

**HAEC SCIENTIA EST CIRCA TRANSCENDENTIA:
GIOVANNI DUNS SCOTO
E IL SOGGETTO DELLA METAFISICA**

Summary: Duns Scotus works out a refined metaphysics with its roots in Divine Revelation: This metaphysics is, and remains, the science of being as “pro statu isto” we know it; a metaphysics that without Revelation would not have known the state in which it finds itself. Our metaphysics, as “pro statu isto” we can conceive, is the work of an intellect subject to concrete limitations, hence different from its original nature. The “ens univocum”, to which Scotus refers, makes for total dependence of what comes into being on the One who makes it come into being, namely, on the radical transcendence of God, Who might not will what He wills, at the same time that He wills it. The “univocity” of being creates the space to set and justify the absolute omnipotence of God, since it manages to dissolve the difficulty between Greek necessitarianism, on the one hand, and the contingentism proposed by monotheism, on the other.

Sumario: Duns Escoto elabora una refinada metafísica que hunde sus propias raíces en la revelación: la metafísica es y permanece la ciencia del ser tal como nosotros conocemos pro statu isto, una metafísica que sin revelación habría ignorado el estado en el cual ella se encuentra. Nuestra metafísica, así como la podemos concebir pro statu isto, es obra de un intelecto sometido a los límites de hecho y por tanto diverso de la naturaleza originaria. El ente unívoco al que se refiere Escoto remite la total dependencia de todo lo que llega al ser por aquél que lo coloca en situación de ser, es decir: lo remite a la total trascendencia de Dios que podría no querer lo que quiere en el momento mismo en el cual quiere. La univocidad del ser crea el espacio para situar y justificar la omnipotencia absoluta de Dios, porque logra resolver la dificultad entre el necessitarismo de índole griega y el contingentismo propuesto, en cambio, por el monoteísmo.

Nel Medioevo il problema della possibilità di una metafisica, della sua accessibilità a un intelletto finito e *in via* e quello della definizione di un suo oggetto specifico sono strettamente collegati alla ricezione e all'interpretazione di tre testi fondamentali: la *Metafisica* di Aristotele, la *Philosophia prima* di Avicenna e il *Grande commentario* di Averroè alla *Metafisica* aristotelica¹.

¹ A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. Und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Lei-

Alla fine del XIII secolo Giovanni Duns Scoto incontra la cultura filosofica di lingua araba dopo la condanna del 1277 e abbandona la tesi della molteplicità dei sensi dell'essere, considerata un caposaldo della metafisica di stampo aristotelico, per intraprendere la via dell'univocità, interpretando la nozione di essere in senso logico e formale.

Duns Scoto ritiene che ogni scienza sia una conoscenza certa costituita da un ordine essenziale di oggetti², che per essere 'propri' di quella scienza, devono soddisfare tre caratteristiche: essere per sé, primi e adeguati.

'Soggetto' di una scienza è invece per Duns Scoto l'oggetto primo, che in potenza può generare quell'intero ordine, che lo contiene *virtualiter*³.

Scoto preferisce parlare di soggetto anziché di oggetto di una scienza, poiché l'oggetto conoscibile diventa soggetto conosciuto quando l'intelletto ne acquisisce la conoscibilità.

L'unità di una scienza in questa prospettiva non può risultare dalla semplice comunanza di predicazione di una ragione formale rispetto a una classe di oggetti, dal momento che, come ribadisce nelle *Quaestiones super Metaphysicam*⁴, tale comunanza non implica alcuna conoscenza scientifica ulteriore, ma semplicemente estende la conoscenza a un maggior numero di casi, senza incrementarne il contenuto.

Per essere scientifica una conoscenza deve comprendere i suoi oggetti e deve esser unitaria. Unità che è garantita non da una comunanza

den-Köln 1965; W. STROZEWSKI, *Metaphysics as a Science*, in M. ASZTALOS, J. E. MURDOCH, I. NIINILUOTO (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) Helsinki 24-29 August 1987*, Helsinki 1990, vol. I pp. 128-157; A. DE LIBERA, *Genèse et structure des métaphysiques médiévales*, in J.-M. NARBONNE – L. LANGLOIS (ed.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris 1999; O. BOULNOIS, *La métaphysique au Moyen Âge: onto-théologie ou diversité rebelle?*, in *Quaestio* 5 (2005), pp. 37-66; C. ESPOSITO, *Introduzione. Dalla storia della metafisica alla storia dell'ontologia*, in *Quaestio* 9 (2009), pp. ix-xxxi.

² GIOVANNI DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, Prolog. q.1 a. 1 n. 4 in *Opera Omnia*, ed. Vivés 1894, vol. 22, pp. 7s.

³ *Rep. Paris.*, Prolog. q.1 a. 2 n. 5, ed. Vivés, vol. 22, p. 9.

⁴ *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I-V, VI q.1 n. 60, R. ANDREWS, G. ETZKORN, G. GÁL, R. GREEN, F. KELLEY, G. MARCIL, T. NOONE, R. WOOD (ed.), *Opera Omnia, Opera Philosophica* III, St. Bonaventure N.Y. 1997, p. 24.

di predicazione, ma da una comunanza *virtualiter*⁵, ossia dal fatto che gli oggetti per sé sono inclusi nell'oggetto adeguato, in modo tale da poter essere dedotti o dimostrati a partire da questo. Se l'oggetto è adeguato, esso esaurisce al proprio interno ogni possibilità di oggetti per sé.

Il soggetto di una scienza è dunque la "sostanza reale" su cui si esercita la conoscenza, oggetto è lo stesso soggetto in quanto conosciuto.

Scoto applica direttamente la sua teoria della scienza alla divisione delle scienze speculative reali, distinguendole in tre scienze principali: metafisica (ente in quanto ente), fisica (aspetti formali delle sostanze) e matematica (aspetti quantitativi delle sostanze materiali).

Le scienze speculative reali devono rispondere a tre requisiti: impiegare concetti di prima intenzione; essere ricercate per se stesse e non per il loro uso; essere conseguibili nella vita presente a partire dai dati desunti dalla percezione e non trasmessi per Rivelazione.

Nei *Reportata Parisiensia*⁶ leggiamo che il soggetto primo di una scienza deve rispondere a sei caratteristiche: deve essere specifico e determinato da quella scienza; deve conferire dignità alla scienza; di esso si devono poter predicare le altre affermazioni relative alla scienza in questione; che sia ciò che viene conosciuto per primo e che da lui dipendano le altre conoscenze; che possa essere soggetto dei principi della scienza; che le sue proprietà vengano considerate nella scienza.

Che cosa risponde a queste condizioni per la metafisica?

Per Duns Scoto l'identificazione del soggetto e dell'oggetto della metafisica è strettamente legato alla determinazione delle capacità naturali della potenza cognitiva che opera scientificamente, ovvero dell'oggetto dell'intelletto.

Riprendendo le posizioni di Averroè e di Avicenna, nella prima delle *Questioni sulla Metafisica* Duns Scoto si chiede se il soggetto proprio della metafisica sia l'ente in quanto ente oppure Dio e le intelligenze separate⁷.

⁵ «La nozione di *virtualitas* è connessa con il carattere tetico e costitutivo dell'attività noetica in quanto tale, ovvero con la produttività dell'intelletto, che conosce non solo in quanto riceve in sé l'atto intellettivo, ma in quanto concorre con l'oggetto a produrlo». D. BUZZETTI, *Per una lettura laica della teologia medievale*, in «Doctor Virtualis», 9 (2009), pp.199-232, p. 214.

⁶ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Rep. Paris.*, Prol. Q. 1 n. 3, ed. Vivés, vol. 22, p. 7.

⁷ *Quaest super libros Metaph* q. 1 «Utrum proprium subiectum metaphysicae sit ens in quantum ens vel Deus et intelligentiae», O.Ph. III, pp. 15-36.

Punto di partenza è l'affermazione secondo cui *haec scientia est circa transcendentia*⁸, come risulta dall'etimologia della parola stessa riportata da Scoto: *hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a 'meta', quod est 'trans', et 'ycos' 'scientia', quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus*⁹.

Rifiutando la posizione di Averroè, che individua nelle sostanze separate il soggetto della metafisica, Duns Scoto si avvicina alla posizione di Avicenna¹⁰ e sostiene che il soggetto primo della metafisica si risolve in quello di *ens* e non in quello di *ens infinitum* proprio di Dio, negando che Dio rientri nella metafisica come soggetto o come causa dell'*ens in quantum ens* in nome della libertà di Dio stesso¹¹.

⁸ *Quaest super libros Metaph.*, I q. 1, O. Ph. III, p. 15.

⁹ *Quaest super libros Metaph.*, Prol. n. 18, O. Ph. III, p. 9.

¹⁰ Avicenna, inserendosi con originalità in una tradizione pervenutagli con molta probabilità attraverso al-Farabi, sottolinea la necessità che una scienza assuma l'esistenza del proprio soggetto senza dimostrarla e chiarifica, distinguendoli, i termini 'soggetto' (ricavato dagli *Analitici secondi*) e 'scopo' in riferimento alla metafisica.

«La distinzione del soggetto di una scienza da ciò che viene in essa ricercato proviene originariamente dagli *Analitici secondi*. Invece l'applicazione - parziale e incerta - di questa distinzione alla metafisica, e la conseguente concezione di questa disciplina come scienza dell'esistente in quanto esistente in qualità di soggetto, fa la sua prima apparizione, a quanto sappiamo, con il trattato *Sugli scopi della Metafisica di Aristotele* di al-Farabi. La nozione di esistente come concetto universale e immateriale che diviene materiale quando è specificato e particolarizzato è di ispirazione procliana, e il suo luogo di provenienza è probabilmente il *Liber de causis*. È infine riflessa nella sistematizzazione di Avicenna l'idea, comunemente condivisa dai neoplatonici tardi, per cui la teologia è il fine ultimo della metafisica: essa compare nel commento di Ammonio alla *Metafisica* (che conosciamo grazie alla *reportatio* del discepolo Asclepio), e può essere giunta per questa via o per altre ancora da accertare sino ad al-Farabi, e poi ad Avicenna». A. BERTOLACCI, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in C. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino 2005, vol. II pp.522-626, pp. 565s.

¹¹ Nell'ordine causale infatti Dio è necessariamente vincolato a ciò di cui è causa. Se infatti fosse Dio, conoscendo la causa, occorrerebbe conoscere anche gli effetti, essendo la causa di per sé produttiva. Da ciò si potrebbe addirittura inferire la negazione della libertà della causa prima. Cfr. W. KLUXEN, *On Metaphysics and the Concept of Freedom in the Philosophy of J. Duns Scotus*, in E. P. BOS (a c. di), *Jean Duns Scotus (1265/6-1308)*, pp. 1-12.

Nella questione 4 del VI libro sulla *Metafisica*, Duns Scoto afferma: *Tenetur ergo Avicenna*¹², ossia accoglie la tesi del persiano in base alla quale la metafisica riguarda l'*ens*, l'*ens in quantum ens*.

Che cosa intende Duns Scoto con *ens* e qual è il suo orizzonte?

Nelle *Quaestiones quodlibetales* il Doctor Subtilis propone tre significati distinti del concetto di *ens*, la cui cifra comune è la non-contraddittorietà.

Nel primo senso, il più comune, *ens* indica tutto ciò che non è nulla che implica contraddizione, includendo *verissime* sia gli enti di ragione sia gli enti reali, extramentali¹³. Tale accezione di *ens* è quella propria dell'*ens primum cognitum*¹⁴. Ciò permette di affermare che, per Scoto, l'ente primo conosciuto è colto al di qua dell'essere reale delle cose, nella pura consistenza intelligibile di ciò che non racchiude in sé alcuna contraddizione.

Il secondo senso restringe l'ente a ciò la cui esistenza (*entitas*) è o può essere fuori dell'anima, introducendo anche la categoria della possibilità. Specifica infatti che in questa seconda accezione l'ente è ciò che *habet vel habere potest proprium esse extra intellectum*¹⁵, sottolineando così che in questo senso l'ente non è semplicemente l'ente reale, ma piuttosto l'ente cui spetta una possibilità di realtà. Assunto in questo seconda accezione l'*ens* è ristretto a solo tre categorie: sostanza, quantità e qualità, specificando che è proprio di un *ens absolutum*, ossia distinto, che non ha bisogno di riferirsi ad altro¹⁶.

Il terzo significato, inteso in modo semplice o principale, sia esso analogo o univoco, identifica l'*ens* con la sola sostanza, escludendo tutti gli accidenti, relativi o assoluti¹⁷, in quanto ad esso conviene l'essere *per se et primo*¹⁸.

La distinzione tra ente puramente pensabile ed ente che possiede una esistenza extramentale è approfondita da Scoto grazie alla nozione di *ens ratum*.

Partendo dal significato di *ratum* inteso a partire dalla pensabilità, Duns Scoto distingue due tipi di consistenza (*ratitudo*) dell'*ens*.

¹² GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaest. super libros Metaph.*, VI q. 4 n. 10, in Opera Omnia, Opera Philosophica IV, St. Bonaventure 1997, p. 87.

¹³ *Quaestiones quodlibetales*, I-XIII, q.3 n. 2, in Opera Omnia ed. Vivés, 1895, t. 25, p. 114.

¹⁴ *Quaest. Quodl.*, q. 3 n. 2, ed. Vivés, t. 25, p. 114.

¹⁵ *Quaest. Quodl.*, q. 3 n. 2, ed. Vivés, t. 25, p. 114.

¹⁶ *Quaest. Quodl.*, q. 3 n. 3, ed. Vivés, t. 25, p. 115.

¹⁷ *Quaest. Quodl.*, q. 3 n. 3, ed. Vivés, t. 25, p. 115.

¹⁸ *Quaest. Quodl.*, q. 3 n. 3, ed. Vivés, p. 115.

Nel primo senso, l'*ens ratum* designa quell'ente reale che possiede l'essere *ex se* e che include sia l'*esse essentiae* che l'*esse existentiae*; nel secondo senso, invece, l'*ens ratum* indica ciò che si distingue dai *figmenta* e che, pertanto, possiede una non-ripugnanza ad un vero *esse essentiae vel existentiae*¹⁹. Nel primo caso, la *ratitudo* è condizionata da un rapporto di fondazione alla causa che produce l'ente, mentre, nel secondo, essa è indipendente dalla causalità, in modo tale che la cosa può essere definita *ex se*²⁰. Se si assume *ens* in quest'ultima accezione, l'ente corrisponde a ciò che, anteriormente all'essere reale, possiede una consistenza che già lo distingue dal nulla, prescindendo dal fatto che esista o non esista attualmente²¹.

È la non-ripugnanza che precede e fonda la possibilità logica, la quale è solo un suo modo, dal momento che l'altro è la necessità: ne segue che tale non-ripugnanza corrisponde alla condizione di possibilità trascendentale di tutti i modi dell'ente²².

Da ciò risulta che l'ente ha la sua ragione in sé, e non in un altro, neanche nell'esemplarità divina.

Inteso invece *communissime*, l'*ens* coincide con l'oggetto primo dell'intelletto.

Anche in questo caso Duns Scoto prende le distanze dai suoi predecessori, infatti dopo aver negato che Dio possa essere l'oggetto primo dell'intelletto, sostiene che non lo è neppure la *quidditas rei materialis* se intendiamo l'intelletto *ex natura potentiae*²³, secondo la sua apertura originaria. Se invece l'intelletto viene considerato *in via*, ossia ancorato alla

¹⁹ *Ordinatio* I, d. 36 q. un. n. 48, Opera Omnia iussu et auctoritate p. A. Sepinski, Studio et cura commissione scotisticae, Città del Vaticano 1963, v. VI, p. 290.

²⁰ L. HONNEFELDER, *Die Lehre von der doppelten ratitudo entis und Ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus* in AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1972, pp. 661-671, pp. 666s.

²¹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 36 q. un. n. 50, ed. Vaticana, vol. VI, p. 291.

²² Occorre però tenere presente che questa trascendenza dell'essere possibile non coincide con quella moderna, poiché essa non proviene dall'«io penso», ma si impone direttamente al pensiero; essa è comunque già molto distante da quella di Tommaso d'Aquino, sia perché non è più ancorata nell'*actus essendi*, sparito dalla speculazione scotista, sia perché si risolve nell'autoposizione del possibile. Cfr. O. BOULNOIS, *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot* (XIIIe – XIVe siècle), Paris 1999, p. 441.

²³ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 3 p. 1 q. 3 n 186, ed. Vaticana 1954, vol. III, pp. 112s.

situazione storicizzata dell'uomo, restringe l'ambito della conoscenza compromettendo addirittura la sua possibilità di elevarsi a una qualche conoscenza di Dio²⁴.

Il fatto che la quiddità astratta dal sensibile sia l'unico oggetto naturalmente agibile dall'intelletto *pro statu isto* non legittima a dedurre che essa sia l'oggetto primo dell'intelletto in assoluto. Ciò minerebbe la possibilità stessa della metafisica.

Se la *quidditas rei sensibilis* fosse l'oggetto primo e *per se* dell'intelletto, per godere della visione beatifica l'intelletto umano dovrebbe cambiare natura oppure questa gli sarebbe impedita. L'intelletto stesso, che nello stato storicizzato può conoscere solo tramite un processo di astrazione dal sensibile, conoscerà in un secondo momento la quiddità delle sostanze immateriali. In base a tale lettura, la facoltà della conoscenza, senza cambiare natura, non sarebbe in grado di apprendere qualcosa non contenuto nel suo oggetto primo e *istud non potest sustineri a theologo*²⁵.

Perché Duns Scoto parla qui di impossibilità per il teologo e non per il filosofo?

Fondamentalmente perché l'uomo conosce il suo fine ultimo per rivelazione, non può arrivarci da solo con le sue proprie forze. Risulta quindi indispensabile concepire l'intelletto umano in modo tale che la visione beatifica sia possibile per lui.

La conoscenza astrattiva, radicata nel sensibile, non è dunque propria della natura dell'intelletto umano, ma una condizione *propter statutum aliquem*, ossia in ragione di un certo stato²⁶. E poiché Scoto intende per stato una permanenza stabile garantita dalle leggi della divina sapienza²⁷, l'affermazione precedente significa che Dio nella sua sapienza ha sottoposto la conoscenza intellettiva a una legge stabile, in base alla quale l'intelletto dell'uomo in condizione di viatore non può conoscere che prendendo le mosse da fantasmi sensibili.

Tenendo presente che per Scoto "naturale" può indicare sia ciò che è conforme a una natura in ragione della sua essenza stessa, sia ciò che è

²⁴ *Quaest. Quodl.*, q. 14 n. 12, ed. Vivés, p. 246.

²⁵ *Ord.*, I d. 3 q. 3 n. 181, ed. Vaticana, vol. III, p. 111.

²⁶ *Ord.*, I d. 3 q. 3 n. 187, ed. Vaticana, vol. III, pp. 113s.

²⁷ *Ord.*, I d. 3 q. 3 n. 187, ed. Vaticana, vol. III, pp. 113s.

conforme a questa natura in ragione del suo *status*, si può sostenere che la conoscenza astrattiva è naturale all'uomo in questo stato *ex extrinseca*²⁸.

Da ciò segue che chi conosce le condizioni di fatto nelle quali si elabora la filosofia non è il filosofo, bensì il teologo.

Oggetto primo dell'intelletto *ex natura potentiae* è l'essere in quanto essere, l'essere in senso univoco. Comprendendo tutti gli enti (finiti e infiniti) fonda l'oggettività del conoscere, senza configurarsi come un vero e proprio oggetto. Esso è neutro, privo di specificazioni.

È possibile infatti affermare che qualcosa è, anche senza sapere se è sostanza o accidente, finito o infinito. Ciò significa che l'intelletto umano è per sua natura ordinato a rivelare l'essere. Il suo soggetto è quindi l'*ens* comune, l'essere preso nella sua totale indeterminatezza come predicabile di tutto ciò che è, senza escludere nulla, *nihil excluditur*. La nozione di *ens* quindi può implicare anche la negazione, ma mai la contraddizione, in quanto *ens est id cui non repugnat esse*. Di ciò abbiamo esperienza: l'uomo può pensare una nozione di essere totalmente indeterminata, in quanto sperimenta in se stesso che gli è possibile concepire il concetto di "essere" senza intenderlo come un essere in sé o un essere in altro²⁹.

Il concetto di ente, proprio in quanto indeterminato, fa presente l'essere nella sua totalità, non come qualcosa di dato, ma come un tutto da sondare. Lo spazio dell'intelletto è dunque l'ente in quanto ente, il finito come l'infinito, il naturale e il soprannaturale.

L'essere indagato dal metafisico non è l'esistenza, ma l'essenza³⁰.

Rifacendosi ad Avicenna, afferma che la nozione di "essere" precede qualunque determinazione concepibile (anche le dieci categorie) ed è quanto di più comune possa esistere; con essa e in essa conosciamo tutto il resto³¹.

L'essere risulta coestensivo alla ragione: tutto ciò che la ragione conosce è essere, così come la ragione può conoscere tutto ciò che è. Proprio per questo l'essere deve essere univoco, in quanto deve essere un concetto

²⁸ «La nostra attuale modalità di conoscenza può essere stata innanzitutto voluta da Dio nell'interesse dell'uomo, ma essere diventata per colpa dell'uomo stesso, lo strumento del suo castigo». E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, tr. it. di D. Riserbato, *Giovanni Duns Scoto*, Milano 2007, p. 68.

²⁹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaest. super libros Metaph.*, IV q. 1 n. 46, O. Ph. IV, pp. 306s.

³⁰ *Quaest. super libros Metaph.*, VI q. 4 n. 10, O. Ph. IV, p. 87.

³¹ *Quaest. super libros Metaph.*, II, q. 3 n. 22, O. Ph. III, pp. 301s.

unitario che sia per sé sufficiente (*sufficit*), ossia capace di sostenere affermazioni e negazioni del proprio significato.

L'essere univoco³² risulta quindi essere il concetto primo dell'intelletto e in quanto tale precede qualsiasi determinazione che assume in quanto esistente, comprendendo la finitudine dell'essere e l'infinità. E tale priorità è sia di comunità (*primitas comunitatis*), rispetto ai concetti quidditativi dei generi, delle specie, degli individui, sia di virtualità (*primitas virtualitatis*), rispetto a quegli intelligibili inclusi nei primi intelligibili, come le differenze ultime e le proprietà trascendentali dell'essere (uno, vero, bene)³³.

L'essere così inteso non è un genere né l'essere di ragione proprio della logica, ma è un *obiectum reale*³⁴, *per se primo*, che possiede delle proprietà prime: le *passiones entis*, i trascendentali³⁵. La nozione di ente è dunque una nozione trascendentale, che comprende in modo virtuale

³² *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 1 n. 13, edd. C. Bazan, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver, Washington DC, St. Bonaventure N. Y., Opera omnia, Opera Philosophica V, p. 8.

³³ *Ord.*, I d. 3 p. 1 q. 3 n. 137, ed. Vaticana, vol. III, pp. 85s.

³⁴ «Ens autem est obiectum reale. Quod patet, quia de rebus dicitur in quid; et est obiectum proprie speculabile, quia circa ens in quantum ens non est nata esse speculatio directiva in aliqua alia operatione a speculatione; et passiones eius ex principiis cognoscibilibus via sensus de ipso ostendi possunt. Igitur habemus unum subiectum primum quod habet omnes condiciones praedictas». *Quaest. Super libros Metaph.*, VI q. 1 n. 47, O. Ph. IV, pp. 19-20. Duns Scoto non dice che l'*ens* è soggetto primo della metafisica in virtù di una qualche comunanza concettuale, afferma piuttosto che l'*ens* è soggetto della metafisica in quanto oggetto particolare di conoscenza. È per il fatto che noi possediamo un oggetto reale particolare di conoscenza che noi abbiamo una scienza reale. Questa scienza è prima nell'ordine delle scienze reali, perché questo oggetto è il più comune degli oggetti reali che noi possiamo concepire; ma non è scienza in virtù di tale comunanza.

³⁵ «Scoto divide i trascendentali dell'*ens in quantum ens* in due gruppi: *passiones simplices convertibiles* (“*unum*“, “*verum*“, “*bonum*“) e *passiones entis disiunctae* (“*unum*“-“*multa*“, “*idem*“-“*diversum*“). Questi ultimi sono i predicati disgiuntivi, in quanto composti dalla disgiunzione di due predicati mutuamente esclusivi, quali “*necessarium vel possibile*“, “*infinitum vel infinitum*“. Ciascun componente della coppia di predicati, singolarmente preso, non può essere predicato in modo conveniente di tutto l'ente, ma, se posti nella disgiunzione che ne evidenzia la reciproca impossibilità, i due predicati coprono insieme l'intera estensione del concetto di ente (per quale dunque sono compostibili)». A. GHISALBERTI, *Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scoto*, in «*Veritas*» 50,3 (2005), pp. 41-50, p. 46.

non solo i trascendentali coestensivi, ma anche i trascendentali disgiuntivi, come finito-infinito, necessario-contingente, in potenza-in atto, causa-causato, ecc.

La metafisica si presenta così come una *scientia transcendens*, una ontologia che considera l'ente come concetto trascendentale³⁶.

Reale non è qui sinonimo di concreto, infatti per Duns Scoto l'essere in quanto essere, perfezione assolutamente semplice, non esiste in concreto, in quanto esso è sempre modalizzato, ossia definito da un certo grado di perfezione in modo intrinseco da cui non può essere dissociato. Si può quindi dire che l'essere è intelligibile in quanto essere, ma attuale solo se concepito unitamente a qualche modo³⁷. Da ciò si evince che solo se si concepisce la realtà senza il modo, il concetto di *ens* è perfetto, mentre il concetto imperfetto, ma comune, è il concetto universale, il concetto di essere predicabile di Dio e delle creature³⁸.

L'essere metafisicamente comune è ciò che vi è attualmente comune nella realtà.

È un concetto *simpliciter simplex*³⁹, il concetto primo e più conosciuto, non rimanda ad altro, è trans-categoriale.

L'intelletto umano è dunque aperto sulla totalità di ciò che è, in quanto l'essere ha una *communitas quae extendit se ad quodcumque*. L'*ens*

³⁶ L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1989² (1979¹); ID., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg 1990; ID., *La métaphysique comme science transcendente entre le Moyen Âge et les temps modernes*, Paris 2002.

³⁷ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ord.*, I d. 8 p. 1 q. 3 nn. 138-139, ed. Vaticana 1956, vol. IV, pp. 222s.

³⁸ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ord.*, I d. 3 p. 1 qq. 1-2 ed. Vaticana, vol. III.

³⁹ *Ord.*, I d. 3 p. 1 q. 2 n. 71, ed. Vaticana, vol. III, p. 49; *Ord.*, I d. 3 p. 1 qq. 1-2 n. 17, ed. Vaticana, vol. III, p. 9. Scoto infatti, dopo aver distinto i concetti in composti (formati da concetti parziali) e semplici (appresi con un solo atto immediato dell'intelletto), distingue ulteriormente il *conceptus simplex, qui concipitur una intellectione et uno actu intelligenti*, in *simpliciter simplex*, ossia il concetto che non può essere ricondotto a nozioni anteriori, e in *conceptus non simpliciter simplex*, cioè il concetto suscettibile di definizione e quindi risolvibile in altro o in concetti primi, come il concetto "uomo" è risolvibile in "animale" e "razionale". v. *Ord.*, I d. 2 p. 1 q. 2 n. 31, ed. Vaticana, vol. III, p. 20.

non è quindi un orizzonte logico, ma la condizione di tutte le nostre determinazioni che non si identifica con una classe o un genere di essere poiché trascende tutti i generi rispetto ai quali è anteriore.

Duns Scoto ha dunque focalizzato l'attenzione sull'*ens in quantum ens*, mettendo in primo piano l'unità del concetto di ente, di cui rivendica il carattere non contraddittorio esteso a tutto ciò che è e in quanto tale pensabile. L'originalità della strada tracciata da Duns Scoto parte proprio dalla tesi della neutralità o indifferenza del concetto di ente che non afferma né nega alcuna attualità né alcuna possibilità⁴⁰.

Con la tesi dell'univocità della nozione di ente Scoto cerca di risolvere l'oscillazione della filosofia prima di Aristotele tra ontologia e teologia, presentando la metafisica come una ontologia generale che include la teologia, allo stesso modo in cui il concetto di *ens* include in sé l'*ens infinitum*⁴¹.

Si può così individuare una duplice via della metafisica, a seconda che si consideri la possibilità di conoscenza dell'uomo (e quindi tutto lo scibile) o la condizione concreta in cui l'uomo conosce e opera, e parlare di una *metaphysica in se* e una *metaphysica nostra*⁴².

Dal punto di vista teologico è proprio l'univocità a fondare la possibilità di ogni discorso umano sul divino, in quanto stabilisce le condizioni minimali senza le quali le cose non sono pensabili.

La teologia rivela così una razionalità che assorbe senza rinnegare quella filosofica, di cui stimola l'espansione, da cui segue che la capacità razionale dell'intelletto va oltre quello che esperisce. Ci troviamo così di fronte a un paradosso: una teoria della conoscenza elaborata a partire dalla rivelazione.

⁴⁰ *Quaest. Super libros Metaph.*, IV q. 1 nn. 46-47, O. Ph. IV, pp. 306; *Ord.*, I d. 3 q. 2 n. 27, ed. Vaticana, vol. III, p. 18.

⁴¹ Scoto fissa così l'articolazione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis* che aveva già cominciato a delinearci con Avicenna, il quale aveva indicato come frutto della metafisica l'indagine su Dio nell'introduzione al *Libro della comunicazione e del ritorno*. «In questo modo Avicenna mostra che la metafisica, da punti di vista differenti, è sia un'ontologia che una teologia: è un'ontologia in quanto l'esistente ne è il soggetto; è una teologia, invece, in quanto le cause prime e Dio ne sono lo scopo. Così facendo, egli propone la prima spiegazione coerente e sistematica delle asserzioni apparentemente contraddittorie di Aristotele sulla metafisica: quella che gli studiosi moderni hanno riassunto nella formula onto-teologia». A. BERTOLACCI, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, cit. nota 11, p. 565.

⁴² GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaest. Super libros Metaph.*, I Prol. n. 27, O. Ph. III, p. 13.

Scoto come teologo e non come filosofo può dire che l'oggetto adeguato dell'intelletto in quanto tale è l'ente in quanto ente e non la *quidditas rei sensibilis*. L'*ens in quantum ens* non è il risultato ultimo di un processo astrattivo cui perviene l'intelletto, ma si configura piuttosto come un orizzonte all'interno del quale l'intelletto umano si trova da sempre e che caratterizza la sua naturale apertura all'infinito che l'attuale condizione non deve restringere né disconoscere.

La metafisica è e rimane la scienza dell'essere quale *pro statu isto* noi conosciamo, una metafisica che senza la rivelazione avrebbe ignorato lo stato in cui si trova.

La filosofia rivela la propria debolezza prima ancora di iniziare il suo cammino conoscitivo.

Dal fondamento rivelato consegue un'apertura dell'orizzonte conoscitivo umano, che non può più essere limitato al processo astrattivo della quiddità della cosa sensibile, propria della condizione storica dell'uomo, che possiede un intelletto sottomesso a limiti di fatto, limitato rispetto alla sua natura originaria.

La nozione di ente risulta dunque per Scoto la soluzione per garantire da una parte l'apertura dell'intelletto umano all'infinito e alla totalità dell'essere e dall'altra l'assoluta trascendenza di Dio.

È grazie all'*ens in quantum ens* e alla sua univocità che Scoto riesce e colmare la sproporzione tra ciò che l'uomo è e ciò cui l'uomo è ordinato, fine che la ragione può raggiungere solo grazie all'intervento di una luce soprannaturale⁴³.

PAOLA MÜLLER

⁴³ «Avendo spostato l'attenzione dall'ente in quanto è e si dona, verso l'ente in quanto pensato o pensabile Scoto ha contribuito a mettere in primo piano l'unità del concetto di ente, di cui rivendica il carattere non contraddittorio, esteso a tutto ciò che è e in quanto tale pensabile. In quest'ottica la tesi della neutralità o indifferenza del concetto di ente che non afferma né nega alcuna attualità né alcuna possibilità, apre un solco originale. [...] Tale ontologia non è affatto coinvolta nell'esplorazione di Dio, del mondo e dell'anima, attenta di per sé e in modo primario a ciò che è comune alle singole scienze. È l'ontologia dell'ente in quanto ente». O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova 2003, in particolare, il cap. IV *L'univocità dell'ente e l'ontologia del dono*, pp. 201-268, pp. 205s.