primo, poiché in questo caso sarebbe stato certo del falso,

<sup>41</sup> *Ordinatio* I, d. 3, qu. 2, nn. 27. 35. 36. 38. 41. La nota "a" dell'edizione critica ci rivela che inizialmente le *rationes* erano solamente tre, come segnala Duns Scoto: *probo tripliciter*.

<sup>42</sup> *Ibid.*, nn. 27-29: «Et univocationem sic intellectam probo quintupliciter. Primo sic: omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus. Probatio maioris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius; ergo vel alius, quod est propositum, vel nullus et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu. Probatio minoris: quilibet philosophus fuit certus, illud quod posuit primum principium, esse ens, puta unus de igne et alius de aqua, certus erat quod erat ens; non autem fuit certus quod esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum. Non enim erat certus quod erat primum, quia tunc fuisset certus de falso, et falsum non est scibile; nec quod erat ens non primum, quia tunc non posuissent oppositum. [...] et per hoc probatur propositio, supposita in ultima consequentia rationis, quae fuit quod ille conceptus certus, qui est ex se neuter dubiorum, in utroque istorum salvatur».

<sup>43</sup> Una proposizione per sé nota è «quae ex propriis terminis habet evidentem veritatem» (*Ordinatio*, I, 2, n. 18), e ancora «Est ergo omnis et sola propositio illa per se nota, quae ex terminis sic conceptis ut sunt eius termini, habet vel nata est habere evidentem veritatem complexionis» (*Ord.* I, 2, 21). Si noti che per Tommaso d'Aquino «aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut *homo est animal*: nam *animal* est de ratione hominis» (*Sum. theol.*, I, 2, 1 Resp.).

e il falso non è conoscibile; né che era un ente non primo, poiché allora non avrebbero affermato l'opposto»<sup>44</sup>.

### 3.4. *Ordinatio I, 8: De simplicitate Dei*

La I Pars della *distinctio* 8 è dedicata alla discussione sulla semplicità di Dio, in essa trova innesto la *quaestio* 3: *Utrum cum simplicitate divina stet quod Deus vel aliquid formaliter dictum de Deo sit in genere*<sup>45</sup>. A questo proposito, dopo aver presentato sistematicamente due opinioni contrarie (*extremes*), una *negativa* proposta da Enrico di Gand, l'altra positiva di cui non si conoscono gli esponenti<sup>46</sup>, Duns Scoto espone la propria: «Sostengo un'opinione intermedia, secondo la quale, fatta salva la semplicità di Dio, esiste un concetto comune a lui e alla creatura, che tuttavia non è comune come quello di genere»<sup>47</sup>.

A sostegno di questa *opinio media* egli costruisce due argomentazioni. La prima, già incontrata in *Ordinatio I, 3*, 35<sup>48</sup> e articolata in tre *rationes*, è utilizzata per confutare la tesi del Doctor Solemnis e dimostra la prima parte della sua tesi: *Prima pars probata est arguendo contra primam opinionem [scil. Henrici]*<sup>49</sup>. La seconda invece rende ragione dell'alterità della comunanza del concetto di essere rispetto a quella di genere e dimostra la seconda parte della tesi: *Secundam partem fid est:*

<sup>44</sup> *Ordinatio I*, dist. 3, qu. 2, n. 29.

<sup>45</sup> *Ordinatio I*, dist. 8, qu. 3.

<sup>46</sup> Le due *opiniones* sono riassunte ai nn. 44-50 (la prima: «Una negativa, quae dicit quod cum simplicitate divina non stat quod sit aliquis conceptus communis Deo et creaturae, de qua tactum est supra distinctione 3 quaestione 1»); e 90-94 (la seconda: «Alia est opinio affirmativa, in alio extremo, quae ponit Deum esse in genere»).

<sup>47</sup> «Teneo opinionem mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis conceptus sit communis sibi et creaturae, non tamen aliquis conceptus communis ut generis, quia nec conceptus dictus in "quid" de Deo, nec qualitercumque formali praedicatione dictus de ipso, est per se in aliquo genere» (*Ordinatio I*, 8, n. 95; cfr. *Lectura I*, 8, 99).

<sup>48</sup> Si tratta della seconda delle cinque *rationes* incontrate sopra (si veda la nota seguente): «Secundo principaliter arguo sic: nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucens in phantasmate, sed omnino alius, prior, ad quem ille habeat analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu viatoris numquam erit, – et ita non poterit haberi naturaliter aliquis conceptus de Deo, quod est falsum» (*Ordinatio I*, 3, 35).

<sup>49</sup> *Ord. I*, dist. 8, qu. 3, n. 96; cfr. nn. 51-79, questa si scompone in tre *rationes*: 51-55 (corrisponde alla seconda delle cinque *rationes*, *Ord. I*, 3, 35); 56-69 (corrisponde alla prima, *Ord. I*, 3, 27); 70-79 (corrisponde alla quarta, *Ord. I*, 3, 39).

*non tamen aliquis conceptus communis ut generis] probo per Augustinum VII De Trinitate cap. 8: «Manifestum est Deum abusive dici "substantiam"»<sup>50</sup>.*

1) Delle tre *rationes* in cui si articola la prima argomentazione, analizziamo esclusivamente la prima<sup>51</sup>, essa rivela l'assurdità di fondo di una posizione la quale, riassumiamo, verrebbe a determinare l'impossibilità dell'esistenza nell'intelletto del *viator* di un concetto di Dio a lui appropriato. Dal momento infatti che ciò che muove il nostro intelletto è l'intelletto agente, il fantasma e la specie intelligibile, se questo concetto non fosse univoco all'oggetto rilucente nel fantasma, esso non potrebbe derivare da ciò che muove il nostro intelletto *in statu isto* e cioè l'intelletto agente e i fantasmi, e dunque non potrebbe essere presente nel nostro intelletto *naturaliter*, il che è appunto falso. Ricordiamo che ciò si aggiunge a quanto Duns Scoto aveva precedentemente sostenuto (*De cognoscibilitate Dei*): «Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato»<sup>52</sup>.

2) La seconda argomentazione prende avvio dalle autorità di Agostino e Avicenna<sup>53</sup> e si sviluppa ulteriormente: a) *ex ratione infinitatis*, b) *ex ratione necessae esse*. Il Doctor Subtilis fonda la sua dimostrazione partendo dall'affermazione di sant'Agostino secondo cui Dio si definisce sostanza *abusive*. Infatti, secondo la definizione di sostanza come ciò che sta sotto agli accidenti, è impossibile affermare che Dio sia una sostanza perché in tal caso sarebbero a lui inerenti degli accidenti e così

<sup>50</sup> *Ibid.*, nn. 97-115.

<sup>51</sup> «Una "quia non posset conceptus iste proprius Deo causari naturaliter in intellectu nostro": quidquid enim est naturaliter movens intellectum nostrum pro statu isto, sive intellectus agens sive phantasma sive species rei intelligibilis, habet pro effectu adaequato causare in nobis conceptum illius quiditatis et eorum quae continentur in tali quiditate essentialiter vel virtualiter; conceptus autem ille proprius [scil. Deo] neutro modo continetur in illa quiditate [cuius scil. est phantasma], nec essentialiter nec virtualiter (quod non essentialiter, quia patet, quia negans univocationem, – quod non virtualiter, quia perfectius numquam continetur in minus perfecto); ergo etc. [ergo quiditas illa non causat in intellectu nostro conceptum Deo proprium, qui ita numquam haberetur a nobis naturaliter, quod falsum est]» (*Ordinatio* I, 8, 51).

<sup>52</sup> *Ord.* I, 3 qu. 3, n 139.

<sup>53</sup> Rispettivamente, *De Trinitate* VII, cap. 5, n. 10 (PL 42, 942) e *Metaph.* VIII, cap. 4 (*Opera, latine*, Venetiis 1508, fol. 99rb). Ecco il testo: «Secundam partem probo per Augustinum VII *De Trinitate* cap. 8: "Manifestum est Deum abusive dici *substantiam*". Ratio sua est ibi, quia substantia dicitur eo quod substantiat accidentibus; absurdum est autem dicere quod Deus substat alicui accidenti, ergo etc. Haec ratio sit tenet: non intelligit quod ratio substantiae sit "substare accidentibus ut substantia est genus", quia praemisit ibi quod "absurdum est ut substantia relative dicatur". Sed substantia, ut est genus, est limitata, sicut statim post probabitur; omnis autem substantia limitata capax est accidentis; ergo substantia quaecumque quae est in genere, potest substare alicui accidenti, Deum non, ergo etc. Item, arguit Avicenna VIII *Metaphysicae* cap. 4, quod Deus non est in genere, quia genus est "pars"; Deus autem simplex est, non habens partem et partem; ergo Deus non est in genere. Ista duae probationes sunt simul verae per auctoritatem et rationem» (*Ord.* I, 8, 97).



non sarebbe più assolutamente semplice. Ora, *substantia, ut est genus*, è limitata, quindi capace di accidenti, ma Dio non può avere nulla di accidentale, dunque, nel senso ora precisato, Dio non può essere definito sostanza e pertanto non si trova in un genere: *simplicitas Dei excludit rationem generis ab eo*.

Inoltre, secondo quanto afferma Avicenna, Dio non è in un genere, poiché il genere è parte; ora, Dio è assolutamente semplice e privo di parti, *ergo Deus non est in genere*.

A garanzia dell'assoluta verità di queste *duae probationes*, Duns Scoto afferma: *sunt simul verae per auctoritatem et rationem*. E tuttavia è possibile un'ulteriore ostensione: «Nunc ostendo propositum duobus mediis (et declarantur ex his quae sunt propria Deo): primo, ex ratione infinitatis, - secundo, ex ratione necesse-esse»<sup>54</sup>.

- *ex ratione infinitatis*

Un concetto che è indifferente rispetto a cose di cui il concetto di genere non può essere indifferente, non può essere un concetto di genere; ora, qualunque cosa si predica di Dio e della creatura è indifferente al finito e all'infinito, e siccome nessun genere può essere indifferente al finito e all'infinito, il concetto di essere univoco a Dio e alla creatura non può essere un genere<sup>55</sup>.

- *ex ratione necesse-esse*.

Se l'essere necessario ha un genere, l'*intentio* del genere o sarà di per sé necessaria oppure no. In caso affermativo si giungerà ad una conclusione assurda: un genere che non potrà essere genere dal momento che dovrà includere la differenza, (*si autem genus includit differentiam, tunc non est genus*); dovrà peraltro includere la differenza poiché *sine illa non est in actu ultimo* ma «*necesse ex se*» *est in actu ultimo*.

<sup>54</sup> Ord. I, 8, 100.

<sup>55</sup> *Ex ratione infinitatis*. «Ex primo arguo dupliciter. Primo sic: conceptus habens indifferentiam ad aliqua ad quae non potest conceptus generis esse indifferens, non potest esse conceptus generis; sed quidquid communiter dicitur de Deo et creatura, est indifferens ad finitum et infinitum, loquendo de essentialibus, vel saltem ad finitum et non finitum, loquendo de quibuscumque, quia relatio divina non est finita; nullo genus potest esse indifferens ad finitum et infinitum, ergo etc.» (Ord. I, 8, 101). Prosegue poi analogamente per il concetto di specie: «Item ex ratione infinitatis: Secundo, ex eodem medio, arguo sic: conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci eiusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis posset esse differentiae specificae; illa autem per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, qui dicunt gradus intrinsecos ipsius; ergo ista contrahentia non possunt esse differentiae, nec cum contracto constituunt conceptum ita compositum sicut oportet conceptum speciei esse compositum, immo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior quam possit esse conceptus speciei» (Ord. I, 8, 108).

In caso negativo, si perverrà comunque ad un'altra situazione assurda: l'essere necessario sarà costituito da ciò che non è essere necessario, e cioè da qualcosa di contingente (*ab eo quod non est necesse-esse*)<sup>56</sup>.

Per concludere su questo punto, ci pare di poter affermare che risulta decisamente esclusa l'univocità dell'essere intesa come univocità di genere<sup>57</sup>.

### 3.5. La *Collatio* 24<sup>58</sup>

Consideriamo ora la dottrina come emerge dalla *Collatio* 24. Si noti che, come tutte le *collationes*, anche questa non risolve il problema che pone, essa si limita a confrontare il *sic* e il *non* senza determinare la questione<sup>59</sup>.

Non è facile estrarre le linee fondamentali presenti in questo testo a proposito dell'univocità, sia a motivo della sua particolare struttura che certamente non agevola la sintesi, sia per la difficoltà dell'argomento stesso. Procediamo dunque all'analisi delle obiezioni principali e delle rispettive soluzioni in maniera tale che, passo dopo passo, possano profilarsi per lo meno i contorni della dottrina dell'univocità dell'essere.

Sembrerebbe che il concetto di ente non possa essere univoco a Dio e alle creature: *Quod non videtur: quia si sic, aut esset conceptus generis, vel speciei vel proprii vel accidentis, quae sunt praedicata dicta in quid de omnibus sufficienter primo Topicorum*, per la ragione che, in tal caso, questo concetto dovrebbe rientrare nel

<sup>56</sup> *Ex ratione necesse-esse*: «Arguo tertio ex secundo medio, scilicet ex ratione necesse-esse, et est argumentum Avicennae VIII *Metaphysicae* cap. 4: si necesse-esse habet genus, ergo intentio generis vel erit ex se necesse-esse, vel non. Si primo modo, "tunc non cessabit quousque sit differentia"; hoc intelligo sic: genus tunc includet differentiam, quia sine illa non est in actu ultimo et "necesse-esse ex se" est in actu ultimo (si autem genus includit differentiam, tunc non est genus). Si detur secundum membrum, sequitur quod "necesse-esse erit constitutum ab eo quod non est necesse-esse"» (*Ord.* I, 8, 110). Questa argomentazione tuttavia dimostrerebbe che l'essere necessario (Dio) non ha nulla di comune con altro (creatura), questa intenzione comune sarebbe infatti qualcosa di non necessario. La risposta all'obiezione si pone in questi termini: «Sed haec ratio probat quod necesse-esse nihil commune habet cum alio, quia illa intentio communis est "non-necesse esse"; unde respondeo: intentio intellecta nec includit necessitatem nec possibilitatem, sed est indifferens; illud autem in re quod correspondet intentioni, in "hoc" est necesse-esse, in "illo" possibile» (*Ord.* I, 8, 111).

<sup>57</sup> La stessa problematica sarà affrontata e risolta nei primi paragrafi del testo della *Collatio* 24.

<sup>58</sup> Le parti della *Collatio* 24 trascritte in questo paragrafo sono da noi citate tutte in corsivo, esse riproducono il testo pubblicato da C. BALIĆ, in *Bogoslovni Vestnik* 9 (1929) 212-217.

<sup>59</sup> Si confronti al riguardo A. BERTONI, *Le B. Jean Duns Scot*, 425: «A toutes les questions débattues dans ce livre, il a donné dans ses autres ouvrages des solutions précises. Pour juger sainement ces *Collationes*, on ne devrait pas oublier le but poursuivi par l'auteur: mettre à la disposition des étudiants un arsenal tout rempli d'arguments pour les disputes de l'Ecole».

novero dei quattro predicabili di cui tratta Aristotele: «Da quanto è stato detto risulta chiara la necessità che tutti gli oggetti si riducano secondo l'attuale divisione a quattro elementi, o definizione, o proprio, o genere, o accidente»<sup>60</sup>. Ora, siccome noi sappiamo che Dio non può rientrare in un genere, non potrà pertanto esistere nessun concetto comune univoco. La risposta di Duns Scoto: *Ad primum dicitur, quod divisio est insufficiens praedicamentorum univocorum dictorum in quid, quia praedicamentorum dictorum in quid de aliis et univoce, quaedam sunt limitata, cuiusmodi sunt illa quatuor praedicata, quaedam autem sunt respectu illorum illimitata, quia dicuntur de illis et de illis, quae non cadunt sub tota ordinatione illorum*, sostiene tuttavia che l'elenco dei predicabili è incompleto e di conseguenza il concetto comune univoco a Dio e alle creature non dovrà rientrare nell'elenco dei predicabili<sup>61</sup>. Comprendiamo come sia sottesa a questa risposta la tesi secondo cui l'essere non è un genere: *ens autem non est sic limitatum sed indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato sicut illimitato, et ideo non est genus*.

Nella seconda obiezione all'univocità: *Item, maior est distantia creatoris ut Dei ad creaturam quam substantiae et accidentis, quia substantia et accidens in aliquo esse conveniunt, non sic Deus et creatura; sed substantiae et accidenti nihil est commune univocum, ergo, etc.* - *Probo minorem: Porphyrius: si quis omnia entia vocet, [equivoca et non univoca nuncupabit]*, l'avversario propone questo sillogismo: a) sostanza e accidente non hanno nulla di comune univoco, b) la distanza tra Dio e la creatura è maggiore di quella tra sostanza e accidente, e dunque c) se già tra sostanza e accidente non sussiste nulla di comune univoco, tanto meno ne esi-

<sup>60</sup> *Topici* I, 5, 101 b 23-25. Cfr. ARIST., *Organon*, a cura di G. Colli, Milano 2003, 410.

<sup>61</sup> Si tratta dei predicabili che si distinguono da predicamenti, i primi infatti sono i cosiddetti categoremici, i secondi invece le categorie. Quest'ultime rappresentano i generi supremi dell'essere, se si leggono in chiave metafisica, mentre rappresentano, da un punto di vista logico, ciò a cui sono riconducibili i termini di una proposizione. Al contrario, i categoremici sono diverse modalità di attribuzione di un predicato ad un oggetto. Nei *Topici* e nelle *Categorie* Aristotele propone diversi elenchi di predicabili, tra i quali se ne contano sempre e comunque quattro per ciascun elenco; tra essi, al posto di *species*, qui inclusa da Duns Scoto, compare *differentia* oppure *definitio*. Tale differenza è spiegabile dal fatto che *species* è introdotta nel novero dei predicabili da Porfirio e non da Aristotele (cfr. *Isagoge* I, 3-5). Si confronti a tal riguardo quanto afferma Duns Scoto in *Ordinatio* I, 8, n. 125: «Sed dices: tunc Aristoteles non tradidit sufficienter omnia praedicata dicta in "quid". Respondeo. Philosophus in I *Topicorum* distinxit praedicata propter distinctionem problematum, quia diversa problemata habent diversum modum terminandi ex diversitate praedicatorum. Non ergo enumerat ibi omnia praedicata, quia non differentiam specificam (licet differentiam generalem collocaverit sub genere), et tamen differentia specifica habet propriam rationem praedicati; species autem etiam habet propriam rationem praedicati, aliam a definitione, alioquin male poneret Porphyrius quinque universalialia».

sterà tra Dio e la creatura. L'argomentazione procede indebolendo la forza del legame analogico proporzionale tra sostanza e accidente da una parte, e creatore e creatura dall'altra, si sottolinea così la differenza dei rapporti facendo leva sulla distanza infinita che intercorre tra creatore, in quanto Dio, e creatura.

La risposta a favore dell'univocità presenta un breve accenno riguardo alla premessa maggiore: *Ad secundum dicitur, quod maior est falsa vel dubia*; per dedicare più ampio spazio a quanto segue: *Ad Porphyrium dico, quod loquitur ibi ut realis philosophus et ut methaphisicus, et concedo quod nihil reale sit commune Deo et creaturae, sive substantiae et accidenti. Vel dicendum, quod hoc non dicit secundum sententiam propriam sed aliorum, quod apparet ex littera sua: si quis, inquit. Iste, quis inquit, non ipse, sed alius, et ita videtur recitare opinionem aliorum.*

L'appunto rivolto a Porfirio è comprensibile poiché nella posizione contraria ci si appoggia a lui per dimostrare la minore (sostanza e accidente non hanno nulla di comune univoco). Qui, Duns Scoto propone due interpretazioni: da una parte esige che si operi una distinzione tra i linguaggi e i piani rispettivi. Dall'altra, sostiene che Porfirio stia riportando il pensiero altrui. Dicendo *quod loquitur ibi ut realis philosophus et ut methaphisicus* Duns Scoto smonta la tesi dell'*aversario* che parrebbe ritenere di poter rimarcare, nell'atto di appellarsi a Porfirio, l'aspetto logico della questione<sup>62</sup>, tuttavia, il Dottor Sottile, ribadendo che egli si esprima in questo contesto *ut metaphisicus et non ut logicus*, non intende affatto relegare la questione al piano logico ma, smontando la ragione addotta a sostegno della minore, afferma l'esatto opposto, e cioè che chi obietta non può assumere la posizione di Porfirio per sostenere il piano logico della questione, perché lo stesso Porfirio qui non parla da logico ma da metafisico<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> A questo proposito sarebbe particolarmente accattivante la traduzione di G. Girgenti: «Mi accingo invece a spiegarti [15] da un punto di vista logico ciò che gli antichi hanno sostenuto su questi due argomenti e sugli altri, soprattutto i Peripatetici» (*Isagoge*, I, 14-15 a cura di G. Girgenti, Milano 1995, 60). Tuttavia, il termine qui tradotto con l'espressione «da un punto di vista logico» (si tratta del termine *loghikoteron*) è tradotto da Boezio con *probabiliter*, e pertanto risulterebbe inutile riferirci a questo passaggio dell'*Isagoge* per mostrare l'interesse presumibilmente logico di Porfirio, tanto più che Duns Scoto doveva avere tra le mani il testo dell'*Isagoge* secondo la versione di Boezio e non di Girgenti.

<sup>63</sup> È possibile rintracciare una risposta analoga ad un'analoga obiezione (*Ord.* I, 3, 155) in *Ordinatio* I, 3, 165: «Ad Porphyrium. Ipse allegat alium, dicendo "aequivoce, inquit". Quis inquit? Aristoteles enim, de quo loquitur. – Non invenitur ubi hoc dixerit in *Logica*. In *Metaphysica* dicit hoc, sicut allegatum iam est et expositum. Si quis vellet tractare auctoritatem Porphyrii quomodo ratio eius ex auctoritate Aristotelis valet ad propositum suum, posset exponi, sed nolo immorari». Se Duns Scoto stesso non reputa necessario attardarsi (*sed nolo immorari*) sulla spiegazione circa il modo in cui l'argomento di Porfirio, tratto dall'autorità di Aristotele, abbia valore in ordine a quanto egli propone (*quomodo ratio eius ex auctoritate Aristotelis valet ad propositum suum...*), nemmeno noi ci permetteremo di indugiare oltre.

Duns Scoto potrebbe dare l'impressione di difendere qui, contro un *protervus* completamente ostile a qualsiasi tipo di univocità, almeno quella di tipo logico. Nulla è più lontano dal vero: *Ad propositum dico quod nulla realitas est communis Deo et creaturae, nec tamen intellectus est falsus, qui habet univocum conceptum de eis, quia utrumque obiectum, tam Deus quam creatura in se realiter habent unde possunt movere intellectum ad huiusmodi conceptus faciendum in eo, nec tamen habent univoca in aliqua re.* È vero, *nulla realitas est communis Deo et creaturae*, ma cosa intende qui il nostro Dottore per *realitas*? *Realitas* sono gli *univoca* che Dio e la creatura non *habent in aliqua re*, non esiste cioè una *res*, intesa in senso empirico, fisico, in cui Dio e la creatura possano trovarsi univocati (*conveniunt*), esiste piuttosto nell'essere reale, metafisico, un oggetto (ciò che è appunto univoco) il cui concetto è l'essere univoco. Dio e la creatura hanno in sé realmente (*realiter*) di che poter muovere l'intelletto a produrre un concetto univoco.

L'*avversario* muove un'ulteriore obiezione: *Contra respensionem ad primum argumentum arguitur sic, quod nihil tollit de ratione generis, quod non prohibet quin sit genus, sed esse sic univocum per illimitationem ad multa, non tollit rationem generis, quia ratio generis est de se illimitata ad omnia, quae sub ipso continentur, ergo si ens esset univocum non obstante sua illimitatione, adhuc posset esse genus, quod est contra Philosophum 3° Methaphisic., ubi probat ex intentione, quod ens non est genus, et multa alibi scriptura.*

Possiamo così riassumere: affermare che l'univocità del concetto di essere implichi un'*illimitatio ad multa*, non esclude che l'essere, se affermato come univoco, debba essere un genere, proprio perché la ragione di genere è di per sé illimitata a tutte le cose che sono contenute in esso, dunque se *ens* fosse univoco nonostante la sua *illimitatio* potrebbe ugualmente essere un genere. Duns Scoto risponde in questi termini: *Ad secundum dicitur, quod aliquid aliud requiritur ad hoc quod sit genus, quia quod sit illimitatum hoc est indifferens ad multa, quia requiritur quod tantum sit commune ad limitata et quod tantum de eis in quid praedicetur. Ens autem non est sic limitatum sed indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato sicut illimitato, et ideo non est genus.* E inoltre: *Respondetur III Meth., quod sit univocum et tamen quod non sit genus, quia secundum eum ibi nullum genus praedicatur in quid primo modo de differentiis...*: non è solo la sua *illimitatio ad multa* che determina il fatto che debba essere un genere, si richiede inoltre che sia *solo* comune *ad limitata* e sia *solo* predicato di essi *in quid*; mentre *ens* si predica sia riguardo all'ente limitato che all'ente illimitato e perciò non può essere un genere.

Cerchiamo di cogliere le sfumature dell'obiezione, la quale introduce abbastanza esplicitamente una questione che non deve passare in secondo piano, si tratta cioè della relazione tra univocità e genericità. L'assunto pregiudiziale da cui parte l'*avversario* sembrerebbe non consentire via d'uscita: l'essere sarebbe univoco solo se fosse genere (e ciò non può darsi) e non è univoco proprio perché non è genere. In realtà, per uscirne, occorre rovesciare i termini del problema: l'essere non è un genere poiché *troppo comune*: «Philosophus [...] removet enim ab ente rationem generis, non propter aequivocationem (immo, si esset aequivocum ad decem genera, esset decet genera, quia idem conceptus, quocumque nomine significetur, habet eandem rationem generis), sed removet rationem generis ab ente propter *nimiam communitatem*, quia videlicet praedicatur "primo modo per se" de differentia, et per hoc posset concludit quod ens non sit genus»<sup>64</sup>.

Ci pare opportuno fermarci qui in merito all'analisi della *Collatio* 24, in essa abbiamo potuto ritrovare buona parte delle problematiche già singolarmente accostate nei vari testi analizzati in precedenza. Riteniamo inoltre che l'ipotesi che ha guidato la nostra indagine, ipotesi secondo cui la dottrina scotista dell'univocità si trovi a suo agio in una prospettiva eminentemente metafisica, sia stata confermata dall'indagine stessa. Certamente tale prospettiva metafisica non esclude la possibilità di trattare l'univocità secondo un taglio logico, nella consapevolezza però che questa seconda linea interpretativa dovrà tener conto che l'oggetto della sua ricerca non potrà esigere di essere la dottrina scotista dell'univocità dell'essere, ma semplicemente un'altra cosa.

### 3.6. Conclusione

Come è possibile notare dalle considerazioni finora svolte, Duns Scoto non ha inteso conferire un senso logico alla sua dottrina dell'univocità dell'essere. Nella prospettiva in cui l'abbiamo inquadrata – scegliendo cioè un approccio dichiaratamente storico – occorre fermarsi a questa constatazione, limitandoci dunque a *quod Duns Scotus sensit de univocatione entis*; spetta al filosofo il compito di stabilire se, nei termini in cui egli l'ha espressa, sul piano della verità filosofica, essa sia riconducibile (riducibile!) alla logica, se sia un semplice preambolo ad una questione gno-seologica oppure una conseguenza di sviluppi metafisici<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Ord. I, 3, 158 (corsivo nostro).

<sup>65</sup> Si veda, a questo riguardo, l'importante osservazione di Gilson che riteniamo opportuno citare integralmente: «Les interprètes de Duns Scot, qui parlent de sa doctrine en historiens, ont donc entièrement raison de protester contre ceux qui attribueraient au Doctor Subtil une confusion quelconque entre le

Urge tuttavia anche da parte nostra un tentativo di critica, di valutazione, non già con l'intenzione di dirimere la controversia, quanto piuttosto per cogliere le sfumature soggiacenti alla prospettiva di Duns Scoto ed istruire un confronto, a tutto campo, tra la linea innovatrice di Duns Scoto e quella tradizionale di Tommaso. Il disagio che si avverte quando ci si accinge a istruire confronti di così ampio respiro tra pensatori così vicini eppure tanto lontani, è sintomo dell'irriducibile resistenza che il loro pensiero oppone alla riconduzione a schemi e modelli costituiti a monte rispetto ad una effettiva e confidenziale analisi di essi. Qui è necessaria una *explicatio terminorum* previa perché, al di là dell'identità delle *voces*, non ci si ritrovi a discutere di *res* di fatto differenti. Molti degli equivoci e dei fraintendimenti legati all'interpretazione della dottrina dell'univocità sorgono infatti dalla lettura della posizione filosofica di Duns Scoto mediata da categorie inadeguate, spesso acriticamente attinte dal tomismo.

Non si può negare che l'univocità dell'essere sia *pensata* da Duns Scoto come univocità del *concetto* di essere, tuttavia, se l'univocità dell'*essere* è costitutivamente metafisica l'univocità del *concetto* di essere sarà per ciò stesso fondata su di essa<sup>66</sup>. Il concetto assume una rilevanza capitale, e in ciò si caratterizza la novità

métaphysique et le logique. Rien n'était plus contraire à ses intentions que de faire de l'*ens rationis* le sujet de la métaphysique. Lui-même a clairement affirmé que, bien qu'en un sens logicien considère la totalité de l'être tout autant que le métaphysicien, ce n'est pas du même être que l'un et l'autre parlent, car le logicien ne parle que de l'*ens rationis*, au lieu que le métaphysicien parle de l'*ens reale*. Ainsi, non seulement Duns Scot ne confond pas les deux ordres, il interdit de les confondre. Il ne suit pourtant pas de là que ceux qui, parlant en philosophes et non plus en historiens, lui reprochent de l'avoir fait, commettent nécessairement une erreur inexcusable. S'ils se trompent, c'est en philosophes et non pas en historiens, car ce qu'ils disent n'est pas que Duns Scot lui-même ait considéré l'être métaphysique comme identique à l'être logique, mais que, du point de vue d'une autre philosophie que la sienne et qu'eux-mêmes tiennent néanmoins pour vraie, le métaphysique tel que Duns Scot le conçoit, n'est, en fait et quelles qu'aient été ses intentions, rien d'autre qu'un être logique. Ce sont là deux points de vue distincts. Celui de l'histoire, qui est ici le nôtre, envisage la doctrine de Duns Scot telle que lui-même l'a conçue: il serait donc historiquement faux de dire que, dans sa doctrine, l'être dont parle le métaphysicien soit un être de raison; mais l'objet de la philosophie est la vérité philosophique, qui est indépendante de l'histoire, et si quelque philosophe estime que l'être de la métaphysique scotiste est, en fait, un être de raison, on peut lui reprocher une erreur philosophique, mais non «une perversion inexcusable de la conception que Duns Scot s'est faite de l'être» (É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 107-108).

<sup>66</sup> «...pour Scot, le mot *être* non seulement les désigne d'une manière analogique au point de vue du physicien, c'est-à-dire dans la réalité concrète, mais ce mot est univoque au point de vue du métaphysicien et du logicien, voire, dans sa réalité positive extra-mentale métaphysique et dans son concept logique; univoque à l'homme comme à Dieu, à la substance comme à l'accident. Car notons-le bien, l'univocité du concept logique d'être appelle comme de soi l'univocité d'une réalité extra-mentale métaphysique correspondante que ce concept logique doit représenter. Autrement lorsqu'il s'agit de l'idée fondamentale par excellence telle qu'est l'idée d'être, on reposerait sur l'instabilité d'un nominalisme pur» (BÉRAUD DE SAINT-MAURICE, *Jean Duns Scot*, 161-162).

della noetica che egli elabora<sup>67</sup>. Ma qual è la ragione della rilevanza che il Dottor Sottile gli conferisce? Per spiegare adeguatamente questa nuova prospettiva è necessario analizzare l'importanza che assume la dottrina della rappresentazione all'interno della teoria della conoscenza elaborata da Duns Scoto, si tratterà pertanto di proporre qui una sintesi allo scopo di ravvisare la portata e le implicazioni della dottrina dell'univocità<sup>68</sup>.

La modalità della presenza dell'oggetto assume caratteristiche nuove, l'oggetto è presente in un modo nuovo, in quanto conoscibile o, meglio, come rappresentato: «Objectum respectu potentiae primo habet praesentiam realem, videlicet approximationem talem ut possit gignere talem speciem in intellectu, quae est ratio formalis intellectionis; secundo, per illam speciem genitam, quae est imago gignentis, est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis seu repraesentati»<sup>69</sup>. È questa la teoria dell'essere oggettivo: la cosa riceve un nuovo modo di essere, l'essere oggettivo è l'essere della cosa in quanto rappresentata. «Cette thèse est fondamentale: elle dégage une nouvelle acception de la vérité comme «objectité», puisqu'elle conduit à dégager une double présence de l'objet – la présence réelle de la chose, la présence objectuelle du représenté. La chose reçoit un être d'objet en tant qu'elle correspond à une représentation»<sup>70</sup>. Qui rappresentazione non significa altro che l'essere dell'oggetto in quanto appare.

Il concetto non è altro che il sostituto dell'oggetto reale nel pensiero. Non possiamo che essere d'accordo con Gilson: «Assurément l'être univoque est un concept, mais ce n'est pas un concept sans objet et son objet se trouve être précisément ce qui, dans l'être réel, est univoque. Si cet intelligible n'existait pas réellement, il n'y en aurait pas d'intellection ni de concept. [...]. La métaphysique n'a pas pour objet "le concept d'être univoque", mais "l'être univoque" saisi par ce concept»<sup>71</sup>. Questo è precisamente quanto afferma Duns Scoto stesso: «Conceptus entis communis Deo

<sup>67</sup> È proprio l'elaborazione di una nuova teoria del concetto ciò che aumenta la divaricazione tra le prospettive dei due campioni medioevali. Una delle caratteristiche fondamentali della prospettiva scotista risiede, come già detto, nell'introduzione di una nuova idea di rappresentazione. Il segno non è solo un *medio quo* (come in Tommaso), ma (in Duns Scoto) il termine reale di una conoscenza reale. Nella teoria scotista il rappresentato non è più ciò mediante cui l'oggetto è conosciuto, ma ciò che l'intelletto vede o pensa, ciò in cui l'oggetto è conosciuto. Si tratta di una produzione reale, distinta dal dato sensibile.

<sup>68</sup> Rinviamo per un ulteriore approfondimento delle tematiche connesse a questo argomento le utili sintesi di O. BOULNOIS, *Être et représentation*, 35-48; 79-105; 128-150.

<sup>69</sup> *Ordinatio* I, 3, 382.

<sup>70</sup> O. BOULNOIS, *Être et représentation*, 77.

<sup>71</sup> É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 117.



et creaturae sit conceptus realis, quia omnis conceptus qui imprimitur in intellectu possibili ab intellectu agente et phantasmate vel qui includitur in conceptu qui includitur ab eis, est realis»<sup>72</sup>. Si comprende dunque come sia quantomeno inutile l'atteggiamento prudenziale di chi afferma: «In hac enim univocatione occurrimus conceptibus generalissimis, de quibus Scotus semel expresse dicit: "Quanto genus communius, tanto eius in re minor est unitas". Ista unitas vero sic minimum gradum attingere potest, ut inter duo difficile sit dictu, utrum ad hoc fundamentum reale praesto sit necne. Ea propter hic magna cum cautela dicimus: univoca logica possunt habere fundamentum reale, sed in singulo casu illud caute probandum est»<sup>73</sup>, tanto più che non è di *univoca logica* ciò di cui qui si tratta.

Nella gnoseologia tomista dire che la conoscenza termina alla *res* (prospettiva fenomenologica rintracciabile evidentemente anche in Duns Scoto) non significa semplicemente che essa termina alla cosa intesa in senso empirico, ma essa rivela una portata più ampia, cioè che il termine ultimo e proprio della conoscenza umana è l'essere stesso della cosa, l'essere che le è immanente pur restando sempre a un livello più alto ad essa trascendente<sup>74</sup>. Quando Tommaso parla di *quidditas rei materialis* non limita la portata dell'intelletto, come invece pensava Duns Scoto, al contrario, proprio nella *quidditas rei materialis* una prospettiva fenomenologica può assolvere lo stesso compito che assolve la tesi di Duns Scoto, la quale afferma che l'intelletto non si riduce ad essa ma mira all'essere in quanto tale. Le due prospettive sono qui più vicine di quanto non si pensi e ciò che le accomuna è precisamente il fatto che la loro noetica è già ontologia: la teoria della conoscenza che essi elaborano ha in entrambi una portata immediatamente ontologica sebbene il piano del concetto in Duns Scoto sia istruito mediante una separazione che la sua teoria dell'essere oggettivo comporta<sup>75</sup>.

La dottrina tomista dell'analogia forse ancor più manifestamente che non in Duns Scoto, è la formulazione di questa intuizione nel quadro di una teoria della conoscenza interamente comandata dall'ontologia, la quale apre ad un livello ulteriore in

<sup>72</sup> Cfr. T. BARTH, *De fundamento univocationis*, 42, che cita *Prima Lectura* I, 3, 17.

<sup>73</sup> T. BARTH, *De argumentis et univocationis entis natura apud Joannem Duns Scotum*, in *Collectanea Franciscana* 14 (1944) 3-56, qui 19.

<sup>74</sup> Noi diremmo: immanente in quanto trascendente (non dimentichiamo che la dottrina della partecipazione permea qui tutta la realtà e ogni sua dimensione).

<sup>75</sup> Osserva Boulnois: «La théorie de l'esse objective, telle qu'elle est développée par Scot, modifie les rapports de l'intelligence à la réalité» (*Être et représentation*, 130), l'affermazione probabilmente è troppo forte, e tuttavia segnala lo scarto, la separazione di cui parliamo.

## L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

cui il suo valore trascendentale (il suo fondamento) è sempre indissociabilmente unito a quello del Trascendente (Dio). Possiamo affermare che in san Tommaso la dottrina dell'analogia ha una funzione strategica, poiché il suo significato speculativo dipende da un livello più profondo di quello implicato dalla questione particolare dell'analogia ma che, parallelamente, la dottrina dell'univocità ha a sua volta una funzione strategica, e per la stessa ragione: si tratta cioè di una prospettiva metafisica. La prima è intrinsecamente connessa alla teoria della partecipazione. La designazione di onto-teologia o di teo-ontologia (nel caso si voglia sottolineare la finalità teologica di un'indagine ontologica) per definire la metafisica di Tommaso, sembra adeguata a restituirne appunto il senso: ciò di cui si tratta è sempre per l'Aquinate l'essere, partecipato dagli enti a diversi livelli, ma l'essere di cui parla Tommaso è quello di Aristotele, mentre l'essere di cui parla Duns Scoto è quello di Avicenna. L'*essentia* di Duns Scoto non è l'*esse* di san Tommaso, e il termine *esse* non indica più innanzitutto l'atto di esistere ma piuttosto l'essere della sostanza definita dalla sua quiddità (*essentia*)<sup>76</sup>. In una prospettiva simile a quella tomista, l'essere reale sarà sempre conosciuto come analogo, mentre secondo la prospettiva di Duns Scoto, in cui l'essere viene definito dal concetto, non potrà che essere univoco<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 89: «Que l'être de l'essence engagée dans des singuliers divers soit et ne puisse être qu'analogue, Duns Scot ne le contestera aucunement. En d'autre termes, l'univocité scotiste de l'être ne contredit pas l'analogie de l'être thomiste. Tel que le conçoivent Aristote, Averroès e Thomas d'Aquin, l'être est en effet analogue, et il le restera pour Duns Scot lui-même, chaque fois du moins que cet être sera aussi celui dont parlera le physicien. Le vrai problème sera pour lui de savoir si, outre son état physique d'analogie, l'être ne comporte pas un état métaphysique d'"univocité" [...]».

<sup>77</sup> É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 101-102: «Ce qui permet aux dialogues philosophiques de se prolonger, chaque partie restant contente d'elle-même mais surprise par l'obstination de l'adversaire, c'est que les interlocuteurs ne parlent pas la même langue. La doctrine thomiste de l'analogie est avant tout une doctrine du *jugement* d'analogie. C'est en effet grâce au jugement de proportion que, sans en altérer la nature, on peut faire du concept un usage tantôt équivoque, tantôt analogique, tantôt univoque. Dans une telle noétique, où le concept reste inséparable de l'expérience sensible dont l'intellect humain l'abstrait, il n'y a pas d'espoir qu'aucune manipulation lui fasse "représenter" l'être intelligible. L'usage thomiste de tels concepts dans le jugement ne vise donc aucunement à produire une analogie qui serait une "ressemblance" d'image à l'objet. On ne pense jamais sans image même ce dont il ne peut y avoir d'image et c'est pourquoi le jugement d'analogie cherche à poser, à partir du sensible qui nous est représentable, des rapports correspondants entre des intelligibles qui ne le sont pas. L'analogie à laquelle pense Duns Scot est beaucoup plutôt une analogie du *concept*. Or, sur le plan du concept et de la représentation, l'analogie se confond pratiquement avec la ressemblance. Il ne s'agit plus alors de savoir si deux termes jouent un rôle analogue dans un jugement de proportion, mais si le concept désigné par un terme est ou n'est le même que le concept désigné par l'autre. Dans une doctrine où la connaissance de l'être inclut nécessairement le rapport d'une essence à un individu existant, puisque tout individu existant est par définition "un autre", l'être réel est toujours connu comme analogue; mais dans une doctrine où l'être est défini par le concept, il est nécessairement univoque dans les limites de ce concept, puisque autrement il n'y aurait pas de concept».