

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI
Julio-Diciembre 2020
Número 70

SUMARIO

JUAN DUNS ESCOTO: LA SUTILEZA DE FE Y RAZÓN	
Presentación: Homenaje a Isidoro Guzmán Manzano, ofm <i>Bernardo Pérez Andreo</i> (Dir.)	
Presentación del monográfico <i>Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido</i> (Coords.)	xv-xvii
Isidoro Guzmán Manzano <i>El Primado absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto I</i>	293-316
SECCIÓN TEOLÓGICA	
Francesco Fiorentino <i>Filosofía e teología in Duns Scoto</i>	317-346
Olivier Boulnois <i>La déduction de la Trinité selon Duns Scot</i>	347-373
Manuel Lázaro Pulido <i>Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: Esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología</i>	375-404
Richard Cross <i>Dependence and Christological predication</i>	405-418
SECCIÓN FILOSÓFICA	
Vicente Llamas Roig <i>Adversus Scotum: Del objetivismo especular al singularismo gnoseológico</i>	419-455
Alessandro Ghisalberti <i>Essere infinito e univocità dell'essere nella metafisica di Duns Scoto</i>	457-478
Francisco León Florido <i>La distinción formal de Duns Escoto y los orígenes del formalismo político moderno</i>	479-500
Leopoldo Prieto López <i>Suárez sobre el imperio como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant</i>	501-526
DOCUMENTA	
Bernardo Pérez Andreo <i>Bibliografía de Isidoro Guzmán Manzano, ofm</i>	527-529
Manuel Lázaro Pulido y Vicente Llamas Roig <i>Bibliografía sobre Juan Duns Escoto en español</i>	531-539
BIBLIOGRAFÍA	541-579
LIBROS RECIBIDOS	581-582
ÍNDICE DEL VOLUMEN	583-586

**ESSERE INFINITO E UNIVOCITÀ DELL'ESSERE NELLA METAFISICA
DI DUNS SCOTO**

**INFINITE BEING AND UNIVOCITY OF BEING IN DUNS SCOTUS'
METAPHYSICS**

ALESSANDRO GHISALBERTI

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan, Italia
alessandro.ghisalberti@unicatt.it

Recibido 15 de julio de 2019 / Aprobado 15 de mayo de 2020

Resumen: La adquisición más prominente de la investigación de los últimos decenios sobre la obra de Juan Duns Escoto es la relativa al análisis de los textos acerca de la compleja noción de *ens infinitum* en estrecha conexión con la de *ens finitum* en su declinación de lo contingente o de lo posible. Esto implica la cuestión del objeto propio de la metafísica, de la univocidad del ente, de los trascendentales disyuntivos, junto con la posibilidad de elaborar una teología racional que pueda estar de acuerdo con las instancias críticas hacia el aristotelismo planteadas por los teólogos y fijadas en las notas de las tesis del *Syllabo* parisino de 1277.

Palabras clave: Duns Escoto, *Ens finitum*, *Ens infinitum*, Trascendentales disyuntivos, Univocidad del ser.

Abstract: The most outstanding acquisition regarding research in John Duns Scotus for the last decades is that concerning his texts about the complex notion of *ens infinitum* closely connected with the one of *ens finitum* in its declension of that which is contingent or which is possible. This implies the question of the distinctive aim of metaphysics, of the univocity of being, of the disjunctive transcendentals, as well as the possibility to create a rational theology that may agree with those requests questioning Aristotelianism brought up by theologians and compiled in the notes of the Parisian *Syllabus* in 1277.

Keywords: Duns Scotus, *Ens finitum*, *Ens infinitum*, Disjunctive Transcendentals, Univocity of being.

Le acquisizioni più significative da parte delle ricerche svolte negli ultimi decenni sull'opera di Giovanni Duns Scoto sono relative all'analisi dei testi circa la complessa nozione di *ens infinitum* in stretta connessione con quella di *ens finitum* nella sua declinazione di contingente o di possibile.

Ne sono coinvolti la questione dell'oggetto proprio della metafisica, della univocità dell'ente, dei trascendentali disgiuntivi, insieme con la possibilità di elaborare una teologia razionale che possa accordarsi con le istanze critiche nei confronti dell'aristotelismo sollevate dai teologi e fissate nelle note tesi del *Sillabo* parigino del 1277.

Secondo Duns Scoto, le perfezioni del reale possono essere assolutamente semplici (es. "l'essere in quanto essere"), semplici ma non assolutamente (es. "l'essere finito"), oppure complesse (es. "animale razionale"). L'essere in quanto essere, ossia la perfezione assolutamente semplice, non esiste in concreto; l'essere è sempre "modalizzato", definito da un certo grado di perfezione o modo intrinseco, da cui è indissociabile. L'essere è intelligibile in quanto essere, ma attuale solo se concepito unitamente al proprio modo.

Oggetto primo dell'intelletto umano è l'essere in quanto essere, l'essere in senso univoco, che ha dunque un'importanza fondamentale: infatti, comprendendo tutti gli enti (finiti e infinito), fonda l'oggettività del conoscere, senza configurarsi come un oggetto. L'essere univoco e le determinazioni ultime sono concetti irriducibili, che stanno tra loro in relazione di potenza ed atto: l'essere univoco sta alle differenze come ciò che è ultimamente determinabile sta a ciò che è ultimamente determinante negli esseri:

"Nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quidditativis; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis"¹.

Il vocabolario di Duns Scoto è sempre molto rigoroso, e quindi per intendere le sue basi epistemologiche e gnoseologiche si deve tenere conto del linguaggio e delle relative definizioni dichiarate in partenza; così, nel testo appena letto, va richiamato che il Dottore sottile per concetto 'simpliciter simplex' intende il concetto "qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae", mentre chiama concetto semplice, " 'non-simpliciter simplex' quicumque [conceptus] potest concipi ab inte-

¹ Duns Scoto, *Ordinatio I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 80; ed. Vat. III, pp. 54-55.

llectu actu simplicis intelligentiae, licet possit resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles”².

Come avremo modo di spiegare meglio in seguito, il concetto di ente è il risultato di una astrazione ultima, ed è oggetto primo dell'intelletto per il primato di comunità e per quello di virtualità.

1. Dall'ente in quanto ente all'ente infinito

L'ente è l'oggetto reale e naturale del nostro intelletto: reale, perché non possiamo comprendere nulla che non rentri nella nozione di ente; è naturale perché l'intelletto forma naturalmente il concetto di ente, anche se, *pro statu isto*, è la *quidditas rei materialis* che muove primariamente il nostro intelletto, ma per Duns Scotto questo non implica che essa sia l'oggetto proprio dell'intelletto. Criticando i predecessori agostiniani, Scotto ritiene incontrovertibile la posizione aristotelica secondo cui la conoscenza umana, almeno nella condizione in cui l'intelletto si trova attualmente ad operare, attinge esclusivamente da oggetti materiali. La mente umana avvia il processo conoscitivo con una nozione di essere tratta dalla sua conoscenza degli enti del mondo, ma che può essere applicata, in quanto nozione sufficientemente astratta, ad un oggetto sovrasensibile. L'essere infinito, astratto dalla conoscenza delle creature, è idoneo a rappresentare l'essere divino, sia pure in modo imperfetto. Oltre a constatare la non ripugnanza dell'infinità all'ente, Duns Scotto osserva che l'infinito si caratterizza come maggiormente capace di significare la perfezione di Dio rispetto ai concetti delle perfezioni semplici intese nel massimo grado di semplicità e di perfezione:

“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 ‘infinitem’ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‘infinitem ens’, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus ‘ens infinitum’”³.

Il concetto più semplice e più perfetto che la mente umana possa forgiare è dunque quello di “ens infinitum”: è il più semplice, in quanto non

² *Ibi*, n. 71; p. 49.

³ *Ibi*, n. 58; p. 40.

è attributo dell'essere, ma un suo modo intrinseco; esso è caratterizzabile come “simpliciter simplex”, e si distingue dagli altri concetti predicabili del *primum ens* ricavati astraendo dalle perfezioni delle creature⁴.

L'*infinitas* è un modo intrinseco dell'ente, non è formalmente distinto dal suo soggetto, ma gli appartiene per sé, mentre gli attributi sono aggiuntivi (“sicut additum”). La nozione di *ens infinitum* include virtualmente e in modo semplice tutte le perfezioni pure e ciascuna nel massimo grado possibile “sub ratione infiniti”; è la nozione più perfetta, in quanto include virtualmente la bontà infinita, la verità infinita e tutte le altre perfezioni che sono compatibili con l'infinita.

“Probatur perfectio istius conceptus, tum quia iste conceptus, inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit – sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem ‘perfectionem simpliciter’ sub ratione infiniti, - tum quia demonstratio ‘quia’ ultimo concluditur ‘esse’ de ente infinito”⁵.

Il contenuto virtuale, dal momento che non è formalmente identico al concetto, non può essere scoperto attraverso l'analisi della nozione di ente infinito. Scoto dunque, parlando di *ens infinitum* come del concetto più semplice, cerca di prospettare il caso di un'entità più grande di quella ottenibile con concetti sia semplici, sia complessi che possono essere definiti, ed è convinto che la compatibilità tra “infinito” ed “ente” è qualcosa per cui l'uomo possiede una sorta di evidenza psicologica intuitiva, una congenita aspirazione a un conoscere infinito e a un volere infinito.

L'affermazione *aliquid ens est infinitum* trae la coerenza logica dalla natura della compossibilità dell'ente: se dal punto di vista del soggetto conoscente (“metaphysica nostra”) si possono cogliere le nozioni trascendentali di *unum*, *verum*, *bonum*, “ex ratione entis” è conoscibile l'*infinitas*, quale trascendentale disgiuntivo. La natura dell'ente è segnata dalla compossibilità rispetto all'infinito: l'infinito è noto a partire dal tutto della compossibilità e dalle parti del tutto che sono anch'esse compossibili.

Il concetto di “infinito”, quindi, si ricava innanzitutto per contrasto dalla constatazione dell'esistenza di realtà “finite”. La nostra conoscenza, anche quella intuitiva, passa attraverso l'esperienza delle realtà che cadono sotto i nostri sensi; quindi il primo concetto che il nostro intelletto si forma è quello di “finito”, dal quale l'uomo ricava il concetto di “infinito” che è, innanzitutto, quello quantitativo. È ciò che può essere aumentato, aggiun-

⁴ Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 31; ed. Vat. II, p. 142.

⁵ Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 59; ed. Vat. III, pp. 40-41.

do sempre una nuova quantità (infinitamente grande), o ciò che può essere frazionato, suddividendolo in parti sempre più piccole (infinitamente piccolo), come già diceva Aristotele.

Da questo concetto, usando l'immaginazione logica (*secundum imaginationem*), Scoto afferma che possiamo assurgere a un concetto più perfetto di infinito: “Commutemus rationem infiniti in potentia, in quantitate, in rationem infiniti in actu, in quantitate, si posset ibi esse in actu. Si enim nunc necessario semper cresceret quantitas infiniti per acceptionem partis post partem, sic et imaginaremur omnes partes acceptibiles esse simul acceptas, vel simul remanere, haberemus infinitam quantitatem in actu, quia tanta esset in actu, quanta esset in potentia”⁶.

Questo concetto di infinito attuale, diversamente dal primo, è perfetto perché contempla la totalità in un solo istante, e nulla gli manca né può mancargli, nulla può essergli aggiunto perché tutto ciò che è “aggiungibile”, per definizione è già compreso in esso.

Da questo “infinito quantitativo in atto”, di nuovo *secundum imaginationem*, con un procedimento puramente logico, possiamo giungere ad un “infinito intensivo in atto”, non composto di parti finite, ma concepito come un tutto perfetto in cui nulla è limitato dalla composizione di parti: “Infinito nihil deficit entitatis eo modo quo possibile est illud haberi in uno, sed omnem perfectionem simpliciter possibile est realiter et per identitatem habere in uno summe perfecto; infinitum ergo habet in se realiter et per identitatem omnem perfectionem possibilem”⁷. Tramite questo ragionamento, Scoto ricava la nozione di infinito intensivo in atto: “summa autem perfectio, quam impossibile est excedi, est in uno infinito intensive”⁸.

Si tratta di un concetto che va oltre la semplice idea di qualcosa di illimitato: ce lo possiamo immaginare come un concetto-limite, come il punto focale di una prospettiva, sull'orizzonte della nostra capacità di pensare. Il concetto di infinito intensivo pertanto non è nel nostro intelletto se non tramite un certo “perfezionamento” del concetto di infinito estensivo che desumiamo dalla possibilità - sperimentabile - di dividere all'infinito un ente o di aggiungere all'infinito un dato elemento in una serie.

Ora, il fatto stesso che l'intelletto umano riesca a circoscrivere il concetto di “infinito” intensivo (o, anche, qualitativo, per distinguerlo da quello estensivo-quantitativo) consente di attivare un procedimento argomentativo puramente razionale per provare l'esistenza di un ente infinito in atto.

⁶ Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. V, 2; ed. Vivès, Parigi 1895, t. 25, p. 199.

⁷ *Ibi*, q. V, 7; p. 210.

⁸ *Ibi*, q. V, 9; p. 211.

Riprendendo altre sollecitazioni del testo scotiano, aggiungiamo qualche altro elemento circa la natura del concetto in esame. Abbiamo visto che l'infinito è, per l'intelletto umano, un concetto astratto, al quale si arriva dalla nozione di finito; per astrazione, dalla nozione di "sommo" o di "più alto" e da una sorta di intuizione del dominio della potenza come di un tutto, si arriva al concetto di infinito. Questo tipo di astrazione conduce l'uomo ad una nozione che è massima in comprensione e minima in estensione, così minima da poter essere applicata solo ed esclusivamente a Dio. L'uomo congiunge l'ente e l'infinità ed arriva a pensare un ente infinito in perfezione e potenza, in quanto infinito è ciò che eccede qualsiasi finito, non solo perché eccede qualsiasi tipo di rapporto determinato, ma perché eccede tutti i tipi di rapporto immaginabili. L'infinito eccede pertanto ogni finito anche in relazione a qualsiasi misura o proporzione definita o definibile: nonostante la sua origine astratta, l'*infinitas* coincide con il costitutivo formale dell'essenza divina, più che con un suo attributo.

Per definire l'infinito, come abbiamo già ricordato, Duns Scoto si avvale della categoria della possibilità: "Infinitum est, quod quodcumque finitum datum ultra omnem proportionem excedit"⁹; l'infinito è caratterizzato come ciò che eccede ogni ente finito dato, attuale o possibile, ed in riferimento a qualsiasi misurazione data o che possa darsi. Si deve a Simo Knuutti-la l'aver evidenziato l'importanza e la forza innovativa della posizione di Duns Scoto circa la teoria della modalità. Il paradigma della modalità prevalente nel mondo antico è quello statistico o della frequenza temporale della modalità, che si applica a enunciati temporalmente indefiniti. Secondo Aristotele l'affermazione "A siede" è vera, ma sarà falsa dopo che A si sarà alzato. I valori di verità riferiti alla modalità sono soggetti alla frequenza temporale, per cui si può dire che «se un enunciato vero ora, è vero tutte le volte che è proferito, esso è necessariamente vero. Se il suo valore di verità cambia nel tempo, esso è possibile. E se un enunciato è falso tutte le volte che è proferito, esso è impossibile»¹⁰.

Questa concezione della modalità è legata al principio di pienezza, in base al quale ogni possibilità genuina, per essere vera possibilità, deve verificarsi in un determinato momento del tempo. Duns Scoto si distacca da questo modello diacronico, secondo cui nessuna autentica possibilità

⁹ Duns Scoto, *Reportata parisiensia*, l. 1, d. 2, q. 3, n. 2; ed. Vivès, Parigi 1894, t. 22, p. 69.

¹⁰ S. Knuutti-la, *La critica di Duns Scoto all'interpretazione "statistica" della modalità*, in R. Fedriga e S. Puggioni, (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Milano 1993, p. 402.

può rimanere non realizzata nella successione temporale, ed istituisce un modello sincronico, in base al quale si ammette che qualcosa, che esiste o accade, possa essere o accadere in modo diverso nello stesso istante di tempo. Perciò la contingenza esprime la “possibilità” che si diano *simul* degli opposti. Questa possibilità è stabilita in rapporto ad un’azione causale che proceda attraverso intelligenza e volontà. La stessa volontà umana è libera di fronte ad atti opposti, così come di fronte ad oggetti opposti. In riferimento agli oggetti opposti, che mediante gli atti opposti essa può volere, la libertà umana esprime perfezione perché risulta detentrica di una duplice possibilità e contingenza: quella di volere successivamente degli oggetti opposti, e quella di volere contemporaneamente degli oggetti opposti, che però non possono essere in realtà scelti, perché la volontà opera in modo successivo. Resta la perfezione della volontà che può volere (potenza *logica*, ma non per questo irreali) simultaneamente tutto ciò che non è logicamente impossibile. Ciò che determina l’impossibilità di qualcosa non è dunque la non-realizzazione nel mondo fattuale, bensì l’impossibilità concettuale, la quale configura una contraddizione tra una possibilità pensata e la compossibilità di qualche cosa d’altro, parimenti pensato.

Se rileggiamo ora la nozione di infinità come ciò che eccede ogni ente finito, attuale o possibile, vediamo che con essa Scotto viene a dire che l’ente infinito eccede non solo ogni ente che in qualche momento di tempo si è realizzato, o si realizzerà, o si potrà realizzare, ma eccede anche ogni possibilità che non implichi impossibilità, lasciando così spazio alla sola essenza divina. In questo modo è fugato ogni vincolo *ex parte rei* alla potenza di Dio, che E. Tempier aveva reiteratamente ravvisato nei continui legami della teologia aristotelica con la fisica e con l’unico mondo per Aristotele “realmente” possibile. D’altra parte, la metafisica riacquista in Scotto la sua specificità, stabilita dall’oggetto proprio (l’*ens inquantum ens*), al quale non si deve minimamente derogare nella dimostrazione dell’*ens infinitum*.

2. L’infinito come “eccedente” e l’univocità dell’essere

Si tratta ora di precisare la nozione di “eccedenza” che Duns Scotto annette alla definizione di infinito come eccedente ogni ente dato o possibile, secondo ogni misurazione (*proportio*) fissata o fissabile, eccedente cioè ogni livello di perfezione finita (quella dell’ente reale o possibile) e ogni commensurabilità nella realtà o nell’ordine della possibilità. Questi tratti assumibili per caratterizzare la totale eccedenza dell’infinito in

positivo indicano il livello o ordine di dati reale o possibile che è oltrepassato dalla strutturale ulteriorità dell'infinito, la quale pertanto non si lascia determinare positivamente con un livello o ordine fissabile dal pensiero.

Per fare un passo avanti, dobbiamo riportarci alla metafisica scotiana dell'univocità, che include il confronto proprio con questa problematica: come possiamo conoscere realtà differenti? Nel mondo dell'esperienza questa domanda non pone particolari difficoltà, perché è facile riconoscere la diversità dei singoli uomini che convengono nell'essenza comune di 'animale razionale'. Nei confronti dell'essere infinito si impongono con forza due domande: come possiamo conoscere Dio, se questi è totalmente altro dalle creature? E posto che riusciamo a conoscerlo, dove collochiamo la differenza che lo fa essere irriducibile per la sua inviolabile eccedenza?

Se la tradizione analogica colloca la differenza in una reale diversità degli esseri, e il suo riconoscimento nel darsi di precise relazioni di proporzionalità (che rappresentano l'elemento analogico) tra di essi, la risposta di Duns Scoto sostiene che la conoscibilità di queste realtà e la riconoscibilità della loro differenza sono garantite al contempo dall'univocità dell'essere: "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"¹¹.

Se l'essere non fosse univoco, non potremmo in alcun modo conoscere esseri differenti, tra i quali vi sia un rapporto di analogia:

"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 relucenti 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"¹².

È dunque soltanto in virtù dell'univocità dell'essere che noi possiamo accedere alla conoscenza di Dio. Questa impostazione, tuttavia, solleva immediatamente due problemi: qual'è la portata dell'univocità scotista? E qual'è la metafisica che si dispiega a partire da questa concezione? È

¹¹ Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26; ed. Vat. III, p. 18.

¹² *Ibi*, n. 35; pp. 21-22.

vero, infatti, che la posizione di Duns Scoto mira innanzitutto a risolvere un problema gnoseologico (la conoscibilità di Dio), ma la questione non si limita certo a questa dimensione. Tradizionalmente si è sempre considerata l'univocità scotista come univocità esclusivamente logica, limitata cioè alla dimensione dei concetti; non si deve tuttavia dimenticare che i concetti sono ricavati per astrazione dalla realtà, e quindi devono avere un preciso ancoraggio nella realtà stessa: per Duns Scoto l'oggetto conosciuto deve essere presente affinché si producano il concetto e la conoscenza, e questo vale tanto per un oggetto sensibile quanto per una realtà metafisica come l'essere:

“Illa comparatio debet intelligi quantum ad primam motionem intellectus ab obiecto; ibi enim phantasma cum intellectu agente habet vicem obiecti primi moventis. Sed non debet intelligi quantum ad omnem actum sequentem primam motionem: potest enim intellectus abstrahere omnem obiectum inclusum in obiecto primo movente, et considerare illud abstractum non considerando illud a quo abstrahit – et considerando illud abstractum, sic considerat commune sensibili et insensibili, quia in illo consideratur insensibile in universalibus, sicut et sensibile, - et potest considerare illud abstractum et aliud abstractum, in quo sit proprium alteri, scilicet insensibili; sed sensus non est abstractivus, et ideo in omni actu - tam primo quam secundo – requirit obiectum aliquod proprium movens, quomodo non se habet phantasma ad intellectum”¹³.

L'univocità, dunque, assume un'altra portata rispetto a quella meramente concettuale; infatti l'univocità che stiamo indagando non può essere univocità fisica, perché altrimenti l'essere di Dio e quello delle creature converrebbero in qualche misura nella realtà (*in re*), ma deve avere rilevanza come univocità metafisica, in un senso che deve concedere al suo interno lo strutturarsi della differenza e aprire ad una reale pluralità di enti, distinti ed autonomi. La reale pluralità degli enti viene garantita dall'operazione con la quale Duns Scoto mantiene l'essere in una condizione di indifferenza verso i suoi significati: per Duns Scoto, tutto ciò che conviene all'essere in quanto indifferente al finito e all'infinito, o in quanto è proprio dell'essere infinito, gli conviene non in quanto determinato in un genere, ma come ad esso anteriore, e conseguentemente in quanto trascendente e al di fuori di ogni genere:

“Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, - ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti

¹³ *Ibi*, n. 63; pp. 44-45.

quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens”¹⁴.

Finito e infinito, i due modi intrinseci dell’essere, oltre a costituire l’ambito dei costitutivi concettuali, nella forma dei trascendentali disgiuntivi, dell’essere univoco, svolgono la funzione metafisica di caratterizzare il modo di essere delle creature e quello proprio di Dio.

3. Univocità e differenza: verso i trascendentali disgiuntivi

Il discorso sull’univocità è complesso e sottile, e occorre identificare la sua peculiarità in rapporto alle differenze ultime, alla sostanza e alle passioni dell’ente, o accidenti. Perché la differenza ultima sia un vero elemento di distinzione all’interno di una realtà univoca, è necessario che tale differenza sia esclusa, almeno direttamente, dall’univocità stessa, e questo Duns Scoto lo guadagna con una riflessione molto puntuale dell’*Ordinatio*:

“Quantum ad secundum articulum, dico quod ex istis quattuor rationibus sequitur - cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in ‘quid’ de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, - sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in ‘quid’ ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, 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: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentialia generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionis entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in ‘quid’, includuntur in illis quibus ens est sic univocum”¹⁵.

Da queste considerazioni emerge chiaramente come Duns Scoto ritenga evidente che l’ente ha il primato di comunanza riguardo ai primi oggetti intelligibili, ossia rispetto ai concetti essenziali dei generi, delle specie, degli

¹⁴ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113; ed. Vat. IV, p. 206. Per una valutazione complessiva del problema, cfr. A. Nannini, *Univocità metafisica dell’ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto*, in “Rivista di Filosofia Neo-scolastica”, CIII (2011), pp. 389-423.

¹⁵ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137; ed. Vat. III, p. 85.

individui, delle loro parti essenziali, e dell'ente increato, ed ha il primato di virtualità rispetto a tutti gli intelligibili inclusi nei primi oggetti intelligibili, ossia rispetto ai concetti qualitativi delle differenze ultime e delle passioni proprie.

Sottolineo a questo punto uno degli aspetti importanti della tesi di Duns Scotus relativa all'univocità dell'ente, quello secondo cui il concetto di ente, oggetto primo dell'intelletto, non è un principio motore della conoscenza, bensì un "concetto perno", così come una ampia e condivisa letteratura internazionale ha messo in evidenza negli ultimi decenni¹⁶.

Dire "concetto perno" significa dire che l'ente non discende tramite aggiunte, ma "l'ente è comune a tutte le realtà, concepite in qualsiasi modo, sia come enti in sé sia come denominanti un'altra realtà, ed è comune sia formalmente che per identità. Tuttavia, l'ente non discende nelle categorie tramite alcuna differenza esterna, ma è un concetto che rappresenta la totalità di ciò che è contenuto in esso; dunque una categoria non può essere analizzata in due concetti, da una parte il concetto di ente, dall'altra il concetto formale di differenza, esterno al concetto di ente. Piuttosto, il concetto di ente comprende anche la differenza"¹⁷.

Non si deve confondere il primo concetto dell'essere nella sua dimensione trascendentale con il concetto ultimo e trascendente di Dio; Dio non è un oggetto adeguato della nostra facoltà conoscitiva, e non è nemmeno un oggetto primo virtuale, che muove il nostro intelletto a conoscere qualsiasi altro ente, come sembra implicito nella concezione della partecipazione di Tommaso d'Aquino: per l'Aquinate la teoria dell'analogia è consentanea alla metafisica della partecipazione, che porta contemporaneamente sull'ente e su Dio, o sul forte legame metafisico dell'ente con Dio, pur escludendo che l'Aquinate interpreti l'essere alla luce dell'ente, perché è per così dire l'ente che è in qualche modo divino.

Duns Scotus ritiene che l'oggetto più perfetto non sempre è causa degli imperfetti, comparando le cose imperfette ad un terzo termine qualsiasi, per esempio il bianco perfetto non è causa della visibilità di tutti gli oggetti visibili, o, anche se fosse causa, non sarebbe causa esclusiva ed adeguata; quand'anche fosse la massima causa motrice, tuttavia non sarebbe esclusiva

¹⁶ A partire dagli studi di Ludger Honnefelder e di Olivier Boulnois. Cfr.: L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Muenster 1979; O. Boulnois, *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII-XIV siècle)*, PUF, Paris 1999.

¹⁷ G. Pini, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002, p. 127.

ed adeguata; d'altronde è chiaro che il primo oggetto dell'intelletto deve essere il primo oggetto adeguato alla potenza intellettuale. Più precisamente egli puntualizza la necessità di una adeguata articolazione tra problema ontologico e problema gnoseologico, segnalando la necessità di evitare argomenti logicamente scorretti (viziati dalla *quaternio terminorum*), ed escludendo che l'ente per partecipazione per essere conosciuto debba richiedere che prima sia conosciuto l'ente impartecipato:

“Si recte arguatur, debet inferri quod ‘nullum ens participatum potest cognosci nisi sit ens ab ente imparticipato’, et non debet inferri ‘non potest cognosci nisi per rationem entis imparticipati cogniti’: tunc enim sunt quattuor termini, quia ponitur in conclusione ‘esse cognitum per ens imparticipatum’, qui terminus non fuit in propositione secunda. Et ratio realis istius defectus, assignati in forma arguendi, dicta est prius respondendo ad primum argumentum secundae quaestionis huius distinctionis, quia etsi cognoscibilitas sequatur proportionaliter entitatem, non tamen sequitur eam in cognosci, nisi comparando ‘ad illum intellectum qui cognoscit quodlibet secundum gradum suae cognoscibilitatis’. Ita dico hic quod licet entitas participata concludat de necessitate cognoscibilitatem imparticipatam, et ita participatam habeat cognoscibilitatem propter cognoscibile imparticipatum, non tamen ‘cognosci’ per cognoscibile imparticipatum ut cognitum, sed ut causam dantem sibi ‘esse’”¹⁸.

Il concetto di Dio non è l'oggetto primo conosciuto dall'intelletto, perché nello stato presente Dio è conosciuto sotto il concetto comune di ente, che, nella formula dell'*ens in quantum ens* è l'oggetto primo dell'intelletto, contenuto in qualche modo in tutti gli oggetti conoscibili dall'intelletto. Né Dio, né la nozione di sostanza hanno il primato di adeguazione a motivo della comunanza, quasi che li si possa predicare di ogni oggetto per sé stesso intelligibile da noi; altri enti muovono per virtù propria il nostro intelletto, e l'essenza divina non muove alla conoscenza di se stessa il nostro intelletto e non lo muove nemmeno alla conoscenza degli altri oggetti conoscibili dal nostro intelletto.

La tesi dell'univocità dell'ente di Duns Scoto è pertanto in grado di tematizzare l'universalità dell'ente, che si divide in finito e infinito, anteriormente alla divisione secondo le categorie:

“Unde sciendum est quod ens per prius dividitur in ens finitum et infinitum quam dividatur in decem genera, quia divisio entis finiti est in decem genera; et sicut ens sic primo dividitur, ita illa quae consequuntur ens

¹⁸ Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 190; ed. Vat. III, pp. 116-117.

absolute per prius conveniunt sibi quam dividatur in decem genera. Sed omnia quae consequuntur ens ut commune Deo et creaturae, consequuntur ens secundum suam indifferentiam, et ideo consequuntur ens per prius quam determinetur ad genera. Huiusmodi autem quae sic consequuntur ens, sunt transcendentia, et ideo non erunt in genere”¹⁹.

La divisione dell'ente nei generi riguarda l'ente finito, che è quello che si divide secondo le categorie, e non l'ente infinito, mentre la divisione antecedente, tra infinito e finito, coglie i due modi intrinseci dell'essere, ossia le modalità al di fuori delle quali non può darsi nulla. La metafisica è scienza dell'ente in quanto ente, ma, come abbiamo visto, per Duns Scotto l'ente univoco oltrepassa le nozioni che attraversano tutte le categorie, i trascendentali della tradizione aristotelica, e comprende altre tipologie di trascendentali, quelli disgiuntivi (finito-infinito; possibile (contingente)-necessario; potenziale-attuale, ecc.), e quelli delle perfezioni pure (intelletto e volontà, onniscienza e onnipotenza, ecc.). Particolarmente rilevante per il nostro tema è la divisione dei trascendentali definiti “disgiuntivi” o “passiones disiunctivae entis”, che formano una coppia, quali “*necesse-esse vel possibile-esse*”, “*infinitum vel finitum*”; ossia i termini della coppia presi insieme sono “trascendentali disgiuntivi”, perché nella loro coestensione comprendono l'ente in quanto ente, tutto l'ente, e non possono essere predicati contemporaneamente dello stesso soggetto:

“Ens non tantum habet passiones simplices convertibiles, - sicut unum, verum et bonum – sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse-esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentia quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentia, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus: et tamen unum membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti, sicut necesse-esse in ista divisione ‘necesse-esse vel possibile-esse’, et infinitum in ista divisione ‘finitum vel infinitum’, et sic de aliis”²⁰.

Riferendosi ai trascendentali uno, vero, buono (si noti che Scotto non usa il termine ‘trascendentale’, invalso nella storiografia, ma sempre *transcendens*) della lista tradizionale, il Dottore sottile non dice che sono ‘convertibili’ con l'ente nel senso di intercambiabili con l'ente, bensì che sono

¹⁹ Duns Scotto, *Lectura in primum Sententiarum*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 107; ed. Vat. XVII, p. 37.

²⁰ Duns Scotto, *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 115; ed. Vat. IV, pp. 206-207.

attributi ordinati all'ente, ossia rinviano alle realtà oggettive, formalmente distinte, mentre i trascendentali disgiuntivi rinviano alle possibilità modali dell'ente in quanto ente, e quindi si collocano nell'ambito logico²¹.

Su queste basi, la metafisica che è "scientia transcendens", sottostà alla modalità della disgiunzione, o del darsi del suo oggetto (l'ente in quanto ente) nell'inclusione univoca a livello della univocità concettuale, la quale però postula subito i modi radicalmente differenti, della *finitas* e della *infinitas*: metafisicamente i trascendentali disgiuntivi segnano la linea di demarcazione tra Dio e le creature. L'ente finito infatti è conosciuto come ciò che è comune alle dieci categorie, e, non essendo disponibile all'uomo la conoscenza intuitiva di Dio, la conoscenza del finito autorizza, come abbiamo prima visto, la conoscenza dell'essere infinito, ossia che Dio trascende l'ordine categoriale. In questa direttrice, il concetto di ente in quanto ente, dal quale non si può dedurre nulla, racchiude la capacità di significare ciò che non può essere conosciuto perché di esso manca qualsiasi intuizione, ed insieme permette di estendere, nella predicazione qualitativa, lo statuto trascendentale al finito stesso: il finito accede allo statuto dell'ente trascendentale per il fatto che non può essere compreso se non tramite il concetto infinito, nella tensione delle passioni disgiuntive, ossia nella coppia finito e infinito:

"Dico quod licet entia alia a Deo actualiter sint contingentia respectu esse actualis, non tamen respectu entis potentialis. Unde illa quae dicuntur contingentia respectu actualis existentiae, respectu potentialis sunt necessaria, ut licet hominem esse sit contingens, tamen ipsum esse 'possibile esse' est necessarium, quia ens dividitur in possibile et necessarium, et sicut enti necessario ex sua habitudine sive quiditate est necessitas, ita enti possibili ex sua quiditate est possibilitas"²².

Abbiamo visto lungo la nostra indagine che la trascendentalità dell'ente non è fondata da Scoto sulla partecipazione dell'ente a Dio, ma sul suo carattere di oggetto primo dell'intelletto: l'*ens* (la *res*), come oggetto primo del pensiero non si deduce dall'essere proprio di Dio; nessun essere ha la

²¹ Cfr. Th. Soares Leite, *Ontologia e teoria dos transcendentales na Metafisica de Duns Scotus*, in L. A. de Boni (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusofonos*, Edipucrs - Est - Universidade Sao Francisco, Porto Alegre/Bragança Paulista 2008, pp. 206-223.

²² Duns Scoto, *Lectura I*, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 57; ed Vat XVI, p. 131. Per gli sviluppi tematici, cfr. i già citati studi di L. Honnefelder, *Ens in quantum ens.*, e di O. Boulnois, *Etre et représentation*. Sulla modalità, cfr. S. Knuutila, *Duns Scotus and the foundations of logical modalities*, in L. Honnefelder-R. Wood-M. Dreyer, *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, E. J. Brill, Leiden-New York-Koeln 1996, pp. 127-143.

sua consistenza formale prima di esistere. L'ente è o ciò che consiste realmente, o ciò che è possibile, inteso come logicamente non contraddittorio: non c'è un ente intermedio tra la non contraddizione logica e l'esistenza, non c'è nessun luogo delle essenze prima dell'esistenza. L'esistenza non è una proprietà quidditativa dell'ente, l'esistenza è indeducibile dal concetto dell'oggetto, ma è "la proprietà per la quale l'oggetto reale, pur potendo essere interamente ricevuto nel soggetto che lo conosce, gli resta estraneo in quanto oggetto. Il criterio non è la differenza ontologica, ma l'opposizione fra il concetto e la realtà: l'esistenza è l'"altro" dal concetto. L'universale e l'esistenza rappresentano due positività, le quali rimangono irriducibili nella loro stessa sintesi"²³. In altri termini, "l'esistenza non è più l'atto perfetto ultimo dell'ente, del quale l'essenza costituisce una determinazione limitante, ma l'esistenza è l'ultima determinazione dell'ente sul piano della sua conoscibilità"²⁴. Questo naturalmente non significa che l'esistenza sia una determinazione epistemica, bensì che, nell'ottica scotiana, le idee degli oggetti mondani non possono terminare la conoscenza divina, né tanto meno quella umana, se non dopo che Dio stesso le ha prodotte: in Scotto vi è infatti la fine dell'esemplarismo e delle dottrine platoniche che pongono un ordine intelligibile antecedente o compresente a Dio (quindi superiore o almeno dello stesso rango divino, sul livello di Dio stesso), che Dio dovrebbe perciò rispettare e prendere a modello per la creazione di enti fattivamente esistenti, aggiungendo cioè, secondo appunto la teoria classica, l'esistenza ad un'essenza. Nella prospettiva di Scotto, dunque, la soluzione offerta dai suoi predecessori, tra cui Tommaso d'Aquino, è ancora molto platonica, contenente addirittura il rischio di finitizzare Dio, in quanto l'intelletto divino avrebbe un mero ruolo passivo nei confronti degli oggetti dai quali, in fondo, esso stesso dovrebbe essere attuato per poterli conoscere. Dunque, per Scotto nessun ente ha propriamente una consistenza formale prima di esistere, sia che si intenda questa esistenza come reale o come possibile, e dove questa esistenza è peraltro frutto, come si è detto, di un'attività intenzionale di "protensione" dell'intelletto divino, attività del tutto libera, assolutamente volontaria e svincolata da qualsivoglia modello esemplaristico antecedente o compresente in Dio. Tutto ciò rientra nell'ambito della scienza trascendentale dell'ente, che comprende sia l'ente di ragione, ciò che può essere pensato senza contraddizione, sia l'ente reale, ciò la cui esistenza reale non implica contraddizione. I significati dell'essere sono dedotti da

²³ A. Bertuletti, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, pp. 77-78.

²⁴ *Ibi*, p. 99.

queste due accezioni di ente, come ciò che è pensabile senza contraddizione, o ciò che è esistente senza implicare contraddizione. Fuori dall'anima, in cui si alloca la determinazione della non contraddizione, la costituzione di qualcosa si dà a tre livelli: la pensabilità o rappresentabilità, la possibilità reale, l'esistenza. Ciò è pienamente asserito nell'espressione di Duns Scoto, secondo la quale "individuum est verissime ens et unum"²⁵, solo l'individuo è in senso pieno (*verum et unum!*), e che si appoggia alla dottrina dell'*haecceitas*, all'ecceità, ossia al principio di individuazione; l'ecceità "non è altro che il grado intrinseco di perfezione e potenza che caratterizza ogni singolo ente, sia finito che infinito, e che provvede ad individuarlo e differenziarlo da ogni altra realtà, rendendolo unico. Si tratta di quella differenza ultima che, all'interno dell'essere univoco, contraddistingue ciascuna realtà "sottraendola" all'appiattimento sull'univocità stessa"²⁶. Solo l'ente segnato dall'*haecceitas*, individuato di per sé in virtù del grado intrinseco della propria perfezione ultima, può essere detto esistente; convengo perciò con Boulnois nel riconoscere che, "lungi dall'essere un essenzialismo, la metafisica di Scoto è una onto-logica dell'esistente"²⁷.

A questa ipotesi ermeneutica si arriva anche analizzando la portata della *coloratio Anselmi*, ossia della ripresa dell'argomento ontologico anselmiano all'interno della dimostrazione scotista dell'esistenza di Dio: propriamente parlando, l'esistenza non è l'oggetto di un concetto, perché si sottrae al modo della conoscenza astratta; nessuna astrazione può darci la conoscenza dell'esistenza di un oggetto, la quale può essere colta solo da una intuizione. E poiché l'intuizione è più perfetta dell'intellezione astrattiva, essa offre maggiore informazione e perfezione relativamente al suo oggetto. L'esistenza differisce dall'essenza per il fatto di essere un requisito oggettivo dell'intuizione, e non solamente dell'astrazione²⁸.

Dicevamo che Duns Scoto si trova involupato nell'intreccio della problematica di identità e differenza, perché la sua metafisica dell'univocità si costruisce proprio nel confronto con questo problema: come possiamo conoscere realtà differenti? Se la molteplicità non può essere un dato originario, perché anche Scoto è convinto che "omnis pluralitas reducitur ad

²⁵ Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, n. 119, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure N. Y., 1997, t. IV, p. 259.

²⁶ Nannini, *Univocità metafisica*, cit., p. 415.

²⁷ Citato da Bertuletti, *Dio, il mistero dell'unico*, p. 100.

²⁸ Cfr. O. Boulnois, *Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 83 (1999), [35-52], p. 50.

unitatem”²⁹, e se nel mondo noi sperimentiamo nondimeno la molteplicità di realtà che condividono qualcosa, avvicinandoci all'essere infinito si impongono con forza le due domande già esplicitate: come possiamo conoscere Dio, nel caso Dio sia totalmente altro dalle creature? E posto che riusciamo a conoscerlo, dove collochiamo la differenza che lo separa dalle creature? L'interesse di Duns Scoto è attivato proprio dal problema della conoscibilità di Dio, ma questo problema gnoseologico lo conduce ad elaborare la sua complessa dottrina metafisica dell'univocità dell'*ens*³⁰, dottrina che si pone da subito come alternativa ad altre metafisiche.

Perché non considerare anche l'*ens* in questi termini: che cosa è l'*ens* univoco, identico in ogni realtà, e al contempo differente in ciascuna di esse? In primo luogo l'indicazione permette di cogliere l'*ens univoce conceptum* alla luce della problematica della sua identità in ogni ente (univocità), che deve però accompagnarsi alla necessaria differenza in ciascuno di essi (individuazione), perché la vera sfida di una metafisica dell'essere univoco è costituita dalla necessità di indicare quell'elemento differenziante che provvede ad individuare realtà tra loro univoche. In secondo luogo, l'indicazione ci permette di prendere le distanze da Avicenna: è vero che la dottrina dell'univocità dell'*ens* è legata alla trattazione avicenniana dell'essenza, ma la riflessione di Duns Scoto ha il vantaggio di smarcare l'univocità dell'*ens* dall'indifferenza dell'essenza avicenniana (indifferenza al particolare e all'universale), per incastonarlo invece in una indifferenza ancora più radicale e dalle forti implicazioni metafisiche. In questa direzione viene anche ridimensionato qualsiasi tentativo di considerare l'*ens* sia al modo di un'essenza, sia al modo di un universale. Nel primo caso avremmo già *quiddificato* l'*ens*, senza comprendere che esso è univoco *prima ancora* di costituire una qualunque essenza; nel secondo, l'avremmo ristretto al piano logico, rendendo impossibile la sua estensione agli individui, che rappresentano invece lo snodo di una metafisica dell'univocità.

Non potendo insistere ora sugli sviluppi complessi di queste indicazioni, demandiamo la ricerca sull'interrogativo circa l'eccedenza dell'essere infinito a una ripresa delle principali argomentazioni con cui il Dottore sottile sostiene l'infinità dell'essere come tappa conclusiva della sua argomentazione dell'esistenza di Dio.

²⁹ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 301; ed. Vat. II, p. 305.

³⁰ “Est ergo mens quaestionis ista, utrum aliquem conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus” (*Ibi*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 19; ed. Vat. III, p. 11).

4. Infinità dell'essere e aspirazione all'infinito.

Un percorso determinante circa l'infinito, è offerto dalla connessione tra sommo bene ed essere infinito. Nel *De primo principio*, argomentando l'infinità di Dio, il Dottore Sottile scrive: «Sexta via ad propositum ex parte finis est talis: Voluntas nostra potest omni fine finito aliquid maius appetere vel amare, sicut et intellectus intelligere. Et videtur inclinatio naturalis ad summe amandum bonum infinitum; nam inde arguitur inclinatio naturalis in voluntate ad aliquid, quia ex se sine habitu prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera. Ita videtur quod experimur in amando bonum infinitum: non videtur in alio perfecte quietari. Quomodo non illud naturaliter odiret, si esset oppositum sui obiecti, sicut naturaliter odit non esse?»³¹.

La stessa considerazione è sviluppata nell'*Ordinatio*, dove è costruita come terza via per dimostrare l'infinità di Dio. L'esperienza interna dell'uomo, a parere di Duns Scoto, suffraga queste due constatazioni: la volontà umana, il cui oggetto è il bene, non si appaga mai nel possesso di un bene finito; il desiderio dell'uomo è sempre pronto ad «appetere et amare» qualcosa di maggiore, un bene più grande di qualsiasi bene finito dato. Inoltre, la volontà mostra la propria naturale inclinazione ad amare al massimo un bene infinito: l'inclinazione naturale della volontà verso qualche cosa è infatti evidenziata dal fatto che di sua iniziativa, senza un previo abito, vuole quella cosa «prompte et delectabiliter», ossia immediatamente e con appagamento del desiderio, e tale è l'inclinazione della volontà umana verso il bene infinito. Questi dati consentono di concludere non solo che l'uomo esperisce attualmente in sé il desiderio di amare un bene infinito, ma altresì che la volontà umana non sembra acquietarsi in modo perfetto in nessun altro bene. La conferma è data dal fatto che l'uomo odia il non-essere, ossia la natura razionale rifugge da tutto ciò che si configura come distruttivo dell'ordine ontologico: se il bene infinito risultasse qualcosa di impossibile e di assurdo, qualcosa di contrario all'oggetto del volere umano, la volontà lo odirebbe, ossia lo rifuggirebbe istintivamente³².

³¹ Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, n. 80; edizione a cura di P. Porro, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2008, p. 194.

³² «Voluntas nostra omni finito aliquid maius potest appetere et amare [...] Nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate, quia ex se, sine habitu, prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera; ita videtur quod experimur actu amandi bonum infinitum, immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari. Et quomodo non illud naturaliter odiret si esset oppositum sui obiecti, sicut naturaliter odit non-esse?» (Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2; n. 130; ed. Vat. II, pp. 205-206).

Questa argomentazione di Duns Scoto volta a stabilire l'infinità come caratteristica di Dio, si connette con le altre tre dimostrazioni dell'infinità di quell'essere trascendente, detentore di tre primalità o perfezioni nel sommo grado: le argomentazioni partono dalla *via primae efficientiae*, in quanto causa efficiente prima (*effectivum primum*), che si espande nella via dell' "intelligentia omnium factibilium", ossia dall'eminenza delle perfezioni che connotano l'intelletto del *primum efficiens*, il quale, in quanto primo, è infinito nell'ordine delle sue potenze, ossia: "in intellectu omnia intelligente, intelligibilia sunt infinita, et hoc actu"³³, pertanto l'intelletto che intende simultaneamente in atto *omnia*, è infinito. Anche dalla seconda primalità, data dall'essere causa finale ultima (*ex parte finis*), e dalla terza primalità, costituita dalla natura eminentissima in ordine a ogni ordine e grado di perfezione (*per viam eminentiae*), si giunge ad argomentare l'infinità di Dio. Senza entrare nei dettagli, evidenziamo il termine centrale delle riflessioni, che è costituito dalla coppia: *primitas - eminentissimum*. Se già la nozione di primalità o primo assoluto ci porta a mettere a fuoco l'eccedenza dell'infinito, nel senso che esclude l'esistenza di una realtà che lo superi da qualsiasi punto di vista, la nozione di massimamente eminente esclude anche l'esistenza di qualsiasi realtà che lo eguagli nella perfezione. Il richiamo all'*id quo maius cogitari nequit* di Anselmo è subito inserito da Scoto nella sua rielaborazione o *coloratio Anselmi*: si parte dalla preliminare asserzione dell'impossibilità di qualcosa di più perfetto dell'eminentissimo, e la si connette con l'osservazione della possibilità per il finito di essere superato nella perfezione. Se l'eminentissimo (il perfettissimo) non è infinito intensivamente, non è sommamente perfetto, e dunque può essere superato o ecceduto, stante che l'infinità non ripugna all'ente, e l'infinito è maggiore di ogni finito.

L'eccedenza dell'infinito è connessa con il suo essere il sommo pensabile segnato dalla triplice primalità; se fosse un sommo pensabile esistente solo nel pensiero, in ultima analisi sarebbe di fatto un "pensato", sarebbe costretto a stare nell'ordine della pensabilità, mentre anche rispetto a questo deve essere eccedente: proprio come per Anselmo l'insipiens è tale allorché pensa di costringere l'*id quo maius cogitari nequit* ad assestarsi nell'ordine della pensabilità (e non della realtà), trattandolo alla stregua di qualsiasi altra entità pensata, pertanto rendendolo ipso facto ciò che non è "id quo maius cogitari nequit", ossia contraddicendosi, o, meglio, annullando il significato delle sue affermazioni.

³³ *Ibi*, n. 125; p. 202.

L'intero percorso è da mantenere nel più vasto ambito della speculazione teologica di Duns Scoto, ossia nella consapevolezza che le indagini sull'ente hanno una portata esplicativa all'interno della comprensione della *theologia in se*, quella che è ricostruibile sulla base dei contenuti dei testi rivelati. La qualifica dell'infinità esprime per il Dottor Sottile il vertice della perfezione formale di Dio; sappiamo che, per l'uomo, l'infinità è il concetto più elevato che possa avere di Dio in questa vita, e perciò il nostro maestro si è premurato di mostrare preliminarmente la non ripugnanza dell'infinità all'ente: «enti non repugnat infinitas», l'intelletto non prova alcuna ripugnanza nel pensare qualcosa di infinito, lo vede anzi come l'intelligibile più perfetto. Del tutto analogamente l'aspirazione della volontà dell'uomo a un bene infinito non si presenta come la passione inutile o irrazionale di un soggetto inappagato dai risultati della proprie azioni; essa è calata in un fondo di razionalità.

Tuttavia, tanto l'intuizione come la fruizione diretta di un ente-bene caratterizzato dall'infinità non sono garantite all'intelletto finito e alla volontà finita dell'uomo viatore: l'infinito è ovviamente *obiectum naturale* di un intelletto e di una volontà naturalmente infiniti. Da ciò si ricava una prima considerazione: affermando l'esistenza di un essere infinito nell'ordine delle conoscenze, si afferma contemporaneamente l'esistenza di un ambito di conoscenze eccedente l'orizzonte delle conoscenze intellettive dell'uomo; è l'ambito dell'intelletto infinito di Dio, che istituisce un sapere transmetafisico, ossia si deve ammettere che all'affermazione dell'esistenza dell'infinito consegue l'affermazione dell'ordine delle conoscenze proprio dell'essere infinito, ulteriore a ogni sapere metafisico dell'intelletto umano, e che nel linguaggio di Duns Scoto è definito la *theologia in se*, naturalmente intenzionata dall'intelletto divino e alla quale l'uomo ha accesso solo se una rivelazione positiva gliene offre dei contenuti articolati e resi comprensibili dalle forme del linguaggio umano. La rivelazione appare così in una prospettiva che dice la compatibilità e l'intrinseca coerenza tra l'ordine delle conoscenze dell'intelletto umano e l'ordine delle verità rivelate, proprio perché la dimostrazione dell'esistenza dell'infinito comporta l'ammissione dell'esistenza di un sapere infinito, eccedente la conoscibilità finita e del finito, e che è per sua natura sottratto all'intelletto del metafisico.

La rivelazione di alcuni contenuti di questo sapere infinito assume perciò i connotati di coerente supporto alla natura dell'intelletto umano, che non dispone in proprio di possibilità alcuna di vincere l'eccedenza che contrassegna in ogni ordine, della realtà e della possibilità, l'essere infi-

nito. L'analisi dell'infinito nella sua declinazione di totale eccedenza sul finito ci riporta all'insistenza su di un aspetto della rivelazione, per cui essa risulta perfezionamento delle potenze naturali, conoscitive e volitive dell'uomo, pur senza derogare in nulla al primato dell'iniziativa divina nel rivelare e alla sua gratuità. Come osserva Paul Vignaux: «Ponendo al di là di sé una «deità» - *deitas sub ratione deitatis* - conoscibile solo per divina rivelazione, il concetto scotista di infinito mette la teologia naturale in una situazione in cui non potrebbe entrare, come temerà Karl Barth, in concorrenza con la parola di Dio su se stesso. Nel medesimo tempo la specificità della Rivelazione e della teologia libera il teologo e ogni credente che riflette da qualunque complesso di inferiorità intellettuale»³⁴.

³⁴ P. Vignaux, *La filosofia nel Medioevo*, tr. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 180.

Bibliografia

Fuentes

Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, n. 80; edizione a cura di P. Porro, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2008, p. 194.

Duns Scoto, *Lectura* I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 57; ed. Vat XVI.

Duns Scoto, *Lectura in primum Sententiarum*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 107; ed. Vat. XVII.

Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 80; ed. Vat. III.

Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. V, 2; ed. Vivès, Parigi 1895.

Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, n. 119, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure N. Y., 1997.

Duns Scoto, *Reportata parisiensia*, l. 1, d. 2, q. 3, n. 2; ed. Vivès, Parigi 1894.

Monografías

Bertuletti, A., *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014.

Boulnois, O., *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII-XIV siècle)*, PUF, Paris 1999.

Boulnois, O., *Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 83 (1999), 35-52.

Honnefelder, L., *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Muenster 1979.

Knuuttila, S., *La critica di Duns Scoto all'interpretazione "statistica" della modalità*, in R. Fedriga e S. Puggioni, (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Milano 1993.

Nannini, A., *Univocità metafisica dell'ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto*, in "Rivista di Filosofia Neo-scolastica", CIII (2011).

Pini, G., *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002

Vignaux, P., *La filosofia nel Medioevo*, tr. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1990.