

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



Dipartimento di Studi Umanistici (DIPSUM)

Dottorato in 'RICERCHE E STUDI SULL' ANTICHITÀ,  
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO. SALERNO' (RAMUS)

cr. n. 2 «Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica»  
(FiTMU)

XXXI ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

La «relatio transcendens» nel pensiero di Duns Scoto

Tesi di Dottorato di  
SALVATORE CIRAMI

Tutor: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Co-Tutor: Chiar.mo Prof. FABRIZIO AMERINI

Anno Accademico 2017/2018

## INDICE

INTRODUZIONE .....	6
ABBREVIAZIONI.....	11
CAPITOLO PRIMO.....	13
1.1 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE .....	13
1.1.1 NOZIONE GENERALE .....	14
1.1.2 CASI PARTICOLARI.....	14
1.1.3 IL DIBATTITO TRA I NEOTOMISTI .....	15
1.1.4 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE E I <i>RELATIVI SECUNDUM DICHI</i> .....	16
1.1.5 L'IMPORTANZA DELLA RELAZIONE TRASCENDENTALE NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA.....	17
1.2 GLI STUDI SU SCOTO.....	18
1.2.1 LA RELAZIONE DI CREAZIONE .....	18
1.2.2. LA RELAZIONE E IL SUO FONDAMENTO .....	20
1.2.3 LE RELAZIONI DI IDENTITÀ, SOMIGLIANZA E UGUAGLIANZA .....	22
1.2.4 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE E L'IDENTITÀ COL FONDAMENTO.....	25
1.2.5 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE COME PROBLEMA .....	27
1.2.6 LA NOZIONE DI "TRASCENDENS" .....	32
1.2.6.1 <i>Classificazione dei trascendentali</i> .....	33
1.2.6.2 <i>La metafisica come "scientia transcendens"</i> .....	34
1.2.6.3 <i>I trascendentali disgiuntivi e le perfezioni pure</i> .....	36
1.2.6.4 <i>La "continentia unitiva"</i> .....	38
1.3 ALCUNE INDICAZIONI PER LA RICERCA.....	39
1.3.1 IL CONTESTO STORICO .....	39
1.3.2 L'ESEGESI DEI TESTI.....	41
1.4 IN SINTESI.....	46
CAPITOLO SECONDO .....	47
2.1 LA RELAZIONE COME PROBLEMA STORICO-FILOLOGICO .....	47
2.2 LE TEORIE MEDIEVALI SULLA RELAZIONE .....	52
2.3 ARISTOTELE .....	54
2.3.1 <i>CATEGORIE</i> , VII .....	54
2.3.2 <i>METAFISICA</i> , V .....	58
2.3.3 <i>FISICA</i> , V .....	60
2.3.4 RICEZIONE DEI TESTI ARISTOTELICI .....	63
2.4. LA RIFLESSIONE NEL XII SECOLO .....	67
2.5 AVICENNA .....	69
2.5.1 IL CAPITOLO SUI RELATIVI ( <i>METAFISICA</i> , III, 10).....	70
2.5.2 LA CLASSIFICAZIONE DEI RELATIVI.....	72
2.5.3 LA RELAZIONE COME "INTERVALLO" .....	73
2.5.4 LO STATUTO ONTOLOGICO DELLA RELAZIONE .....	74
2.5.5 L'EREDITÀ DI AVICENNA .....	76
2.6 L'APPORTO DI SIMPLICIO .....	78

2.7 LA SISTEMATIZZAZIONE DI TOMMASO D'AQUINO .....	79
2.7.1 L'ESSERE E LA "RATIO" DELLA RELAZIONE .....	79
2.7.2 LA RELAZIONE E IL MUTAMENTO .....	81
2.7.3 LA RELAZIONE E IL FONDAMENTO.....	82
2.7.4 LA POSTERITÀ DI TOMMASO: EGIDIO DI ROMA .....	83
2.8 LA RIFLESSIONE DI ENRICO DI GAND .....	85
2.8.1 LE DUE DEFINIZIONI DI ENRICO.....	86
2.8.2 DISTINZIONE TERMINOLOGICA.....	88
2.8.3 LA DISTINZIONE TRA IL FONDAMENTO E LA RELAZIONE.....	90
2.8.4 CONCLUSIONI SULL'OPERA DI ENRICO DI GAND .....	92
2.9 GIACOMO DA VITERBO E LA RELAZIONE TRASCENDENTALE .....	93
2.10 LA CREAZIONE E LA RELAZIONE .....	99
2.10.1 I PRIMI DIBATTITI FILOSOFICI SULLA CREAZIONE .....	99
2.10.1.1 <i>Il dibattito sull'eternità del mondo</i> .....	100
2.10.1.2 <i>La creazione come rapporto causale tra Dio e il mondo</i> .....	103
2.10.2 LE ORIGINI DELLA DISTINZIONE TRA CREAZIONE ATTIVA E CREAZIONE PASSIVA .....	106
2.10.3 BONAVENTURA E LA CREAZIONE COME RELAZIONE.....	109
2.10.3.1 <i>L'asimmetria tra creazione attiva e creazione passiva</i> .....	111
2.10.3.2 <i>La creazione passiva e la relazione essenziale</i> .....	113
2.11 DAI RELATIVI ALLA RELAZIONE TRASCENDENTALE.....	116
<b>CAPITOLO TERZO .....</b>	<b>120</b>
3.1 LA RELAZIONE DAL PUNTO DI VISTA LOGICO .....	124
3.1.1 ALCUNE QUESTIONI PRELIMINARI .....	124
3.1.1.1 <i>Le categorie: alcune precisazioni</i> .....	125
3.1.1.2 <i>Astratto e concreto</i> .....	128
3.1.1.3 <i>L'appartenenza a un genere</i> .....	131
3.1.2 LA DEFINIZIONE DEI RELATIVI NEL COMMENTO ALLE <i>CATEGORIE</i> .....	134
3.2 LA RELAZIONE NELLE OPERE FILOSOFICHE E TEOLOGICHE .....	138
3.2.1 LA RELAZIONE COME "ENS IN ALIO" .....	139
3.2.1.1 <i>Soggetto e fondamento: distinzione terminologica?</i> .....	142
3.2.1.2 <i>Il fondamento e il genere a cui appartiene</i> .....	153
3.2.1.3 <i>La distinzione tra il fondamento e la relazione</i> .....	161
3.2.2 LA "RELATIO" E IL "RESPECTUS" .....	172
3.2.2.1 <i>La relazione come "respectus"</i> .....	172
3.2.2.2 <i>I «sex principia»</i> .....	174
3.2.2.3 <i>La differenza tra "intrinsicus adveniēns" ed "extrinsicus adveniēns"</i> .....	177
<b>CAPITOLO QUARTO.....</b>	<b>195</b>
4.1 <i>LECTURA</i> E <i>ORDINATIO</i> .....	196
4.1.1 LE RELAZIONI DI EQUIPARAZIONE .....	197
4.1.2 L'ARTICOLAZIONE DEL FONDAMENTO .....	199
4.1.3 IL FONDAMENTO TRASCENDENTE.....	200
4.1.4 LE RELAZIONI COME "PASSIONES ENTIS" .....	201
4.1.5 L'APPLICAZIONE A DIO.....	203
4.1.6 LA RISPOSTA AL PRIMO ARGOMENTO .....	205
4.2 <i>REPORTATIO I-A</i> .....	208
4.3 APPROFONDIMENTO CIRCA IL FONDAMENTO DELLA "RELATIO TRASCENDENS" .....	215
4.3.1 IL FONDAMENTO DELL'IDENTITÀ TRASCENDENTALE .....	220
4.3.1.1 <i>L'opinione di Beckmann</i> .....	225
4.3.1.2 <i>L'opinione di Nannini</i> .....	229
4.3.1.3 <i>Conclusioni sul fondamento dell'identità (e alcuni problemi aperti)</i> .....	232
4.3.2 IL FONDAMENTO DELLA SOMIGLIANZA TRASCENDENTALE .....	234
4.3.2.1 <i>La differenza specifica come fondamento</i> .....	236
4.3.2.2 <i>L'atto o la perfezione come fondamento</i> .....	239
4.3.3 IL FONDAMENTO DELL'UGUAGLIANZA TRASCENDENTALE.....	242
4.3.3.1 <i>Due usi diversi del termine "grado"</i> .....	245

4.3.3.2	<i>La distinzione tra “gradus entitatis” e “gradus formae”</i> .....	246
4.3.3.3	<i>Il grado individuale</i> .....	247
4.3.3.4	<i>I gradi finito e infinito</i> .....	251
4.3.3.5	<i>Il grado di entità come grado di perfezione</i> .....	254
4.3.3.6	<i>Il grado come perfezione intrinseca</i> .....	256
4.4	L'UGUAGLIANZA TRASCENDENTALE IN RAPPORTO ALLE ALTRE RELAZIONI DI EQUIPARAZIONE .....	258
4.5	ALCUNE CONCLUSIONI SUI TESTI DELLA DISITINZIONE 19 .....	260
<b>CAPITOLO QUINTO</b> .....		<b>264</b>
5.1	LA SOLUZIONE DI SCOTO .....	265
5.2	LE RISPOSTE AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO .....	270
5.2.1	IL PRIMO ARGOMENTO IN CONTRARIO .....	270
5.2.2	IL SECONDO ARGOMENTO IN CONTRARIO .....	272
5.2.2.1	<i>Discussione sulla risposta al secondo argomento</i> .....	275
5.2.2.2	<i>L'argomento della trascendenza</i> .....	278
5.2.2.3	<i>Il problema della co-estensività</i> .....	280
5.2.2.4	<i>Conclusioni sull'argomento della trascendenza</i> .....	283
5.3	DISCUSSIONE CRITICA .....	284
5.3.1	IL FONDAMENTO DELLA RELAZIONE DI CREAZIONE .....	285
5.3.1.1	<i>L'essenza come fondamento della relazione di creazione</i> .....	286
5.3.1.2	<i>L'esistenza come fondamento della relazione di creazione</i> .....	288
5.3.1.3	<i>La creazione e la dipendenza essenziale</i> .....	295
5.3.2	SE LA RAGIONE DELLA TRASCENDENZA SIA L'IDENTITÀ DEL FONDAMENTO E DELLA RELAZIONE .....	300
5.3.3	SE LA RAGIONE DELLA TRASCENDENZA SIA LA MANCATA ACCIDENTALITÀ DELLA RELAZIONE .....	306
5.3.4	LA CREAZIONE E LA FINITEZZA .....	310
5.4	CONSIDERAZIONI FINALI .....	312
<b>CAPITOLO SESTO</b> .....		<b>315</b>
6.1	INTRODUZIONE SULL'OPERA E PREMessa METODOLOGICA .....	316
6.2	IL LIBRO V: I TESTI .....	318
6.2.1	LA SEZIONE DI <i>QMET.</i> , V, 11, §§ 109-115 .....	319
6.2.1.1	<i>Il primo brano: la potenza e l'atto</i> .....	320
6.2.1.2	<i>Il secondo brano: la “productio”</i> .....	322
6.2.2	IL PRIMO DEI DODICI DUBIA: <i>QMET.</i> , V, 11, §§ 117.130 .....	325
6.3	IL LIBRO IX: I TESTI .....	327
6.4	LA “RELATIO POTENTIAE” .....	330
6.4.1	LA NOZIONE DI POTENZA .....	330
6.4.2	LA POTENZA OPPOSTA ALL'ATTO .....	332
6.4.3	LA POTENZA COME PRINCIPIO NEL LIBRO IX .....	341
6.4.3.1	<i>Il principio, la causa e la potenza</i> .....	342
6.4.3.2	<i>La potenza come “relatio principii”</i> .....	343
6.4.3.3	<i>Un confronto tra la potenza come principio e la potenza opposta all'atto</i> .....	346
6.4.3.4	<i>Riepilogo</i> .....	348
6.4.4	LA POTENZA COME PRINCIPIO NELLA Q. 11 DEL LIBRO V: CONFRONTO COL LIBRO IX .....	349
6.4.4.1	<i>La natura assoluta del principio</i> .....	350
6.4.4.2	<i>La potenza come “relatio principii”</i> .....	352
6.4.4.3	<i>L'antiorità di natura del principio</i> .....	353
6.4.4.4	<i>La distinzione tra la potenza opposta all'atto e la potenza intesa come principio</i> .....	355
6.4.4.5	<i>Conclusioni sul confronto tra il Libro V e il Libro IX</i> .....	356
6.4.5	LA RELAZIONE TRASCENDENTALE NEL LIBRO V .....	357
6.4.5.1	<i>I tre ordini di relazione</i> .....	357
6.4.5.2	<i>La relazione di potenza e atto nel § 114</i> .....	361
6.4.5.3	<i>La relazione di produzione</i> .....	362
6.4.5.4	<i>Alcune osservazioni sul par. § 115</i> .....	363
6.4.6	LA TRASCENDENZA DELLA “RELATIO PRINCIPII” .....	365
6.4.7	LA “RELATIO TRANSCENDENS” E I TRE MODI DEI RELATIVI .....	367

6.4.8 L'ENTE COME FONTE DI OGNI TRASCENDENZA.....	369
6.5 ALCUNE CONSIDERAZIONI FINALI .....	371
CONCLUSIONI.....	374
BIBLIOGRAFIA .....	378
FONTI .....	378
- Opere di Giovanni Duns Scoto .....	378
1. <i>Edizioni critiche</i> .....	378
a) Opera Philosophica .....	378
b) Opera Omnia (Editio Vaticana) .....	379
c) Altre edizioni critiche.....	381
2. <i>Edizioni non critiche</i> .....	381
3. <i>Traduzioni</i> .....	382
- Altre fonti .....	383
1. <i>Edizioni</i> .....	383
2. <i>Traduzioni</i> .....	388
LETTERATURA.....	388
- Letteratura primaria .....	388
- Letteratura secondaria.....	400
SITOGRAFIA.....	404

## INTRODUZIONE

Il tema della relazione trascendentale assume una rilevanza speciale per due motivi. In primo luogo, perché esso richiama l'attenzione sulla relazione, la quale tra tutte le categorie aristoteliche è stata considerata la più fragile e, forse proprio per questo, la più enigmatica, come testimoniano gli inesausti dibattiti in merito, dall'antichità fino ad oggi. In secondo luogo, il tema della relazione trascendentale è importante perché propone una considerazione dell'ambito trascendentale, permettendo così di venire a contatto con le più genuine istanze metafisiche del pensiero. La scelta di questo tema per addentrarsi nelle opere di un autore come Giovanni Duns Scoto possiede, poi, anche un altro rilievo non secondario: egli è il primo pensatore a mostrare un uso piuttosto esteso di tale nozione all'interno delle sue opere. La nozione compare in alcuni brani, per di più situati in contesti abbastanza differenti tra loro, nei quali si cerca di dare risposta a difficili problemi, sia di ordine teologico, sia di ordine filosofico.

Lo scopo che ci si prefigge in questa indagine è quello di comprendere se Scoto possieda o meno una nozione univoca di "relatio transcendens". Se così fosse, si potrebbe affermare con ragione che nelle sue opere vi è una dottrina consapevole circa la relazione trascendentale. Inoltre, si potrebbe anche stabilire quale sia il contenuto di tale dottrina, quali i suoi principi e quali le sue conseguenze. Infine, si potrebbe anche stabilire se e in che misura vi sia dell'originalità nel pensiero di Scoto su questa particolare tematica.

La prima questione, volta ad accertare l'univocità della nozione di "relatio transcendens", sorge a motivo della varietà degli ambiti in cui tale nozione fa la sua comparsa. A partire dai primi seguaci di Scoto, tale nozione viene individuata all'interno dell'insegnamento del maestro francescano e riconosciuta come uno strumento concettuale autonomo. Essa diventa oggetto di discussione, assumendo via via una fisionomia sempre più marcata all'interno della tradizione scotista (ma, parallelamente, anche all'interno della più ampia tradizione scolastica). Le caratteristiche principali della "relatio transcendens", perciò, non sono da ricercare: esse possono essere trovate anche in diversi studi già esistenti sul pensiero di Scoto. A prima vista si può osservare una certa continuità tra le diverse posizioni espresse dagli studiosi in merito. Sebbene vi siano delle divergenze, esse non sembrano così importanti da suscitare un dibattito

su questo tema. Cionondimeno, si può osservare che i singoli studi si limitano al trattamento dell'uno o dell'altro dei casi di "relatio transcendens". Il risultato è che la comprensione di questa nozione è parziale. Nulla vieta che le lievi divergenze di tanti resoconti isolati si mostrino, a uno sguardo più ampio, tutt'altro che conciliabili, generando vere e proprie incoerenze nella dottrina. Non sembra sicuro, quindi, affermare che i diversi casi di "relatio transcendens" presi in esame siano espressioni di un quadro coerente, finché tale coerenza non sia stata verificata sui testi; finché i diversi studi non siano stati comparati tra loro in uno sguardo d'insieme. Solo se la nozione denota sempre la stessa realtà attraverso contesti differenti, allora si può considerare a buon diritto una nozione univoca. L'esigenza di questa verifica giustifica l'avvio di un'indagine unitaria in cui poter considerare tutti i singoli casi di "relatio transcendens" presenti nei testi di Scoto, al fine di valutarne insieme i punti di somiglianza e di dissomiglianza.

La seconda questione, circa l'uso consapevole di questa nozione, riguarda innanzitutto la motivazione che spinge Scoto ad introdurla nei suoi testi. Se la "relatio transcendens" interviene come parte integrante (se non addirittura come nozione chiave) della risposta a un problema, bisogna comprendere quale sia la sua effettiva portata risolutiva. Per questo occorre interrogarsi sulle modalità con cui Scoto introduce la nozione di "relatio transcendens" nei suoi scritti e nelle sue argomentazioni. Mettendo in evidenza qual è l'aspetto su cui essa interviene – il nodo concettuale che essa scioglie – si può ricavare qualche informazione anche sulla nozione stessa. Perciò, un'indagine sul ruolo che la "relatio transcendens" svolge all'interno delle argomentazioni di Scoto potrebbe anche mostrare come tale nozione sia maturata all'interno del suo pensiero, se egli vi abbia visto uno strumento risolutivo soddisfacente oppure, al contrario, se egli l'abbia pian piano abbandonata.

La terza questione riguarda il contenuto di una dottrina della "relatio transcendens". Stabilire il significato di una nozione non è già possedere una dottrina compiuta. Ne costituisce il primo momento. Lo sviluppo completo dello studio della nozione di "relatio transcendens", richiede altri due momenti: la considerazione dei supi principi costitutivi e l'indagine circa le conseguenze di tali principi. Ciò permetterà non solo di verificare la compiutezza di una dottrina in merito, ma anche se la "relatio transcendens" non sia a sua volta parte e conseguenza di una dottrina più ampia; in tal caso, sarebbe opportuno stabilire di quel dottrina si tratta.

La quarta questione è forse quella che sembra più ovvia: essendo, infatti, Scoto uno dei primi ad adoperare l'espressione "relatio transcendens", già soltanto l'uso di questa nozione rappresenta un elemento di originalità. Tuttavia, egli non elabora le proprie dottrine senza alcun confronto con altri. Scoto vive nell'ambiente universitario europeo a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, risente dei problemi e delle prospettive del suo contesto. Anche l'uso di una certa terminologia innovativa potrebbe nascondere il contatto con dottrine già presenti nella

tradizione in cui egli opera e di cui egli è espressione. L'aspetto dell'originalità di Scoto riguardo alla nozione di "relatio transcendens", perciò, non solo non si può dare per scontato, ma impone una direzione importante alla ricerca stessa.

Nell'insieme, sebbene lo studio analitico dei testi costituisca (anche dal punto di vista quantitativo) l'aspetto dominante del presente lavoro, non si può però prescindere dal confronto con il contesto in cui tali testi si sono formati.

Per quanto riguarda l'analisi storica, proprio in vista dell'obiettivo di interpretare i testi di Scoto, sembra opportuno operare una scelta di tipo prospettico. Data la complessità degli sviluppi storici e filologici, una ricostruzione condotta su questo piano rischierebbe di assorbire la totalità dello studio; pertanto, ci si limiterà a considerare soltanto quegli autori e quelle opere che saranno utili per la comprensione dei testi scotiani che verranno esaminati. Spesso si tratta delle stesse *auctoritates* citate da Scoto oppure di altri autori non direttamente menzionati nei suoi testi, ma il cui pensiero può aver influito sulle concezioni della relazione diffuse al suo tempo; queste fonti verranno prese in considerazione al modo in cui esse sono pervenute nell'occidente latino. Pertanto, la trattazione di un autore come Simplicio, attivo nel VI secolo, verrà posticipata al tempo in cui si comincia a tradurlo in latino (XIII secolo). Allo stesso modo, Avicenna verrà posposto agli autori del XII secolo, perché è a costoro che si deve la prima diffusione delle sue opere nei centri di studio europei. L'indagine storica presente in questo lavoro, inoltre, è stata ristretta soltanto a quegli autori sui quali finora è stato condotto un certo lavoro storiografico, perciò indubbiamente la ricostruzione offerta potrebbe essere rivista e variata ampiamente. Infine, non bisogna dimenticare che gli snodi che verranno individuati all'interno del quadro storico sono per lo più funzionali all'interpretazione dei testi di Scoto, e non si intende affermare che essi siano stati effettivamente percepiti come tali in tutto il corso del Medioevo.

Per quanto riguarda l'analisi testuale delle opere di Scoto, si terrà conto della quasi totalità della produzione dell'autore, ma sempre in ordine a una corretta interpretazione dei testi in cui compare il lessema "relatio transcendens". Tali testi appartengono a quattro opere distinte: l'*Ordinatio*, la *Lectura*, la *Reportatio* I-A e il *Commento alla Metafisica*. Le prime tre opere rappresentano versioni differenti del commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo; l'ultima, invece, è una serie di questioni dedicate ai temi presenti nei primi nove libri della *Metafisica* di Aristotele. La scelta di allargare lo spettro anche ad altre opere di Scoto, è dettata dalla ragione di voler condurre uno studio il più possibile completo sul tema scelto. Anche in questo caso, però, si è consapevoli che, data la complessità della materia e, talvolta, l'impenetrabilità delle argomentazioni scotiane, è sempre possibile ampliare la ricerca individuando nuovi brani che in questo lavoro sono stati lasciati sullo sfondo, portando così alla luce ulteriori contenuti e

ulteriori connessioni. Inoltre, spaziare attraverso testi di opere differenti permetterà di venire a contatto con temi tra i più vari della riflessione scotiana. Non a tutti si potrà dedicare la necessaria attenzione; spesso si potrà soltanto accennare ad alcune problematiche anche molto sentite tra gli studiosi di Scoto, ma che in questa sede non è possibile approfondire. Si pensi, per esempio, alla riflessione sulla distinzione formale o sul principio di individuazione, temi con cui inevitabilmente si entrerà in contatto nel corso del lavoro.

In questo modo appare delineato il campo di studio, il suo scopo, la metodologia nelle sue linee generali. Un indizio per comprendere a quale esito debba giungere la ricerca può essere ricavato dalla risposta alla domanda sulla causa della “relatio transcendens”. Questa domanda, poi, si può specificare in due direzioni. Primo, per quale motivo una “relatio” può ricevere la qualifica di “transcendens”? Secondo, qual è la causa della “trascendenza” della relazione?

Nel primo caso, la via per trovare una risposta si può ricercare individuando quei casi in cui la “relatio” riceve effettivamente la qualifica di “transcendens”; a partire da questi casi, si andrebbero poi a valutare, in maniera induttiva, quali siano i motivi che possono condurre all’apposizione del termine “transcendens” al termine “relatio”. Nel secondo caso, si presuppone che la determinazione “transcendens” denoti una o più caratteristiche rinvenibili in certe relazioni. Sarebbe sensato andare alla ricerca di quali siano tali caratteristiche, se esse si accompagnino sempre a certe condizioni, se tali condizioni siano necessarie e/o sufficienti per il presentarsi di quelle caratteristiche. A partire dallo studio di quelle caratteristiche e di quelle condizioni si può, quindi, tracciare una descrizione di quale sia la natura delle relazioni interessate. Entrambe le domande emergeranno nel confronto con i testi e con le altre interpretazioni già esistenti per quei testi.

Nel corso del primo capitolo, dopo una panoramica sui diversi significati assunti dalla relazione trascendentale e sui dibattiti sorti intorno ad essa, si passerà a valutare nello specifico quanto è stato detto a tal proposito nell’ambito degli studi scotisti. Nel medesimo contesto, verranno chiarificati i diversi significati di “transcendens” e di “trascendenza” nel pensiero di Scoto rifacendosi principalmente agli studi già esistenti in merito.

Successivamente, avendo individuato alcune piste di lavoro, lo svolgimento verrà articolato in tre fasi principali. In primo luogo, verrà ricostruita la tradizione in cui Scoto si inserisce, studiando l’evolversi delle dottrine sulla relazione fino al XIII secolo dal punto di vista storico e filologico. In secondo luogo, si cercherà di delineare il pensiero di Scoto sulla relazione, in generale. In terzo luogo, si studieranno i testi in cui si parla della “relatio transcendens”: prima i testi del Libro I della *Lectura*, dell’*Ordinatio* e della *Reportatio* I-A, dove si parla delle relazioni di identità, somiglianza e uguaglianza; poi, i testi del Libro II della *Lectura* e

dell'*Ordinatio*, dove si parla in special modo della relazione di creazione; infine, i testi del *Commento alla Metafisica*, dove si parla sia della relazione di potenza, sia della relazione di principio e causa.

## ABBREVIAZIONI

I titoli alle opere di Giovanni Duns Scoto, alle quali si farà maggiormente riferimento, verranno abbreviati come di seguito:

*De primo princ.*            *Tractatus de primo principio*

*Lect.*                        *Lectura*

*Ord.*                        *Ordinatio*

*QIs.*                        *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*

*QMet.*                      *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*

*QPraed.*                    *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*

*Quodl.*                    *Quaestiones quodlibetales*

*Rep.*                        *Reportatio*

A queste abbreviazioni seguiranno le indicazioni della suddivisione interna di ciascuna opera. Laddove siano presenti, verranno segnalati, in ordine: il libro (in numero romano), la distinzione (d.), la questione (q.), il capitolo (c.), il paragrafo (§). Sempre, dopo il paragrafo, verrà indicato in numero romano il volume dell'edizione di riferimento e, infine, la pagina del volume (e qualora sia necessario, anche la linea).

L'edizione di riferimento per la *Lectura* e per l'*Ordinatio* è:

*Vat.*                        IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, I-XXI, a cura di C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1950-2013.

L'edizione di riferimento per i commenti alle opere di Aristotele è:

*OPhil.* B. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera philosophica*, I-V, a cura di G. J. Etzkorn et alii, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, Saint Bonaventure (NY), 1997-2006.

Poiché saranno citate frequentemente, queste due edizioni verranno indicate soltanto con il numero di volume. Per esempio: “*Ord.*, II, 1, § 277, VII, 137-138” indica il Libro II dell’*Ordinatio*, distinzione 1, paragrafo 277, volume VII dell’edizione *Vat.*, pagine 137-138.

Tutte le altre edizioni, invece, verranno indicate indicando di volta in volta l’edizione di riferimento prima del numero del volume. Lo stesso metodo verrà applicato anche alle altre fonti.

## CAPITOLO PRIMO

### LA RELAZIONE TRASCENDENTALE

Il tema scelto per questo lavoro è la relazione trascendentale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto (ca. 1265 - 1308). Si tratta di una nozione che gode di molto favore nella tradizione scotista. Tuttavia, ci si può chiedere se Scoto abbia effettivamente elaborato una propria dottrina in merito. La domanda può sembrare immotivata, dal momento che Scoto fa uso dell'espressione "relatio transcendens" nelle sue opere. Inoltre, come spesso accade per le nozioni di una certa rilevanza in campo filosofico, la relazione trascendentale ha assunto diversi significati passando attraverso differenti tradizioni di pensiero. Tra queste tradizioni ha indubbiamente importanza quella della filosofia neoscolastica, per via del diretto interesse che essa mostra nel recupero del pensiero filosofico medievale.

In questo capitolo verrà offerta una prima panoramica dei problemi riguardanti la relazione trascendentale nell'ambito della filosofia neoscolastica. In secondo luogo, verranno presentati gli studi di maggior interesse sulla relazione trascendentale nel pensiero di Scoto, cercando di far emergere i problemi principali riguardo a questa nozione e ai modi in cui finora è stata interpretata. In terzo luogo, verrà proposta una pista di ricerca che abbia come scopo il chiarimento del significato della nozione di "relatio transcendens" nel pensiero di Scoto.

#### 1.1 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE

Un certo clima di pensiero contemporaneo rivela una particolare attenzione per la nozione di relazione, spesso nell'intento di rivalutarla in contrapposizione alla nozione di sostanza. Appare interessante osservare come, in uno sforzo retrospettivo, la filosofia neoscolastica abbia tentato di rileggere il pensiero degli autori medievali, a partire dal XIII secolo, alla ricerca di segnali di questa sorta di "riscatto" della relazione nei confronti della sostanza. Il risultato è stato un importante dibattito svoltosi sia sul piano storico e filologico, sia sul piano teoretico,

per lo più attorno al pensiero di Tommaso d'Aquino sulla relazione. Tutto ciò ha permesso di poter delineare un quadro piuttosto accurato delle vicende, dei problemi e delle prospettive riguardanti la nozione di relazione trascendentale.

### 1.1.1 NOZIONE GENERALE

Con il termine “relazione trascendentale”, in genere, si intende significare una relazione che, pur non essendo un ente di ragione, non appartiene al predicamento “relazione”. In tal modo, la relazione trascendentale sarebbe una relazione reale pur non essendo un accidente. Essa, dunque, o non appartiene affatto ad alcun genere o appartiene al genere della sostanza. All'interno della tradizione scolastica e neoscolastica, tra i numerosi autori che usano l'espressione “relazione trascendentale”, alcuni mostrano di optare per la prima alternativa, altri per la seconda. La prima alternativa propone un significato di “relazione trascendentale” che si avvicina alla concezione delle proprietà trascendentali, quali l'uno, il vero, il buono<sup>1</sup>. Alla seconda alternativa consegue un secondo significato, più comune, specialmente nella filosofia neoscolastica, per il quale la “relazione trascendentale” è una *relazione essenziale*, cioè una relazione costitutiva dell'essenza stessa della cosa assoluta<sup>2</sup>.

Come relazione essenziale, la relazione trascendentale denoterebbe la cosa assoluta in quanto riferita ad altro da sé in virtù della propria essenza. In questo secondo caso, la nozione di “relazione trascendentale” sembra racchiudere una contraddizione: essa affermerebbe che una cosa è, simultaneamente e sotto lo stesso aspetto, sia assoluta, sia relativa<sup>3</sup>.

### 1.1.2 CASI PARTICOLARI

L'esempio più comune di relazione trascendentale è il rapporto tra la potenza e l'atto (due nozioni appartenenti al gruppo dei post-predicamenti, ma talvolta considerate anche come nozioni trascendentali); di conseguenza anche altre coppie riconducibili al rapporto potenza-atto vengono considerate come relazioni trascendentali. È il caso dei rapporti tra materia e forma, sostanza e accidenti, essenza e essere (o essenza ed esistenza); analogamente, intendendo la potenza come potenza operativa, si possono considerare relazioni trascendentali

---

<sup>1</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, prefazione di A. Bausola, Vita e pensiero, Milano, 1997, 233.244.247. L'autore rivaluta l'importanza del trascendentale “aliquid” introdotto da Tommaso d'Aquino accanto ai più classici “unum”, “verum”, “bonum” e “res”.

<sup>2</sup> Per l'individuazione dei diversi significati di relazione trascendentale, si veda: G. VENTIMIGLIA, *La relazione trascendentale nella neoscolastica*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” (1989), n. 81, 419-421.

<sup>3</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *La relazione*, 423.457-461.

anche i rapporti tra una potenza e la propria operazione (p.es. intelletto-intellezione) e tra un'operazione e l'oggetto della potenza (p.es. intellesione-oggetto). A questi rapporti qualcuno associa anche il rapporto tra la parte e il tutto. Di diverso genere, invece, sono i rimanenti casi di relazione trascendentale usualmente menzionati, ossia il rapporto tra l'anima e il corpo e quello tra la creatura e il Creatore<sup>4</sup>.

### 1.1.3 IL DIBATTITO TRA I NEOTOMISTI

Intorno alla metà del Novecento, il dibattito si è acceso sul tema della relazione trascendentale, soprattutto in reazione alla pubblicazione dello studio di A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas* (1952)<sup>5</sup>. In questo studio, l'autore afferma principalmente due tesi: una di carattere storico e una di carattere esegetico. La tesi esegetica è che nel pensiero di Tommaso d'Aquino la relazione propriamente detta è solo quella categoriale; perciò qualsiasi altro tipo di relazione non è che un ente di ragione, compresi quei casi in cui si suole parlare di relazione trascendentale. La tesi storica è che la nozione stessa di "relazione trascendentale" è espressione della scolastica cosiddetta "decadente", dal momento che tale nozione compare non prima del XV secolo. Lo studio di Krempel ha suscitato diverse reazioni contrarie, in particolare quella di A. Pattin, il quale confuta la tesi storica dell'origine tardiva della nozione di "relazione trascendentale". Pattin mostra, infatti, che tale espressione ricorre già in un'opera di Giacomo da Viterbo (ca. 1255 - 1307/8)<sup>6</sup>. La questione tuttavia appare più complessa a motivo del diverso significato attribuito nel corso dei secoli alla relazione trascendentale. Il richiamo di Pattin all'uso dell'espressione "relazione trascendentale" a partire dalla fine del XIII secolo, con Giacomo da Viterbo, sembra più vicino al significato della relazione come proprietà trascendentale dell'ente, mentre la critica di Krempel si rivolge specialmente al significato della relazione trascendentale come relazione essenziale. Per tale motivo, il rilievo mosso da Pattin potrebbe scalfire la tesi storica di Krempel solo se si dimostrasse che l'espressione "relazione trascendentale", o altre simili, siano state adoperate già prima del XV secolo col significato di "relazione essenziale".

---

<sup>4</sup> L'elenco dei casi particolari di relazione trascendentale è tratto da: G. VENTIMIGLIA, *Relazione*, 420. Secondo alcuni autori, anche il rapporto corpo-anima potrebbe essere ricondotto al rapporto potenza-atto, ma si preferisce seguire qui la classificazione di Ventimiglia.

<sup>5</sup> Cf. A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas: exposé historique et systématique*, Vrin, Paris, 1952.

<sup>6</sup> Cf. A. PATTIN, *Contribution à l'histoire de la relation transcendentale*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen âge. Actes du premier Congrès International de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958)*, Louvain - Paris, 1960, 183-184.

#### 1.1.4 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE E I *RELATIVI SECUNDUM DICI*

Tra le espressioni in uso presso i filosofi medievali, accanto a quelle più vicine lessicalmente alla lingua italiana, come “*relatio transcendens*” o “*relatio essentialis*”, ve n’è un’altra che sembra poter svolgere il ruolo di relazione essenziale: la cosiddetta “*relatio secundum dici*”. In particolare, è noto che Giovanni di san Tommaso (João Poincot, 1589-1644), facendosi interprete del pensiero di Tommaso d’Aquino, identifica la “*relatio secundum dici*” con la relazione trascendentale<sup>7</sup>. La legittimità di tale identificazione, però, è stata messa in dubbio da Krempel e da quanti ritengono che nel genuino pensiero tommasiano la distinzione tra “*relativi secundum dici*” e “*relativi secundum esse*” non può corrispondere a quella tra relazioni trascendentali e relazioni predicamentali<sup>8</sup>.

Recentemente, J. Deely ha proposto di considerare sotto una diversa luce le affermazioni di Giovanni di san Tommaso<sup>9</sup>. Secondo Deely, i relativi “*secundum dici*” costituiscono una proprietà trascendentale, non però nell’ordine dell’essere, né del pensiero, ma del linguaggio. L’identificazione della relazione trascendentale coi relativi “*secundum dici*” per lo studioso sarebbe appropriata per distinguere questo tipo di nomi relativi dai relativi “*secundum esse*” o “*ontologici*”. Un relativo è ontologico se denota una relazione, sia essa un ente reale o di ragione; un relativo trascendentale, invece, denomina un soggetto assoluto con le sue caratteristiche, e non una relazione in quanto tale. Secondo Deely, ciò significa che una relazione trascendentale non differisce dalla cosa assoluta, ma la denomina secondo il modo in cui può essere espressa in un discorso. Una relazione predicamentale non può essere definita senza il riferimento “*ad aliud*”; invece, una cosa assoluta extramentale, sebbene possa essere definita senza riferimento ad altro da sé, non può essere espressa nel linguaggio senza il riferimento *a qualcos’altro*, per esempio ai principi che la costituiscono.

---

<sup>7</sup> Cf. J. DEELY (ed.), *Tractatus de Signis. The Semiotic of John Poincot*, University of California Press, Berkeley (CA), 1985, 88.462-463.

<sup>8</sup> Cf. A. KREMPEL, *La doctrine*, 412-416; M. PANGALLO, *La dimensione metafisica dell’alterità: la relazione nell’ontologia e nella teologia filosofica di S. Tommaso*, in “*Divus Thomas*” (1998), n. 21, 36-54; Ch. FERRARO, *Appunti di Metafisica: un percorso speculativo, pedagogico e tomistico*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2018<sup>2</sup>, 379-380.

<sup>9</sup> Cf. J. DEELY, *Tractatus*, 393-514; J. DEELY, *Four ages of understanding. The first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century*, Toronto University Press, Toronto, 2001.

G. Ventimiglia sottolinea l'attualità della questione della relazione trascendentale in quanto essa coinvolge il modo stesso di intendere la sostanza e la relazione<sup>10</sup>. È fuor di dubbio che nella filosofia contemporanea la categoria di "relazione" abbia assunto una rilevanza particolare. Spesso l'attenzione per la relazione si è tradotta in un rifiuto della sostanza, intesa come termine opposto alla relazione stessa. A motivo di ciò, non è raro riscontrare proposte di una "ontologia relazionale" in sostituzione di una "ontologia sostanzialista", espressione, quest'ultima, con cui si intende designare la filosofia di Aristotele e qualsiasi altra filosofia che ne adotti i principi fondamentali, come per esempio la filosofia scolastica (e neoscolastica). In alcuni casi si è voluto parlare addirittura di *filosofia relazionista*, intendendo con ciò che la filosofia non è se non una teoria della relazione intesa come il dato originario della realtà non riconducibile ad altri principi ulteriori<sup>11</sup>.

Anche da un punto di vista teologico si è fatto avanti, da più parti, il tentativo di rivalorizzare la nozione di relazione, proponendola come un trascendentale dell'essere. Il motivo risiederebbe nella necessità di pensare Dio come essenzialmente relazionale e, di conseguenza, l'essere stesso come intrinsecamente relazionale<sup>12</sup>.

Ciò che accomuna tutte le diverse proposte contemporanee per dare risalto alla relazione, si basano su un riscatto di tale nozione dalla sua subordinazione alla sostanza. Ponendo una opposizione di fondo tra sostanza e relazione, molti autori concedono spazio alla relazione rigettando la "sostanzializzazione dell'essere" operata da Aristotele<sup>13</sup>. L'esito di questo tipo di riflessioni può condurre da una parte a una sorta "relativizzazione dell'essere", dall'altra a una "sostanzializzazione della relazione". Nel primo caso si tende ad affermare che la relazione è un trascendentale, nel secondo caso si concede che l'essenza di ciascuna cosa è costitutivamente orientata ad altro da sé. Certamente, si tratta di due estremi, ma di due estremi intorno ai quali si possono collocare le proposte teoretiche di molti autori del Novecento, ciascuna con la diversa sfumatura che le compete. In ogni caso, non si fatica a scorgere in questi due estremi i due significati di relazione trascendentale evidenziati all'inizio<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *La relazione*, 416-419.

<sup>11</sup> Cf. E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina - Firenze, 1957.

<sup>12</sup> Cf. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, introduzione di P. Coda, Città Nuova, Roma, 1996 (ed. or. ted.: 1992); G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2000 (Biblioteca di teologia contemporanea, 111); M. MANTOVANI, *L'amore come "essere di più". Una nuova metafisica?*, in *Proceedings Metaphysics 2009: 4th World Conference (Roma, 5-7 Novembre, 2009)*, Fondazione Idente di Studi e di Ricerca, Roma, 2012, 153-166.

<sup>13</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *La relazione*, 416-417.

<sup>14</sup> Per una bibliografia più estesa riguardo all'importanza della relazione nell'ambito della filosofia contemporanea, si veda: G. VENTIMIGLIA, *La relazione*, 416, nota n. 1.

## 1.2 GLI STUDI SU SCOTO

Tra gli studiosi di Duns Scoto non si avverte una discussione analoga a quella avvenuta per Tommaso d'Aquino sul tema della relazione trascendentale. Sembra che nell'opinione più comune non sia in questione se Scoto abbia o meno una dottrina sulla relazione trascendentale. Ciò è forse dovuto al fatto che nelle sue opere più importanti ricorre più di una volta l'espressione "relatio transcendens". Tuttavia, si è visto che tale espressione ha assunto nella tradizione scolastica (ma non solo) almeno due significati principali: quello di proprietà trascendentale dell'ente e quello di relazione essenziale. A quale di questi significati si uniforma Scoto nell'adoperare l'espressione "relatio transcendens"? Il suo utilizzo si può effettivamente ricondurre a qualcuno di quelli segnalati?

### 1.2.1 LA RELAZIONE DI CREAZIONE

L'esempio più noto dell'uso di "relatio transcendens" nel pensiero di Scoto è quello della relazione tra creatura e Creatore. Si sono soffermati su questo aspetto soprattutto L. Iammarrone<sup>15</sup>, E. Rivera De Ventosa<sup>16</sup>, M. G. Henninger<sup>17</sup>, J. Decorte<sup>18</sup>, E. Dezza<sup>19</sup>.

Iammarrone tratta il tema della relazione trascendentale in uno studio dedicato alla dottrina di Scoto sulla creazione. Dopo aver distinto tra "creatio activa" e "creatio passiva", egli afferma che Scoto considera quest'ultima una relazione trascendentale<sup>20</sup>. La creazione è un caso di produzione; in quanto tale essa implica una relazione di dipendenza dell'ente creato rispetto a Dio che l'ha creato; poiché si tratta di una dipendenza essenziale alla creatura stessa (che

---

<sup>15</sup> Cf. L. IAMMARRONE, *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto*, in COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1972 (*Studia Scholastico-Scotistica*, 5), 461-480; L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma, 1999 (*I maestri francescani*, 10), 425-442.

<sup>16</sup> Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual*, in COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1972 (*Studia Scholastico-Scotistica*, 5), 293-315.

<sup>17</sup> Cf. M.G. HENNINGER, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 68-97.

<sup>18</sup> Cf. J. DECORTE, 'Modus' or 'res': Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of a Real Relation, in *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, I, a cura di Leonardo Sileo, Edizioni Antonianum, Roma, 1995, 407-429; J. DECORTE, *Creatio and conservatio as relatio*, in E.P. BOS (ed.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1998, (*Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*, 72), 27-48.

<sup>19</sup> Cf. E. DEZZA, *Dio e mondo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in "Rivista teologica di Lugano" (2014), n.19, 79-106.

<sup>20</sup> La creazione passiva denota ciò che comporta nella creatura il fatto di essere creata; mentre la creazione attiva denomina l'azione creatrice di Dio. Sull'origine di questa distinzione si veda: *infra*, par. 2.10.2.

altrimenti non potrebbe esistere), tale relazione è *realmente* identica al suo fondamento (che coincide con la creatura stessa o col suo essere o con la sua essenza – Iammarrone usa tutti i tre termini). D'altra parte la creatura e la creazione vengono apprese in modo distinto: la creatura è qualcosa di assoluto, la creazione invece qualcosa di relativo. Questo è sufficiente perché le due entità siano considerate *formalmente* distinte. Chiarito il rapporto particolare della relazione di creazione e del suo fondamento, Iammarrone passa a descriverne la natura e solo allora chiama in causa la nozione di relazione trascendentale. La creazione sarebbe una relazione trascendentale per due ragioni. Primo, perché non è un accidente, non essendo realmente distinta dall'essenza della creatura. Secondo, perché compete alla creatura in quanto è ente, indipendentemente dal genere predicamentale a cui appartiene. Dunque, riepilogando, secondo Iammarrone la creazione è una relazione trascendentale perché non è un accidente, non è formalmente la stessa essenza, sebbene vi si identifichi realmente, e compete indifferentemente a ogni creatura in ragione della sua entità e non della sua natura<sup>21</sup>.

Rivera de Ventosa, ritiene che il fondamento della relazione di creazione non possa essere l'essenza, ma debba essere l'*esistenza* della creatura. Egli critica l'interpretazione che, anche all'interno della tradizione scotista, fa sostenere a Scoto il contrario<sup>22</sup>. Rivera de Ventosa affronta l'argomento parlando non tanto della creazione quanto della concezione della persona. Pertanto, ricorre alla nozione di relazione trascendentale per giustificare metafisicamente l'apertura costitutiva della persona umana. Egli riconosce che la relazione trascendentale di dipendenza dal Creatore è comune a tutti gli enti creati, anche a quelli impersonali e inanimati, tuttavia, ciò che conta è la caratteristica di tale relazione, il fatto di essere una relazione *radicale e assoluta*, una relazione trascendente. Nel caso della persona, la relazione trascendentale diventa il fondamento metafisico della sua apertura originaria verso l'altro da sé. Rivera de Ventosa, dunque, chiama in causa la relazione trascendentale per rendere ragione dell'essere personale, ma non mette in questione il perché una certa relazione sia da dirsi trascendentale. In ogni caso, anche se lo studioso non lo afferma esplicitamente, sembra che il motivo della trascendenza di tale relazione sia da ricercare nella non appartenenza di tale relazione al piano dell'essenza, cioè al piano quidditativo-conoscibile<sup>23</sup>.

Dezza in un recente articolo ha ripreso il tema della relazione tra creatura e Creatore. Egli si inserisce nella tradizione interpretativa che vede in tale relazione una relazione essenziale, dal

---

<sup>21</sup> Cf. L. IAMMARRONE, *Contingenza*, 474-476.

<sup>22</sup> Lo studioso cita un manuale scotista ad opera di Z. Van de Woestyne e la monografia di É. Gilson dedicata a Scoto. Si vedano, rispettivamente: Z. van de WOESTYNE, *Cursus philosophicus scholae franciscanae aptatus, in breve collectus*, I-II, Typographia S. Francisci, Mechliniae, 1932-1933; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, edizione italiana a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, con un saggio introduttivo di C. Marabelli, Jaca Book, Milano, 2008 (ed. or. fr.: 1952).

<sup>23</sup> Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano*, 309-311.

momento che non è accidentale. Dunque, la relazione sembrerebbe essere trascendentale nel senso di essenziale. Tuttavia, il senso di “essenziale” in questo caso viene specificato in relazione all’*essere*, e la relazione trascendentale viene intesa da Dezza con un significato vicino a quello “proprio”, cioè in quanto comune a ogni ente. La novità del contributo di Dezza consiste, però, nel fatto che la relazione trascendentale diviene la cifra della finitezza dell’ente creato. In altri termini, affermare che il rapporto tra la creatura e Dio è una relazione trascendentale è un altro modo per indicare il finito in rapporto all’infinito, in coppia con il quale costituisce un trascendentale disgiuntivo dell’ente<sup>24</sup>.

Altri studi che riguardano il tema della relazione in Scoto, toccano il tema della relazione di creazione o del rapporto tra la relazione e il suo fondamento, ma non in termini di relazione trascendentale<sup>25</sup>.

### 1.2.2. LA RELAZIONE E IL SUO FONDAMENTO

Si considerano a parte i contributi di Henninger e Decorte. Essi, sebbene trattino il tema della relazione trascendentale intesa come relazione di creazione, a differenza dei precedenti studiosi affrontano tale argomento all’interno della più generale teoria scotiana delle relazioni. I due studiosi si concentrano sulle questioni 4 e 5 del Libro II dell’*Ordinatio*, nelle quali Scoto espone il suo pensiero sulla relazione, in contrapposizione a Enrico di Gand<sup>26</sup>. La questione di fondo riguarda il rapporto tra la relazione e il suo fondamento. A seconda di come si intenda tale rapporto scaturiscono diverse opinioni circa la consistenza ontologica delle relazioni. Secondo Enrico di Gand, la relazione non è realmente distinta dal suo fondamento. Trovandosi su un piano ontologico inferiore, la relazione si aggiunge al fondamento come un “modus” rispetto a una “res”. Scoto sostiene, al contrario, che la relazione è realmente distinta dal suo fondamento e si compone con esso come una “res” rispetto a un’altra “res”. Il problema della relazione trascendentale si pone, in questo quadro, quasi come un’eccezione, dal momento che essa si identifica “realiter”, sebbene non “formaliter”, col suo fondamento. Il fatto che la relazione sia identica realmente al fondamento e formalmente distinta da esso costituisce, per Henninger, il carattere principale della relazione trascendentale. Egli, dopo aver analizzato gli argomenti di

---

<sup>24</sup> Cf. E. DEZZA, *Dio e mondo*, 90. In effetti, già l’articolo di Iammarrone sottolineava che la creatura dipende dal Creatore in quanto finita e contingente; tuttavia, poi, egli non specificava il legame con l’infinito e i trascendentali disgiuntivi; si veda: L. IAMMARRONE, *Contingenza*, 476.

<sup>25</sup> Cf. É. GILSON, *Giovanni*, 354-357; A. BROADIE, *Scotus on God’s Relation to the World*, in “British Journal for the History of Philosophy” (1999), n. 7, 1-13; P. KING, *Scotus on Metaphysics*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 33-38; A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, 279-281.

<sup>26</sup> Cf. M.G. HENNINGER, *Relations*, 70, nota n. 8.

Scoto, lascia intendere che la relazione di creazione (o relazione trascendentale) è *posterior per natura* al suo fondamento e che essa si può associare al caso di un *accidente inseparabile*<sup>27</sup>.

Decorte prende le mosse dal lavoro di Henninger giungendo sostanzialmente alle medesime conclusioni, eccezion fatta per il motivo del disaccordo tra Scoto ed Enrico di Gand<sup>28</sup>. Inoltre, a differenza di Henninger, Decorte evita di affermare che la relazione trascendentale sia un accidente inseparabile<sup>29</sup>; d'altra parte, egli ritiene che la distinzione tra relazione trascendentale e relazione categoriale sia riconducibile a due differenti significati del termine "relatio" adoperati da Scoto<sup>30</sup>. Ai fini della presente ricerca bisogna sottolineare che Decorte – è egli stesso ad ammetterlo – nel suo contributo dedica meno spazio a Scoto che a Enrico di Gand; è evidente perciò che le sue affermazioni riguardanti la relazione trascendentale necessiterebbero di un ulteriore approfondimento. In un successivo intervento sul tema della creazione in Scoto, Decorte afferma esplicitamente che il fondamento della relazione di creazione è l'essenza della creatura, che tale essenza possiede un'entità più perfetta della relazione di creazione e include in sé stessa il riferimento a Dio come qualcosa di meno perfetto; pertanto, la creatura possiede una priorità ontologica rispetto alla (relazione di) creazione<sup>31</sup>.

È opportuno segnalare un altro recente contributo di M. Fedeli, che si occupa della relazione creatura-Creatore, ma su un piano maggiormente storico<sup>32</sup>. La studiosa prende in considerazione la questione 6 delle *Collationes oxonienses* e, confrontando le opinioni del *respondens* e dell'*opponens* che intervengono nella disputa, cerca di stabilire quale delle diverse opinioni presenti nel testo possa essere attribuita a Scoto. Ciò che più interessa in questa sede è il fatto che Fedeli rifiuta di identificare Scoto con l'opinione dell'*opponens* perché questi sostiene che la relazione della creatura al Creatore è un accidente inseparabile<sup>33</sup>. Scoto, infatti, non sosterebbe affatto questa tesi nelle sue opere più importanti. L'opinione della studiosa ci sembra tanto più notevole in quanto si basa sui medesimi testi segnalati da Henninger per affermare che, al contrario, Scoto sostiene la tesi che la relazione di creazione sia un accidente inseparabile.

---

<sup>27</sup> Cf. M.G. HENNINGER, *Relations*, 81.83-85.

<sup>28</sup> Cf. J. DECORTE, *Modus*, 429. Sostenere un'opinione differente rispetto a Henninger è, in effetti, l'obiettivo dell'articolo di Decorte. Questi, dunque, non intende approfondire il tema della relazione o della relazione trascendentale in Scoto, ma piuttosto tocca quegli argomenti in vista di altri fini. La presente ricerca, invece, può tralasciare le conclusioni di Decorte, per soffermarsi invece sulla comprensione che egli mostra della relazione trascendentale.

<sup>29</sup> Cf. J. DECORTE, *Modus*, 426.

<sup>30</sup> Cf. *Ivi*, 428.

<sup>31</sup> J. DECORTE, *Creatio*, 42-44.

<sup>32</sup> Cf. M. FEDELI, *La relazione della creatura a Dio nella questione 6 delle Collationes Oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, "Antoniana" (2016), 121/3, 651-660.

<sup>33</sup> Cf. *Ivi*, 659.

### 1.2.3 LE RELAZIONI DI IDENTITÀ, SOMIGLIANZA E UGUAGLIANZA

L'unica monografia espressamente dedicata al tema della relazione trascendentale in Scoto si deve a J. P. Beckmann ed è intitolata *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen* (1967)<sup>34</sup>. Come si evince dal titolo stesso, l'opera si presenta come uno studio dell'ontologia della relazione. Tuttavia, Beckmann imposta la sua ricerca a partire dal presupposto che il tema della relazione vada affrontato prima di tutto sul piano trascendentale. Questo presupposto trova la sua giustificazione nel modo di intendere la parola "ontologia". Beckmann utilizza il termine "ontologia" come un sinonimo di "metafisica" e, di conseguenza, l'aggettivo "ontologico" è sinonimo di "metafisico". Per Scoto la metafisica deve occuparsi delle determinazioni trascendentali dell'ente; pertanto, egli conclude, la relazione che deve essere studiata come problema ontologico, non può che essere la relazione trascendentale<sup>35</sup>. La sua ricerca prende le mosse da alcuni studi precedenti su Scoto, i quali tracciano una direzione e una pista per ulteriori approfondimenti.

Il primo studio è la tesi di abilitazione di M. Heidegger, intitolata *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1915). Di quest'opera Beckmann sottolinea il merito di aver esplicitato l'importanza fondamentale del trascendentale "idem et diversum" per la concezione dell'ente in Scoto. Heidegger afferma, infatti, che la proposizione "l'alcunché è un qualcosa", benché possa sembrare una verità banale, in realtà contiene un "momento fecondo" che è quello della relazione: «L'oggetto è riferito a se stesso. In che senso l'alcunché è un qualcosa? Poiché non è qualcosa d'altro. [...] Duns Scoto riconosce questo rapporto nell'oggetto in genere fino alle sue ultime conseguenze: *idem et diversum sunt contraria immediata circa ens et convertibilia*. L'uno e l'altro qualcosa si danno subito immediatamente con l'oggetto in genere»<sup>36</sup>. In questo modo, secondo Scoto, le relazioni di identità e diversità sarebbero delle determinazioni che accompagnano l'ente originariamente.

Il secondo studio è la tesi di abilitazione di G. Martin, intitolata *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen* (1940)<sup>37</sup>. In questo suo lavoro, Martin riprende

---

<sup>34</sup> Cf. J.P. BECKMANN, *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen*, Bouvier, Bonn, 1967.

<sup>35</sup> «Für ihn warf die Relation nicht nur logische und kategoriale, sondern eminent ontologische Fragen auf. Metaphysik aber ist für den Doctor subtilis die Wissenschaft von den transzendentalen Bestimmungen des Seins. Wenn die Relation ein ontologisches Problem darstellt, so kann es demnach nur die transzendente Beziehung sein. Eine Untersuchung der Ontologie der Relationen nach Duns Scotus erscheint daher vonnöten» (*Ivi*, 15).

<sup>36</sup> M. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma - Bari, 1974 (ed. or. ted.: 1916), 36; si veda anche: J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 16-17.

<sup>37</sup> Cf. G. MARTIN, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, De Gruyter, Berlin, 1949, 120-137.

l'idea di Heidegger e afferma che le relazioni di identità e diversità, assieme a quella tra creatura e Creatore, rappresentano il punto di partenza della formazione della dottrina sulla relazione trascendentale nel Medioevo. Un ruolo di prim'ordine dunque spetterebbe a Scoto per aver messo le basi per lo sviluppo di questa dottrina, svincolando la questione dell'essere della relazione dalla semplice opposizione tra relazione reale e relazione di ragione<sup>38</sup>.

Il terzo studio è un saggio di O. Holzer, intitolato *Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus* (1951), nel quale si pone l'attenzione sul ruolo del fondamento nella dottrina della relazione di Scoto<sup>39</sup>. Holzer evidenzia che ogni relazione necessita di un fondamento e che il diverso modo in cui essa si rapporta al proprio fondamento offre la base per una distinzione tra due classi di relazioni: quelle predicamentali e quelle trascendentali. Le relazioni predicamentali si trovano nel loro fondamento mediante l'inerenza accidentale; le relazioni trascendentali, invece, si trovano nel loro fondamento mediante la "continentia unitiva". Mentre le prime sono separabili dal fondamento, le seconde sono realmente identiche al loro fondamento e perciò inseparabili da esso.

Un quarto studio è rappresentato dalla tesi di abilitazione di E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem: Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus* (1965), in cui viene studiato il problema della costituzione delle persone divine, al riguardo della quale l'esatta posizione di Scoto è alquanto controversa<sup>40</sup>. Egli infatti prende in considerazione due tesi opposte, offrendo ragioni a favore e contro per entrambe: la prima, più tradizionale, afferma che le persone divine sono costituite mediante le relazioni; la seconda, afferma che le persone divine sono costituite mediante qualche proprietà assoluta. La conclusione cui giunge Wölfel è che Scoto, in ogni caso, propenda per la seconda tesi, quella secondo cui le persone divine sono costituite mediante proprietà assolute e non mediante le relazioni<sup>41</sup>.

Eccetto il saggio di Holzer, tutti questi studi non hanno come argomento principale quello della relazione. Beckmann perciò si propone di approfondire tutti questi risultati ponendoli nel loro contesto proprio, ossia all'interno di una ricerca che abbia come tema principale la relazione. Le relazioni di identità e di uguaglianza, le quali appaiono come quelle fondamentali per una comprensione della relazione trascendentale e, quindi, della relazione in generale. Ad ogni modo, egli non intende occuparsi di tutti gli aspetti della relazione nel pensiero di Scoto,

---

<sup>38</sup> Cf. J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 17-18.

<sup>39</sup> O. HOLZER, *Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus*, in "Franziskanische Studien" (1951), n. 33, 22-49.

<sup>40</sup> Cf. E. WÖLFEL *Seinsstruktur und Trinitätsproblem: Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster, 1965.

<sup>41</sup> Le conclusioni di Wölfel, comunque, non sono state esenti da critiche; si veda: J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 19, nota n. 22.

ma solo di poter rispondere alla domanda fondamentale se sia possibile offrire una qualche determinazione ontologica della relazione nonostante il suo esiguo contenuto entitativo<sup>42</sup>.

Lo sviluppo della ricerca di Beckmann si concentra soltanto sulle relazioni di identità e uguaglianza, le quali vengono affrontate da Scoto nell'ambito dei rapporti tra le persone divine della Trinità. A queste due relazioni viene di solito associata anche la somiglianza, la quale però nel corso dell'opera non riceve particolare attenzione da parte dello studioso. Egli, seguendo il testo di Scoto, riconosce che queste tre relazioni si possono trovare sia in ambito categoriale, sia in ambito trascendentale e interpreta quest'ultimo caso come se tali relazioni fossero delle proprietà trascendentali dell'ente: «Insofern jedes Seiende ein Etwas ist, ist es entweder identisch oder verschieden; insofern es ein quantum ist, ist es entweder gleich oder ungleich; insofern es eine bestimmte Form besitzt, ist es entweder ähnlich oder unähnlich»<sup>43</sup>. In questa descrizione vengono messi in evidenza i tre tipi di fondamento per ciascuna delle tre relazioni: si tratta di tre aspetti dell'ente in quanto esso rappresenta un "qualcosa" ("Etwas") o un "quantum" o, infine, in quanto esso possiede una forma. Ciò che non è chiaro nell'esposizione di Beckmann è se le relazioni di identità, uguaglianza e somiglianza conseguano all'ente in quanto possiede questi aspetti oppure se sia richiesta anche la presenza di un ente che faccia da termine di comparazione. Ad ogni modo, l'adesione all'interpretazione di Heidegger conduce lo studioso ad affermare che qualsiasi ente, in quanto è qualcosa ("Etwas") si trova già in una situazione di comparazione: "essere qualcosa" viene parafrasato come "non essere un altro"<sup>44</sup>. Per cui, sembra che la posizione di Beckmann si attesti attorno all'idea che l'ente si trovi già relato, o meglio, comparato originariamente. Le relazioni trascendentali perciò svolgono una funzione costitutiva dell'ente: non nel senso che ogni ente è costituito formalmente perché possiede una relazione trascendentale ma, al contrario, nel senso che ogni ente in quanto è costituito formalmente richiede una relazione trascendentale: le più fondamentali sono l'identità e diversità<sup>45</sup>.

Le relazioni trascendentali di identità, uguaglianza e somiglianza si distinguono dalle loro controparti predicamentali, non solo per il diverso tipo di fondamento (in un caso il fondamento è l'ente "in communi", nell'altro il fondamento è un predicamento), ma anche perché tali

---

<sup>42</sup> Cf. J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 20.

<sup>43</sup> J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 183-184.

<sup>44</sup> «Jedes Seiende ist als solches notwendig und ohne Ausnahme ein Etwas, d.h. es ist es selbst und nicht ein anderes. Diese Es-selbst-und-nicht-ein-anderes-Sein, das dem Seienden unmittelbar zukommt, begründet entweder die Relation der Identität oder die der Verschiedenheit» (J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 184).

<sup>45</sup> Cf. J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 222. In questo modo, Beckmann riesce anche a salvare la distinzione tra la "ratio absoluti" e la "ratio relativi". Si veda anche: J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 228.

relazioni si presentano sempre necessariamente in ogni ente<sup>46</sup>. Infine, questa “necessità” si riflette anche nella inseparabilità di tali relazioni dal loro fondamento. In questo senso, la dottrina della “continentia unitiva” svolge un ruolo determinante per spiegare lo statuto ontologico delle relazioni trascendentali. Infatti, ciò che si trova contenuto unitivamente in altro, non è esso stesso una “res”, ma è identico alla “res” di ciò che lo contiene; ciononostante, ciò che è contenuto è formalmente distinto da ciò che lo contiene. Pertanto, conclude Beckmann, le relazioni trascendentali sono realmente identiche al loro fondamento e formalmente distinte da esso; di conseguenza, esse non sono delle “res” ma delle “formalitates”<sup>47</sup>.

La trascendentalità delle relazioni deriva proprio dal loro “essere formale”. Secondo Beckmann, il termine “transcendens” ha valenza principalmente logica, in quanto indica che una certa realtà sorpassa l’ambito delle categorie; la controparte ontologica del termine “transcendens” è rappresentata esattamente dall’essere formale<sup>48</sup>. In altri termini, ogni proprietà trascendentale possiede una propria entità, in quanto è una formalità, e viceversa, tutto ciò che possiede un essere formale è trascendentale.

In conclusione, secondo Beckmann la realtà della relazione si può ammettere solo a partire dal discorso sulle formalità di Scoto. E quindi, la relazione trascendentale fonda la realtà della relazione reale. Il problema delle relazioni, dunque, viene ricondotto al problema delle relazioni trascendentali, perché quello è il livello più fondamentale a cui la questione dev’essere posta a cui si può trovare risposta<sup>49</sup>.

#### 1.2.4 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE E L’IDENTITÀ COL FONDAMENTO

Tra gli studiosi che si sono occupati della relazione trascendentale in Scoto si può annoverare anche R. Schönberger. Egli, nella sua monografia, intitolata *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik* (1994),

---

<sup>46</sup> Per essere più esatti, le relazioni trascendentali di identità, uguaglianza e somiglianza si presentano in coppia con le loro rispettive opposte, ossia la diversità, la disuguaglianza e la dissomiglianza, ciascuna delle quali costituisce una proprietà disgiuntiva dell’ente.

<sup>47</sup> Cf. J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 219.

<sup>48</sup> «Nun sind aber, wie wir gesehen haben, die transzendentalen Beziehungen der Identität und Gleichheit von ihren Fundamenten formal verschieden. Der Zusammenhang zwischen Transzendentalität und formalem Sein besteht in diesem Falle darin, daß die Transzendentalität, deren logisches Moment im Übersteigen des kategorialen Bereiches lag, ontologisch als formales Sein bestimmt wird» (J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 221).

<sup>49</sup> «Die methodische Antwort hierauf lautet: Die Frage nach der Realität der Relation ist dann möglich, wenn man von der Interdependenz zwischen der Seinsfrage der Relation einerseits und der allgemeinen Ontologie andererseits ausgeht. Die inhaltliche Antwort lautet: Die Realität der fundamentalen Beziehungen des Seienden läßt sich durch die Lehre vom formalen Sein, die den Kern der Ontologie des Doctor subtilis ausmacht, genau bestimmen» (J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 226-227).

dedica un intero capitolo al pensiero di Scoto sulla relazione<sup>50</sup>. A partire dal fatto che ogni relazione richiede sempre due estremi da mettere in connessione, lo studioso intende ricostruire il pensiero di Scoto su questo tema affrontando singolarmente i due poli della questione. In primo luogo, egli analizza il rapporto tra la relazione e l'estremo al quale si riferisce, ossia il termine. In secondo luogo, viene esaminato il rapporto tra la relazione e l'estremo che viene riferito per mezzo di essa, ossia il fondamento. Schönberger sottolinea che per Scoto la relazione deve essere distinta realmente dal proprio fondamento e che allo stesso tempo essa non è una "res", ma una "ratio"<sup>51</sup>. Con il termine "ratio", non si intenderebbe in questo caso un mero ente di ragione o un "modus", così come lo intende Enrico di Gand; piuttosto, secondo lo studioso si deve intendere il termine "ratio" come sinonimo di "Grund": «Die Relation ist der Grund des Sich-Beziehens von Dingen, daher nicht selbst ein Ding»<sup>52</sup>. Lo stesso Schönberger riconosce che non è facile comprendere una simile posizione teoretica: infatti, da una parte, la relazione sembra essere una "cosa", distinta dal fondamento; dall'altra, essa rappresenta solo la ragione, la causa o il principio per cui due cose si riferiscono l'una all'altra<sup>53</sup>. Talvolta, Scoto parlerebbe della relazione come di una "res" soltanto allo scopo di farne cogliere il carattere oggettivo, non dipendente dall'intelletto.

Un secondo punto importante messo in luce da Schönberger è che sebbene Dio non sia realmente relato alla creatura, nondimeno esso può esser posto in una relazione di ordine con la creatura. L'ordine, infatti, è una relazione che non implica necessariamente la dipendenza, ma in alcuni casi può significare soltanto il rapporto di minore o maggiore perfezione di una realtà rispetto a un'altra. Ora, Dio è certamente più perfetto rispetto alla creatura, e questo essere più perfetto rappresenta una relazione d'ordine.

Un terzo aspetto importante riguarda il discorso della relazione trascendentale. Schönberger riconosce che l'interpretazione della relazione come accidente, benché presente in Scoto e da lui difesa, non è così univoca da non lasciare spazio a una interpretazione trascendentale della relazionalità come determinazione dell'ente. Il fatto di non essere un accidente e di essere identica al fondamento sono due conseguenze, non le cause della trascendenza della relazione.

---

<sup>50</sup> Cf. R. SCHÖNBERGER, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1994.

<sup>51</sup> Cf. *Ivi*, 155-156.

<sup>52</sup> Cf. *Ivi*, 157.

<sup>53</sup> Non è facile comprendere quale sia la differenza stabilita da Schönberger tra i significati delle parole tedesche "Fundament" e "Grund". Egli, infatti, ammette che la relazione possieda un proprio fondamento ("Fundament") ma, nonostante ciò, afferma poi che la relazione stessa sia il fondamento ("Grund") del riferimento tra le cose. Vi sono almeno due modi per risolvere questa sorta di paradosso. Il primo modo è considerare il "Fundament" come luogo di inerenza della relazione, riservando alla relazione il ruolo di causa, "Grund", del riferimento di una cosa a un'altra. Il secondo modo è considerare il "Fundament" e il "Grund" come due diverse cause della relazione. Nessuno di questi chiarimenti, però, viene offerto nel testo dello studioso. Su queste tematiche, si vedano: *infra*, 3.1.2, nota n. 39, par. 3.2.1.1; 3.2.1.3.4.

E sono due conseguenze che si osservano nella relazione di creazione. A differenza di altri studiosi, Schönberger non descrive la relazione trascendentale a partire dalla concezione di essa come relazione di creazione, né deriva le caratteristiche della relazione trascendentale per contrapposizione con quella predicamentale. Certamente, la relazione trascendentale non è un accidente, ma non è la mancata accidentalità a fare di essa una relazione trascendentale<sup>54</sup>. Come già Beckmann, anche Schönberger sottolinea che la trattazione della relazione, specialmente nel tentativo di contrastare con le posizioni di Enrico di Gand, affonda le sue radici nel cuore della concezione metafisica di Scoto – ciò vale in particolar modo per le relazioni trascendentali. Il modo in cui tali relazioni si configurano rispetto alla realtà del fondamento chiama in causa la distinzione formale, il che rappresenta tutta la forza e, al contempo, la debolezza insita in questa dottrina. Schönberger così come Beckmann ricorda, infatti, che le critiche mosse alla distinzione formale da parte di Ockham coinvolgeranno anche l'abbandono della distinzione tra relazioni predicamentali e relazioni trascendentali, in favore di queste ultime<sup>55</sup>.

#### 1.2.5 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE COME PROBLEMA

Il tema della relazione trascendentale, in quanto tale, non risulta apparire problematico nel panorama degli studi scotisti. Ci si può chiedere perciò se abbia senso mettere in campo una questione su questo tema: non si rischia, forse, di sollevare un falso problema?

Riguardo a ciò si può osservare, in primo luogo, sebbene esistano studi sulla relazione trascendentale in Scoto, essi mancano di esaustività. Per esempio, lo stesso Henninger dichiara di essersi limitato allo studio dei testi dell'*Ordinatio* (e i luoghi paralleli della *Lectura*) e delle *Questiones Quodlibetales*. Ma Scoto parla della relazione trascendentale anche in altri testi che

---

<sup>54</sup> «Diese Möglichkeit macht sich nun Scotus bei der Schöpfungsrelation zunutze: Sie ist im strikten Sinne keine kategoriale. Relationalität ist ursprünglicher als die kategoriale Ausdifferenzierung. Die Relation ist gegenüber den Kategorien ein transcendens, sie kommt dem Seienden zu, so wird auch mit umgekehrter Metaphorik gesagt, antequam descendat in genera. Die Relation gehört damit zu denjenigen Bestimmungen, die dem Seienden im allgemeinen (in communi), d.h. als Seiendem zukommen. [...] Die transzendentalen Relationen sind somit nicht als Akzidentien und somit nicht real von ihren Fundamenten unterschieden. Wenn daraus nicht der Schluß gezogen werden muß, daß jene mit diesen überhaupt übereinkommen, so deshalb, weil Duns Scotus in der Trinitätslehre eine Unterscheidung entwickelt hatte, die er die Distinktion der formalen Nicht-Identität nennt» (R. SCHÖNBERGER, *Relation*, 161-163).

<sup>55</sup> «Es ist nicht zu leugnen, daß Scotus das Problem der Relation auf ein grundsätzliches Niveau gebracht hat. Seine Argumente für die Realität von Relationen gelten in der Folgezeit als repräsentativ für den Realismus überhaupt. Ockham hat ungeachtet ihrer vollständigen Zurückweisung das Gewicht der scotischen Argumente ausdrücklich anerkannt. Aber gerade weil Scotus diese Frage aus dem Zentrum seiner Metaphysik her beantwortet, gehen in seine Relationstheorie auch andere kontroverse Elemente seines Denkens ein. Dies ist insbesondere die Lehre von der *distinctio formalis*. Scotus' Relationstheorie steht und fällt mit dieser. Ebenso wird die Unterscheidung von kategorialen und transzendentalen Relationen die Frage auf sich ziehen, ob sie überhaupt notwendig ist oder nicht vielmehr alle Relationen vom Typ der letzteren sind» (R. SCHÖNBERGER, *Relation*, 173).

meriterebbero un approfondimento, come quelli tratti dal *Commento alla Metafisica*<sup>56</sup>. Beckmann attinge a questi testi ma, purtroppo, egli limita la propria attenzione solamente a un certo tipo di relazione trascendentale (le relazioni di identità e uguaglianza e, in certa misura, quella di somiglianza). Anche Schönberger fa riferimento a un ampio spettro di testi, provenienti dall'intera produzione delle opere di Scoto; il suo contributo ha anche il pregio di considerare non solo il caso della relazione di creazione (come avviene nella maggioranza dei contributi su questo tema), ma anche di accennare ai casi di relazione trascendentali studiati da Beckmann. Nonostante ciò, lo spazio dedicato al tema della relazione trascendentale non è molto esteso: si tratta di uno dei temi affrontati all'interno di un singolo capitolo della sua opera. In larga parte, egli mostra di dipendere da Martin, da Beckmann e da Henninger per quel che riguarda lo studio della relazione in Scoto. Ciò non vuol dire che egli non apporti alcuna originalità sul tema, ma che non lo fa certamente a partire dalla relazione trascendentale: a partire da un'interpretazione generale del pensiero di Scoto sulla relazione, lo studioso opera una sorta di raccordo con quanto della relazione trascendentale è stato già detto da altri prima di lui. In ultimo, si può notare, fatta eccezione per la monografia di Beckmann, tutti gli altri contributi sul tema della relazione e della relazione trascendentale in Scoto si riducono all'estensione di un capitolo all'interno di una monografia, dell'intervento su una rivista o su una raccolta degli atti di un convegno.

In secondo luogo, nonostante si avverta la mancanza di studi approfonditi circa la relazione trascendentale nel pensiero di Scoto, curiosamente, non sembra vi sia alcuna esitazione nell'adoperare tale nozione quando se ne presenti l'occasione. Tutti gli studiosi finora passati in rassegna, eccetto Beckmann, solo indirettamente si sono occupati della relazione trascendentale in Scoto. In molti casi, si tratta di studi dedicati al tema della relazione di creazione; in altri casi, si intende parlare della relazione di Scoto in generale (Henninger e Schönberger); altre volte l'interesse è piuttosto limitato a qualche singolo aspetto, come il problema della distinzione tra una relazione e il suo fondamento (Decorte).

In alcuni casi, la relazione trascendentale viene chiamata in causa per descrivere il rapporto che intercorre tra la materia e la forma, ma si tratta per lo più dell'utilizzo della nozione senza che vi sia una messa in questione del suo significato<sup>57</sup>. È interessante comunque notare che,

---

<sup>56</sup> Nel Libro V del *Commento alla Metafisica*, Scoto affronta copiosamente il tema della relazione. Per un'interessante commento ad alcuni di questi testi, si veda: G. PINI, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2002, 161-163.169-190.

<sup>57</sup> Cf. E. BETTONI, *Duns Scotus: the basic principles of his philosophy*, translated and edited by B. Bonansea, The Catholic University of America Press, Washington, 1961, 48; F. CORVINO, *L'influenza di Giovanni Duns Scoto sul pensiero di Guglielmo d'Occam*, in COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*.

almeno in un caso, la relazione trascendentale viene descritta come quella relazione i cui termini non si possono definire se non l'uno in riferimento all'altro<sup>58</sup>. Ciò comporta che la relazione trascendentale debba essere una relazione reciproca, ciò che finora non era emerso in nessuno dei casi trattati. Anzi, generalmente, si ritiene che la relazione di creazione sia una relazione non reciproca, in quanto essa è presente solo nella creatura e non in Dio.

Ricordando l'articolo di Rivera de Ventosa, presentato sopra, si può segnalare che egli non è stato l'unico a tentare di fondare metafisicamente alcune caratteristiche della persona umana mediante il ricorso alla relazione trascendentale. Una vasta produzione di studi è stata dedicata a questo tipo di interpretazione del pensiero di Scoto, allo scopo di recuperare, mediante la nozione di "relazione trascendentale", la dimensione di apertura all'altro-da-sé che sembra irrimediabilmente preclusa dalle affermazioni scotiane sulla persona intesa come "incommunicabilis existentia" e "ultima solitudo"<sup>59</sup>. Non si intende affrontare nel presente lavoro questo filone interpretativo della relazione trascendentale. Ci si può limitare a evidenziare che il ricorso alla nozione di "relazione trascendentale", in tutti i contributi di questo tipo, è quasi sempre fatto in maniera acritica, supponendo cioè un significato già codificato della nozione e trasferendolo all'ambito della filosofia della persona, se non addirittura mutuandolo da essa. Lo scopo della presente ricerca è, piuttosto, indagare il senso della relazione trascendentale nel pensiero di Scoto.

In terzo luogo, sebbene non vi sia stato finora un grande dibattito circa il tema della relazione trascendentale in Scoto, si può notare però che non tutti i resoconti di questa nozione offerti dagli studiosi sono concordi. Considerando la relazione trascendentale come relazione di creazione, ci si può chiedere se essa sia una relazione fondata sull'essenza della creatura (Decorte) o sull'esistenza (Rivera de Ventosa) o, ancora, se in quel caso non ha tanto importanza distinguere l'essenza e l'esistenza, quanto piuttosto considerare come fondamento la creatura stessa (Iammarrone). Ci si può chiedere, ancora, se la relazione di creazione non sia da ricomprendere a partire dal trascendentale disgiuntivo finito-infinito (Dezza). All'interno della problematica generale della relazione e in rapporto al pensiero di Enrico di Gand, se si

---

*Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1972 (*Studia Scholastico-Scotistica*, 5), 731-748.

<sup>58</sup> Cf. F. CORVINO, *L'influenza*, 40, nota n. 29.

<sup>59</sup> Per alcuni esempi di lettura della relazione trascendentale di Scoto, si veda: A. MERINO, *El hombre como soledad radical y apertura en Duns Escoto y en Ortega y Gasset*, in C. BÉRUBÉ (a cura di), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1984 (*Studia Scholastico-Scotistica*, 8), 163-165; O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, Edizioni Abete, Roma, 1975 (*Guide storiografiche*, 4), 328.349; M. SERAFINI, *Il desiderio naturale di Dio nel pensiero di Duns Scoto*, in M.C. NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, I, PAA - Edizioni Antonianum, Roma, 2008, 275; C. BIANCO, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Angeli, Milano, 2017<sup>2</sup>.

guarda al fondamento della relazione di creazione, non è affatto chiaro se la relazione trascendentale sia da considerarsi un accidente inseparabile (Henninger) oppure no (Fedeli), oppure se in questo caso non si possa parlare affatto di accidente (Iammarrone, Schönberger).

Un'altra questione di cui bisogna occuparsi è se la "ratio" della relazione sia differente quando viene considerata in campo categoriale rispetto a quando viene considerata in campo trascendentale. Decorte ritiene che si tratti di una "ratio" differente nei due casi, così che il termine "relatio" deve essere considerato equivoco<sup>60</sup>. Secondo altri, invece, la nozione di relazione è la medesima nei due campi, nel senso che è la relazione possiede una "ratio" che non è necessariamente legata all'ambito categoriale (Beckmann, Schönberger).

In generale, il problema più evidente, ad ogni modo, è che spesso si sente la mancanza di una ricerca su quale sia la causa di una relazione trascendentale<sup>61</sup>. Spesso vengono offerti criteri per distinguere una relazione categoriale da una trascendentale, ma non c'è uniformità nel modo di presentare quale sia il criterio fondamentale tra questi (sempre che ve ne sia uno). Per esempio, Henninger ritiene che il criterio fondamentale sia l'identità o distinzione tra la relazione e il fondamento:

«Scotus presents the second part of his theory of relation, having to do with transcendental as opposed to categorical relations. Categorical relations are really distinct from their foundations. Transcendental relations are (i) really identical with yet (ii) formally distinct from their foundations. I treat in turn these two aspects of his theory of transcendental relations»<sup>62</sup> (Ivi, 79).

Allo stesso modo si esprime Decorte:

«Scotus makes a sharp distinction between transcendental and categorical relations, because the former are inseparable from the thing of being, whereas the latter not»<sup>63</sup>.

R. Cross, invece, ritiene che il criterio fondamentale sia la necessità della relazione per il fondamento, come nel caso della relazione di creazione:

«Not all relations, according to Scotus, are accidents. Non-accidental relations are those which an item cannot be without. Scotus labels such relations 'transcendental' relations. The relation between a creature and God is Scotus's standard example of a transcendental relation. Since transcendental relations are necessary features of their subjects, Scotus reasons that they are really identical with

---

<sup>60</sup> «Scotus [...] works with a univocal notion of being and with an equivocal notion of relations (which term covers a relation really identical with and only formally different from its fundament, as well as a relation which is a proper res of its own, really different from its fundament» (J. DECORTE, *Modus*, 429).

<sup>61</sup> Se la "ratio" della relazione è univoca, allora la domanda sulla causa della "relatio transcendens" mira, in realtà, a scoprire quale sia quell'aspetto che rende "transcendens" la "relatio"; se la "ratio" è equivoca, invece, la domanda sulla causa della "relatio transcendens" consiste nell'individuare la causa di un certo *tipo* di relazione, e il participio "transcendens" non fa altro che indicare quale sia il *tipo* di relazione preso in considerazione.

<sup>62</sup> M.G. HENNINGER, *Relations*, 79.

<sup>63</sup> Cf. J. DECORTE, *Modus*, 425.

their subjects. But such relations are not defining properties of their subjects. They are therefore formally distinct from their subjects»<sup>64</sup>.

Dalla necessità dipende la non accidentalità della relazione, nonché la sua identità reale con il fondamento; la distinzione formale, invece, viene derivata dal fatto che in ogni caso anche se la relazione necessaria non rientra nella definizione del suo fondamento.

Secondo Beckmann, il criterio dominante per la trascendentalità della relazione consiste nel suo essere formale. Egli riconosce che il rapporto con il fondamento è uno dei criteri distintivi tra relazioni in campo categoriale e in campo trascendentale: nel primo caso si ha un rapporto di inerenza, nel secondo caso si ha un rapporto di “continentia unitiva”. Tuttavia, non è la “continentia unitiva” che spiega la trascendentalità della relazione: «Wenn die transzendente Beziehung aber in ihrem Fundament unitive enthalten ist, so nur deswegen, weil sie eine formalitas darstellt»<sup>65</sup>. Anche il semplice fatto di oltrepassare l’ambito categoriale non è un criterio così fondamentale per la trascendenza, perché ha valenza soprattutto a livello logico; invece, l’essere formale è il vero criterio ontologico della trascendenza<sup>66</sup>.

Invece, secondo Schönberger, la trascendenza della relazione consiste principalmente nella non appartenenza ai dieci generi e nell’essere una proprietà dell’ente in quanto ente:

«Die Relation ist gegenüber den Kategorien ein transcendens, sie kommt dem Seienden zu, so wird auch mit umgekehrter Metaphorik gesagt, antequam descendat in genera. Die Relation gehört damit zu denjenigen Bestimmungen, die dem Seienden im allgemeinen (in communi), d.h. als Seiendem zukommen»<sup>67</sup>.

La non accidentalità è una conseguenza di questa non appartenenza ai dieci generi. Allo stesso modo la distinzione formale dal fondamento giunge in un secondo momento, quando si tratta di mitigare l’identità reale con il fondamento.

In tutti questi casi, nonostante la differenza di enfasi posta su l’uno o l’altro aspetto, rimane costante comunque la convinzione che vi sia in Scoto una distinzione tra relazioni categoriali e relazioni trascendentali, che le une si contrappongono alle altre, qualunque sia il criterio distintivo. Inoltre, vi è un generale accordo nell’enumerare le caratteristiche di una relazione

---

<sup>64</sup> R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 107. Per sua stessa ammissione, l’autore non intende affrontare l’argomento delle relazioni trascendentali, ma solamente quello delle relazioni accidentali. Il brano citato rappresenta tutto ciò che egli afferma sulle relazioni trascendentali: si tratta, come si vede, di una semplice ricapitolazione di alcuni elementi che riguardano tale nozione. Per questo motivo, il suo contributo non è stato inserito tra gli studi sulla relazione trascendentale. Cionondimeno, a questo punto della discussione, mostrare l’opinione di uno studioso autorevole come Cross aiuta a comprendere quale concezione della relazione trascendentale sia maggiormente diffusa nel panorama degli studi scotistici.

<sup>65</sup> J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 219.

<sup>66</sup> Cf. J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 220.

<sup>67</sup> R. SCHÖNBERGER, *Relation*, 161.

trascendentale, ben ricapitolate da Henninger in un brano che può essere preso a modello di una visione “canonica” di questa nozione nel pensiero di Scoto:

«[Scotus] also distinguishes sharply between two types of relations, categorical and transcendental. [...] Transcendentals relations, as their name implies, transcend the categories and characterize all being irrespective of division into ten categories. They are not founded on some determinate thing of another category, as equality is founded on quantity. In this sense, the dependence relation of a creature to God is transcendental. [...] Scotus teaches that real categorical relations are really distinct from their foundations, while transcendental relations are formally distinct yet really identical with their foundations»<sup>68</sup>.

Vi sono due tipi di relazione: categoriale e trascendentale. Le relazioni trascendentali si contraddistinguono per le seguenti caratteristiche:

- oltrepassano l'ambito delle categorie;
- sono delle proprietà dell'ente in quanto “in communi”;
- non sono fondate in qualcosa appartenente a una categoria;
- sono identiche realmente al loro fondamento, e distinte da esso formalmente;
- la relazione di creazione è una relazione trascendentale di dipendenza.

Le proprietà elencate contrappongono la relazione trascendentale a quella categoriale, tanto che ciascuna di esse si potrebbe ricavare semplicemente per negazione di alcune proprietà della relazione trascendentale. In altri termini, la visione che emerge da questo quadro è quello di una relazione trascendentale come relazione non-categoriale. Naturalmente, si tratta di un quadro scarno, poco più di una traccia che accomuna le visioni dei diversi studiosi, le cui posizioni peraltro si sviluppano in direzioni anche molto differenti; nondimeno, l'aver messo in luce quale sia la trama comune a queste posizioni potrà essere utile per indirizzare la ricerca su questo tema.

#### 1.2.6 LA NOZIONE DI “TRANSCENDENS”

La relazione trascendentale è una nozione che mette in connessione due grandi tematiche: quello della relazione e quello dei trascendentali. Lo studio di Beckmann mostra quanto sia importante affrontare entrambi i versanti della discussione; ad ogni modo, lo scopo principale della sua trattazione non è analizzare la nozione di “relazione trascendentale”, bensì la nozione di “relazione”. Di fatto, poi, egli individua nella relazione trascendentale la chiave per lo studio della relazione e imprime alla sua ricerca una svolta in chiave ontologica o metafisica. In

---

<sup>68</sup> M.G. HENNINGER, *Relations*, 69-71.

quest'ottica, diventa imprescindibile un discorso sulla "trascendentalità" stessa, così come la intende Scoto.

### 1.2.6.1 Classificazione dei trascendentali

Il primo studio interamente dedicato al tema dei trascendentali nel pensiero di Scoto risale al 1946, con la monografia di A. B. Wolter intitolata *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*<sup>69</sup>. In quest'opera vengono presentate e discusse le proprietà trascendentali dell'ente che si possono rinvenire nei testi di Scoto. Tali proprietà vengono classificate in tre gruppi: i trascendentali convertibili, i trascendentali disgiuntivi, le perfezioni pure<sup>70</sup>. A queste bisogna presupporre, naturalmente l'ente, che è il primo trascendentale<sup>71</sup>. Per quanto riguarda il primo gruppo di trascendentali, essi rappresentano quegli attributi che sono coestensivi dell'ente, ossia si predicano di tutto ciò di cui si predica l'ente. Si tratta delle proprietà trascendentali "classiche": l'uno, il vero, il buono.

Il secondo gruppo contiene degli attributi che si predicano dell'ente, ma non in modo coestensivo se non in coppia con una proprietà opposta. Tali proprietà sono perciò delle differenze dell'ente, perché in coppia con la sua opposta suddivide l'ente in maniera esaustiva. Wolter propone un'ulteriore suddivisione di queste proprietà disgiuntive a seconda che i membri di ciascuna coppia si oppongano in maniera relativa o in maniera contraddittoria. Esempi di proprietà opposte relativamente sono le coppie anteriore-posteriore, causa-causato, eminente-ecceduto; invece si oppongono contraddittoriamente i membri delle coppie atto-potenza, indipendente-dipendente, necessario-contingente, sostanza-accidente, finito-infinito, assoluto-relativo, semplice-composto, uno-molti, identico-diverso<sup>72</sup>.

Il terzo gruppo di proprietà trascendentali vengono individuate da Wolter sono le perfezioni pure o perfezioni assolute ("perfectiones simpliciter")<sup>73</sup>. Si tratta di attributi la cui trascendenza è dovuta al fatto che essi si predicano di Dio e quindi trascendono le categorie. Anche in questo caso vi è un'ulteriore suddivisione: alcune perfezioni pure sono predicabili soltanto di Dio, come per esempio onnipotente, onnisciente; altre sono predicabili di Dio e di certe creature, come per esempio sapienza, conoscenza, libero arbitrio<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> Cf. A.B. WOLTER, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 1946.

<sup>70</sup> Cf. A.B. WOLTER, *The Transcendentals*, 11.

<sup>71</sup> Cf. A.B. WOLTER, *The Transcendentals*, 58-99.

<sup>72</sup> Cf. A.B. WOLTER, *The Transcendentals*, 128-161.

<sup>73</sup> Cf. A.B. WOLTER, *The Transcendentals*, 162-175.

<sup>74</sup> Il testo di Wolter adopera i termini "knowledge" e "free will" ma, forse, per una maggiore fedeltà ai testi di Scoto, sarebbe meglio sostituire tali termini con "intelletto" e "volontà", rispettivamente.

Si può notare, già da questa breve presentazione, come vi sia in Scoto un'espansione notevole del campo dei trascendentali. Le visioni più tradizionali precedenti, infatti, si limitano a indicare la classe dei trascendentali convertibili. Gli studiosi sono concordi nel riconoscere l'espansione della lista dei trascendentali; tuttavia, non tutti sono d'accordo sulla classificazione proposta da Wolter. Quest'ultima rimane, forse, la posizione ancora più comune. La segue, per esempio, P. King nel suo contributo dedicato alla metafisica di Scoto, incluso nella raccolta *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (2003)<sup>75</sup>. Una visione alternativa dei trascendentali viene proposta da A. Vos nella sua monografia intitolata *The Philosophy of John Duns Scotus* (2006). Lo studioso propone, oltre all'ente, solo altre due classi di trascendentali: le proprietà convertibili e le proprietà disgiuntive<sup>76</sup>.

L'esclusione del gruppo delle perfezioni pure come classe distinta di proprietà trascendentali trova interessanti ragioni anche nell'opera di J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought* (2012)<sup>77</sup>. Quest'opera merita attenzione anche per altre ragioni. Essa presenta una visione organica della nascita e dello sviluppo della dottrina sui trascendentali in epoca medievale. Inoltre, mette bene in luce alcuni aspetti semantici del termine "transcendens" che possono essere utili nello studio della "relatio transcendens"; infine, offre una particolareggiata disamina della dottrina di Scoto sui trascendentali.

#### 1.2.6.2 La metafisica come "scientia transcendens"

Il termine "transcendens" è ambivalente. Esso può significare ciò che appartiene a Dio, il quale oltrepassa l'ambito delle realtà finite; in questo senso, ciò che si intende come "trasceso" è il mondo materiale o il mondo creato. Un secondo significato, invece, fa capo alle caratteristiche più generali della realtà; in questo senso, ciò che si intende come "trasceso" è la molteplicità e la particolarità categoriale delle cose<sup>78</sup>. Il primo senso di "transcendens" sarebbe più vicino al senso della parola "trascendente", il secondo senso invece sarebbe più vicino al senso attribuito alla parola "trascendentale" a partire da Suárez. Secondo Aertsen, la storia della metafisica nel Medioevo mostra una tensione continua tra questi due significati, i quali si mostrano interconnessi al punto da giustificare l'uso dell'unico termine "transcendens" per coprire l'area semantica di entrambi.

---

<sup>75</sup> P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 26-28. Si veda anche: G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Pagina, Bari, 2012, 64-69.

<sup>76</sup> A. VOS, *The Philosophy*, 289.

<sup>77</sup> Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden - Boston, 2012

<sup>78</sup> Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 19-20.

In questo quadro, l'opera di Duns Scoto rappresenta un momento decisivo. Egli reinterpreta l'etimologia della parola "metaphysica" come "scientia transcendens", a partire da "meta" e "ycos" letti come "trans" e "scientia". Questo fatto di indubbio interesse è stato messo in evidenza specialmente da L. Honnefelder, il quale rilegge in questa mossa linguistica il tentativo da parte di Scoto di dare un nuovo avvio allo studio della metafisica<sup>79</sup>. La concezione della metafisica come "scientia transcendens" conterrebbe perciò tutto il peso dell'originalità del progetto teoretico di Scoto, il quale rappresenta una forte discontinuità con la visione precedente. Secondo Honnefelder, la novità della visione di Scoto consiste soprattutto nella ridefinizione dell'oggetto della metafisica, individuandolo non più nel primo ente, ma nell'ente come primo conosciuto. In questo modo, egli avrebbe inaugurato la concezione della metafisica come ontologia pura. Aertsen ridimensiona il giudizio di Honnefelder, riconoscendo che nell'espressione di Scoto, "scientia transcendens", opportunamente riportata al suo contesto, non vi è alcun intento polemico o rivoluzionario: in realtà, si tratta di un'espressione del tutto in continuità con la tradizione precedente, nella quale la metafisica è intimamente legata a una dottrina delle proprietà trascendentali dell'ente. Inoltre, appare discutibile stigmatizzare la metafisica di Scoto come una "ontologia pura", dal momento che la sua dottrina dei trascendentali viene elaborata in un contesto tradizionale, le cui preoccupazioni sono di ordine teologico: per esempio, la tensione tra la semplicità di Dio e l'attribuzione a Dio di predicati comuni a Lui e alle creature; l'inclusione del divino nella nozione di "transcendens"; l'introduzione delle perfezioni pure all'interno della dottrina dei trascendentali; l'uso dei trascendentali disgiuntivi come via per dimostrare l'esistenza di Dio<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> La tesi di Honnefelder viene illustrata in due delle sue opere più importanti: L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster, 1979 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 16); L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990. Per una sintesi del pensiero di Honnefelder, anche in altre lingue, si vedano: L. HONNEFELDER, *Metaphysik als scientia transcendens: Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik*, in R. HOFMEISTER PICH (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens. Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/Brazil, 15-18 August 2006*, F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve, 2007, 1-19; L. HONNEFELDER, *Metaphysics as a Discipline: From the 'Transcendental Philosophy of the Ancients' to Kant's Notion of Transcendental Philosophy*, in R.L. FRIEDMAN - L.O. NIELSEN (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory 1400-1700*, Kluwer, Dordrecht, 2003 (The new synthese historical library, 53), 53-74; P. MÜLLER, *Possibilità logica e capacità di Dio in Giovanni Duns Scoto*, in E. DEZZA - A. GHISALBERTI (a cura di), *"Pro statu isto". L'appello dell'uomo all'infinito. Atti del convegno nel 7° centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, Milano 7-8 novembre 2008*, Biblioteca Franceseana, Milano, 2010, 105-118

<sup>80</sup> «The presence of the theological motive is apparent in the reason for his main account in the *Ordinatio*, namely, the tension between the simplicity of God and the attribution to God of predicates common to him and creatures; in the inclusion of the divine in Scotus's notion of transcendens; in the introduction of the "pure perfections" into the doctrine; and in the modal explication of being by means of the disjunctive transcendentals, which ends in the proof of God's existence» (J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 432).

La vera svolta operata da Scoto consisterebbe, invece, nell'elaborazione di una originale dottrina dei trascendentali fondata su una nuova concezione della trascendentalità, del primato cognitivo dell'ente e della sua predicibilità. Egli porta alle sue più estreme conseguenze la concezione delle proprietà trascendentali intese come "communissima", al punto da interpretare i tradizionali trascendentali convertibili (uno, vero, buono) come predicati attribuibili a Dio e alle creature in modo univoco. Allo stesso tempo, però Scoto non vede nell'essere comune a tutte le cose l'unico criterio della trascendentalità. Con l'introduzione dei trascendentali disgiuntivi, egli offre un criterio differente che consiste nella non appartenenza a un genere<sup>81</sup>.

### 1.2.6.3 I trascendentali disgiuntivi e le perfezioni pure

Nella nuova concezione della trascendentalità offerta da Scoto, vi sono alcune idee che risultano importanti anche per la comprensione della "relatio transcendens". Beckmann ha individuato nell'essere formale la condizione ontologica della trascendentalità. Aertsen critica questa visione, in quanto ritiene che non sia del tutto corretto ammettere che qualsiasi proprietà trascendentale debba consistere in una "formalitas":

«It is true that being and the convertible transcendentals are distinct formalities, but this is not a criterion of transcendentality as such, for the relation between being and the disjunctive transcendentals requires, Scotus observes, another distinction than that of reality and reality, that is, a formal distinction»<sup>82</sup>.

La tesi di Beckmann si sposa bene con la concezione dei trascendentali convertibili, i quali sono si presentano come delle formalità distinte all'interno dell'ente. Tuttavia, l'essere distinte formalmente non appare come il criterio decisivo per essere "transcendens". Infatti, questo tipo di distinzione non sembra essere appropriata per i trascendentali disgiuntivi. Stando a quanto afferma Scoto, almeno due di tali trascendentali, il finito e l'infinito, non sono distinti formalmente dall'ente, perché non rappresentano delle realtà con un proprio contenuto formale aggiunto al contenuto formale dell'ente. Essi sono piuttosto dei modi intrinseci dell'ente, e la

---

<sup>81</sup> «He advances a new conception of transcendentality, of the cognitive primacy of being and of the predicability of being. Scotus understands the traditional feature of transcendental notions as the communia in a more radical manner by interpreting being and the properties convertible with it as univocally common to God and creatures. The claim of the univocity of being was his most challenging (and most controversial) innovation. Against the general opinion that "analogical" commonness is the mark of transcendentality Scotus introduces a new kind of univocation, which "transcends" the univocation of a genus, as a precondition of a science of being in general. At the same time Duns Scotus does not see commonness as the exclusive criterion and necessary condition of transcendentality. He determines the ratio of transcendens in a purely negative manner: what is transcendental is not contained under a genus. The separation from commonness makes it possible to include what is formally said of God into the notion and to extend the transcendental domain to the disjunctive properties of being» (J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 432).

<sup>82</sup> J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 426.

loro distinzione non è di tipo formale. Talvolta, si suole chiamare questo tipo di distinzione “modale” – ma l’espressione non appartiene a Scoto<sup>83</sup>.

Secondo Aertsen, i criteri per stabilire la trascendentalità sono principalmente due: uno negativo e l’altro positivo. Il criterio negativo indica come condizione della trascendentalità la non appartenenza a un genere. Il criterio positivo, invece, si richiama all’idea delle perfezioni pure: secondo Scoto, tutti i trascendentali sono perfezioni pure. Entrambi i criteri hanno come effetto la separazione tra la trascendentalità e la comunanza ai dieci generi. Ma in diverso modo.

Il criterio negativo (“non appartenere a un genere”) dichiara trascendentali sia le cose che sono comuni a Dio e alle creature, sia le cose che sono proprie solo di Dio. Essendo quest’ultimo l’ente infinito, ed essendo i dieci generi confinati all’interno dell’ente finito, ne consegue che anche ciò che non è comune può trascendere i dieci generi. Mediante questo criterio, inoltre, Scoto unisce i due diversi significati del termine “transcendens”, nel medioevo: ciò che è comune e ciò che è divino<sup>84</sup>. Il criterio negativo, da solo, lascia spazio a qualche ambiguità, infatti, vi sono due ragioni per cui qualcosa può non appartenere a un genere: o per la comunanza di predicazione, o per la trascendenza ontologica<sup>85</sup>. Il criterio della non appartenenza a un genere tiene insieme queste due possibilità, ma allo stesso tempo indebolisce il requisito della comunanza di predicazione, il quale non rappresenta più una condizione necessaria per essere “transcendens”.

Il criterio positivo (“essere una perfezione pura”) dichiara trascendentali quelle cose la cui perfezione può raggiungere il grado infinito. L’idea delle perfezioni pure perciò accompagna in qualche modo tutte le proprietà che si possono rinvenire in Dio. In questo modo, essa non è tanto una classe di trascendentali accanto alle altre, ma un requisito di ciascuna di esse. Il limite di questo criterio è che non riesce bene a rendere ragione del perché siano trascendentali anche i membri meno perfetti delle coppie disgiuntive, come per esempio finito-infinito, possibile-necessario: i concetti di “finito” e “possibile” esprimono certamente una qualche limitazione. Nonostante ciò, è indubbia l’utilità dell’aver introdotto anche un criterio della trascendentalità che contenga un esplicito richiamo all’idea di perfezione e alla pienezza di essere.

---

<sup>83</sup> Queste considerazioni portano a un importante conclusione: con la dottrina dei trascendentali disgiuntivi, Scoto elabora una “esplicazione modale” dell’ente. La nozione di “esplicazione modale” dell’ente viene introdotta per la prima volta da Honnefelder in: L. HONNEFELDER, *Scientia*, XVIII. Per un approfondimento su questa concezione dell’ente, si vedano anche: L. HONNEFELDER, *Ens*, 379-390; W. HOERES, *Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez*, Editiones scholasticae, Heusenstamm (Frankfurt am Main), 2012, 40-57; J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 429.

<sup>84</sup> Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 385.

<sup>85</sup> A differenza di Aertsen, Beckmann intende il criterio della non appartenenza a un genere prima di tutto come un criterio logico, quindi legato più alla predicazione che alla trascendenza ontologica. La visione di Aertsen, tuttavia, sembra maggiormente convincente.

#### 1.2.6.4 La “continentia unitiva”

Le proprietà trascendentali, sia quelle convertibili, sia quelle disgiuntive, sono intimamente legate all'ente. Spesso tali proprietà vengono designate come “passiones entis”, proprio a significare che si tratta di proprietà che appartengono necessariamente all'ente, allo stesso modo in cui, p.es., la capacità di ridere appartiene necessariamente alla natura umana. Il modello del rapporto tra “subiectum” e “passio” riesce a spiegare in qualche modo la convertibilità delle proprietà trascendentali. Tuttavia, il parallelismo non deve essere preso in senso stretto. Una delle difficoltà che tale modello lascia emergere, per esempio, è sul tipo di distinzione da ammettere tra l'ente e le sue “passiones”. Da una parte, nessuna “passio” si distingue realmente dal proprio soggetto. Questo però non può avvenire nel caso in cui il soggetto sia l'ente: infatti, non vi è nulla fuori dell'ente che possa aggiungersi ad esso. Alcuni autori, come Tommaso d'Aquino, per questo motivo affermano che le proprietà trascendentali si distinguono dall'ente soltanto secondo la “ratio”. Scoto, invece, ricorre all'uso della distinzione formale e alla dottrina della “continentia unitiva”<sup>86</sup>.

La nozione di “continentia unitiva” viene ricondotta da Scoto al *De divinis nominibus* di Dionigi l'Aeropagita. Probabilmente, il brano che egli ha in mente è quello in cui si afferma che l'essere, i principi degli enti, tutti gli enti e tutto ciò che contiene l'essere si trova nella bontà divina in modo “unitivo”<sup>87</sup>. L'Aeropagita intendeva chiarire il modo diverso in cui tutte le cose si trovano in Dio rispetto a come si trovano nel mondo: infatti, in quest'ultimo le cose sono segnate dalla diversità e dalla molteplicità, invece in Dio in qualche modo sono comprese nell'unità. Scoto applica questa idea al modo in cui diverse perfezioni possono trovarsi racchiuse nell'unità di una sola “res”. Le perfezioni contenute unitivamente sono distinte tra loro, ma non possono essere distinte in modo reale, perché altrimenti romperebbero l'unità della “res” in cui si trovano. Non sono nemmeno distinte mediante una distinzione di ragione, perché esse sono distinte per via della loro natura (“ex natura rei” o “a parte rei”) e non per un atto dell'intelletto. Questo tipo di distinzione è la distinzione formale, la quale fornisce la base affinché l'intelletto possa formare concetti distinti<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Cf. J.A. AERTSEN, *Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus*, in “Franciscan Studies” (1998), n. 56, 64. L'autore ripete il medesimo giudizio anche nella sua monografia sui trascendentali; si veda: J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 425. Si vedano anche: M. MCCORD ADAMS, *Ockham on Identity and Distinction*, in “Franciscan Studies” (1976) n. 36, 25-43; S.D. DUMONT, *Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, in “Vivarium” (2005), n. 43, 7-62; R. CROSS, *Scotus's Parisian Teaching on Divine Simplicity*, in O. BOULNOIS (a cura di), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout, 2004, 519-562.

<sup>87</sup> Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 423-424.

<sup>88</sup> Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 424.

Lo strumento della distinzione formale viene adoperato da Scoto nella risoluzione di numerosi problemi. Per esempio, per spiegare la distinzione tra l'essenza divina e i suoi attributi, tra il genere e le sue differenze specifiche, oppure tra l'ente e le sue "passiones". La distinzione formale non è sempre la stessa in tutti i casi; le distinzioni introdotte in Dio sono certamente meno forti di qualsiasi distinzione formale operante tra le creature. Allo stesso modo, anche la "continentia unitiva" si realizza in modo diverso in Dio e nelle creature: la perfezione della realtà contenente è una misura anche della perfezione delle realtà contenute e laddove il contenente è limitato, anche le perfezioni contenute saranno limitate, mentre laddove il contenente è illimitato, anche le perfezioni contenute saranno illimitate. Se una perfezione è illimitata, essa non potrà entrare in composizione con nessun'altra perfezione. Questo è anche uno dei motivi per cui in Dio, anche se vi sono perfezioni distinte, vi è comunque una perfetta semplicità, mentre nelle creature, anche laddove si realizza la "continentia unitiva", ciò non esclude che permanga qualche aspetto di composizione<sup>89</sup>.

### 1.3 ALCUNE INDICAZIONI PER LA RICERCA

Vengono presentate in questo paragrafo alcune piste di ricerca, declinate secondo il duplice aspetto scelto per il presente lavoro, ossia quello storico-filologico e quello analitico-testuale.

#### 1.3.1 IL CONTESTO STORICO

Un'adeguata ricerca sul tema della relazione trascendentale nel pensiero di Scoto non può prescindere dall'analisi del contesto storico in cui egli opera. La più antica attestazione del termine "relatio transcendens", come si è visto, è stata finora rinvenuta nelle *Quaestiones de praedicamentis in divinis* di Giacomo da Viterbo, le quali risalgono alla fine del XIII secolo. Con questo termine, in ogni caso, egli intende significare una relazione che attraversa o è comune a tutti i generi di cose. Non si tratta quindi del significato "essenziale" della relazione trascendentale. Prima di allora, comunque, è testimoniato l'uso di espressioni quali "relatio essentialis" e "relatio substantialis" o "connaturalis", per esprimere un certo tipo di relazione che si fonda non su un accidente, ma sull'essenza stessa di una cosa. La nozione di "relazione essenziale" compare nelle opere di autori come Alessandro di Hales, Bonaventura da

---

<sup>89</sup> Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 423.

Bagnoregio, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand<sup>90</sup>. Non sempre il significato accordato a tale espressione è lo stesso, ma in tutti i casi sembra che tale relazione non sia da identificarsi con una relazione accidentale<sup>91</sup>.

Secondo la ricostruzione offerta da Krempel, il passaggio decisivo verso una concezione “essenziale” della relazione trascendentale si consuma nel corso del XIV secolo, quando da più parti si arriva a convergere sull'idea che vi possano essere relazioni identiche all'assoluto. In particolare, lo studioso individua sei fonti principali di queste idee: una di esse riguarda da vicino Scoto: «La doctrine, présente déjà chez saint Bonaventure, parachevée par Duns Scot, qui déclare le rapport des créatures à Dieu, identique à l'absolu»<sup>92</sup>

Secondo Pattin, il fatto che nessun autore abbia identificato *senza riserve* la relazione essenziale con il suo fondamento (essenza), indica che gli autori del XIII secolo non intendevano trasferire tale relazione dall'ordine accidentale a quello sostanziale. Al di là della soluzione interpretativa proposta da Pattin, ciò che è interessante per il presente lavoro è il confronto tra Scoto e i suoi predecessori e contemporanei per quel che riguarda l'uso dell'espressioni “relatio transcendens” specialmente laddove questa si interseca con l'espressione “relatio essentialis”. Se la prima si può rintracciare per la prima volta in Giacomo

---

<sup>90</sup> Per le opere di questi autori si farà riferimento alle principali edizioni disponibili: ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, I-IV, nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentiae, 1951-1957; ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, I-IV, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentiae, 1924-1948; BONAVENTURA, *Opera omnia*, I-V, edita studio et cura pp. Collegii a. s. Bonaventura ad plurimos codice mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata, Florentiae, 1882-1891; ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, I-XXX, cura ac labore A. Borgnet, Vivès, Paris, 1890-1894; THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII p.m. edita*, IV-XIV, cura et studio fratrum Praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1888-1906; THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*. XXII/1-3. *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio fratrum Praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1970-1976; THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*. XXV. *Quaestiones de quolibet*, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Commissio Leonina - Éditions du Cerf, Roma - Paris, 1996; THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae*, II, cura et studio P. Bazzi et alii, Marietti, Taurini - Romae, 1953; THOMAS AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, I-II, editio nova cura P. Mandonnet, Lethielleux, Parisiis, 1929; THOMAS AQUINATIS, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, III-IV, recognovit atque iterum edidit M.F. Moos, Lethielleux, Parisiis, 1933-1947; THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia*. VII/2. *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858; THOMAS AQUINATIS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editio iam a M.R. Cathala exarata retractatur, cura et studio R.M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1950; THOMAS AQUINATIS, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio C. Pera, P. Caramello et C. Mazzantini, Marietti, Taurini - Romae, 1950; HENRICUS GOETHALS A GANDAVO, *Quodlibet*, I-II, vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio, Parisiis, 1518 (Rist.: Bibliothèque S. J., Heverlee [Louvain], 1961); HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. VIII. *Quodlibet IV*, ediderunt G.A. Wilson et G.J. Etzkorn, Leuven University Press, Leuven, 2011; HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. XI. *Quodlibet VII*, edidit G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven, 1991; HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. XIII. *Quodlibet IX*, edidit R. Macken, Leuven University Press, Leuven, 1983; HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. XXVII. *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, edidit R. Macken, cum introductione generali ad editionem criticam Summae a L. Hodl, Leuven University Press, Leuven, 1991; HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. XXVIII. *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXV-XL, edidit G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven, 1994.

<sup>91</sup> Cf. A. PATTIN, *Contribution*, 184-189.

<sup>92</sup> A. KREMPPEL, *La doctrine*, 647.

da Viterbo, per quanto riguarda la seconda sembra che Scotto dipenda in qualche modo dall'uso che ne fa Bonaventura, almeno nel caso della relazione di creazione. Poiché, comunque, provengono a Scotto da tradizioni diverse, non bisogna assumere subito che queste due espressioni siano sinonime nel suo pensiero. Sembra opportuno, quindi, condurre un primo livello di ricerca dal punto di vista storico-filologico, al fine di mettere in evidenza quali siano le fonti principali del pensiero di Scotto sulla relazione e quale ruolo esse abbiano svolto nello sviluppo della sua dottrina in merito.

### 1.3.2 L'ESEGESI DEI TESTI

Scoto utilizza il termine “*relatio transcendens*” in diversi delle sue opere. Per comodità si possono dividere queste ultime in due grandi gruppi: le opere filosofiche e le opere teologiche. Con ciò non si vuole prendere posizione circa il rapporto tra filosofia e teologia nelle diverse opere di Scotto, e meno ancora sulla possibilità di distinguere questi due aspetti all'interno del suo pensiero. Molto più semplicemente, la distinzione è funzionale all'individuazione di opere di estrazione affatto diversa. Per “opere teologiche” si possono intendere tutte quelle opere che sono legate all'insegnamento di Scotto nella facoltà di Teologia in qualità di *baccalaureus* e, successivamente, di *magister*: i commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, in tutte e tre le versioni note come *Lectura*, *Ordinatio* e *Reportatio*, e le *Questioni quodlibetali*<sup>93</sup>. Per “opere filosofiche” si intendono sia le opere logiche: *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias*, *Octo quaestiones in duos libros Perihermeneias*, *Quaestiones in libros Elenchorum*<sup>94</sup>; sia gli altri commenti ad Aristotele sono le *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* e le

---

<sup>93</sup> Per il testo della *Lectura* e dell'*Ordinatio* si farà riferimento alla seguente edizione critica: IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, I-XXI, a cura di C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1950-2013. Per il testo della *Reportatio* I-A, si farà riferimento alla seguente edizione: JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A. Latin Text and English Translation*, I-II, edited by A.B. Wolter e O.V. Bychkov, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 2004. D'ora in poi i rimandi ai volumi di queste edizioni verranno indicati mediante l'abbreviazione del titolo dell'opera di Scotto, seguito da: n. Libro, n. distinzione, n. paragrafo, n. volume dell'edizione, n. pagina del volume. Per il testo delle questioni quodlibetali, l'edizione di riferimento è quella di L. Wadding: IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, I-XII, quae hucusque reperiri potuerunt, collecta, recognita, notis, scholiis, et commentariis illustrata, a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori professoribus, Durand, Lugduni, 1639. Questa edizione è stata ristampata in: JOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, XXV-XXVI, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, Vivès, Paris, 1895 (Rist.: Gregg International Publishers, Westmead - Franborough - Hants, 1969). I riferimenti a quest'opera verranno indicate come segue: *Quodl.*, n. questione, n. paragrafo, n. volume dell'edizione, n. pagina del volume.

<sup>94</sup> Cf. B. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica*. I. *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, edited by R. Andrews et alii, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 1999; B. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica*. II. *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis; Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis*, ediderunt R. Andrews et alii. *Theoremata*, ediderunt M. Dreyer et alii, 2004. D'ora in poi i rimandi ai volumi di queste edizioni verranno indicati mediante l'abbreviazione del titolo dell'opera di Scotto, seguito da: n. questione, n. paragrafo, n. volume dell'edizione, n. pagina del volume.

*Quaestiones super secundum et tertium De anima*<sup>95</sup>. A questi testi, che sono stati editi sotto il titolo collettivo di “Opera Philosophica”, si può associare anche il trattato autonomo intitolato *Tractatus de primo principio*<sup>96</sup>. Delle diverse reportationes esistenti, verrà presa in considerazione solo l’importante *Reportatio* I-A detta anche “examinata”. Allo stesso modo, non verranno prese in considerazione le due raccolte di *Collationes*, discusse a Oxford e a Parigi e i *Theoremata*: si tratta di opere la cui autenticità è stata messa in dubbio e sulle quali il dibattito è ancora aperto<sup>97</sup>.

Per quanto riguarda la relazione trascendentale, gli studiosi si sono soffermati finora sui testi provenienti dalle opere teologiche più importanti, cioè la *Lectura* e l’*Ordinatio*. Tuttavia, vi sono delle occorrenze del lessema “relatio transcendens” anche in altre opere, come la *Reportatio* I-A e il commento alla *Metafisica* di Aristotele. Benché i testi in cui compare il lessema “relatio transcendens” saranno presentati e analizzati in seguito nel corso del lavoro, può essere utile averli già a disposizione fin da questo momento in uno sguardo d’insieme:

#### *Lectura* I:

«Isto modo idem, simile et aequale sunt transcendentia et passionis entis: et sic ens dividitur per idem et diversum, simile et dissimile, aequale et inaequale»<sup>98</sup>.

#### *Lectura* II:

«Relationes creaturae ad Deum sunt transcendentis, propter quod non sunt in genere relationum»<sup>99</sup>.

#### *Ordinatio* I:

---

<sup>95</sup> B. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera philosophica*. III-IV. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, edited by R. Andrews et alii, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 1997; B. Ioannis Duns Scoti, *Opera Philosophica*. V. *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ediderunt C. Bazán et alii, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY) - The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2006. D’ora in poi i rimandi ai volumi di queste edizioni verranno indicati mediante l’abbreviazione del titolo dell’opera di Scoto, seguito da: n. Libro, n. questione, n. paragrafo, n. volume dell’edizione, n. pagina.

<sup>96</sup> Il testo del *Tractatus de primo principio*, già presente nell’edizione Wadding (1639) e ripubblicato nell’edizione Vivès (1891), manca ancora di un’edizione critica definitiva. Esistono, tuttavia, alcune edizioni semi-critiche: la prima, ad opera di M. Müller (1941), la seconda ad opera di E. Roche (1949); una terza edizione si deve a A.B. Wolter (1966), migliorata infine dall’edizione di W. Kluxen (1974) sulla base delle edizioni di Müller e Roche. Per l’indicazione bibliografica di queste edizioni, si rimanda alla bibliografia finale. Nel presente lavoro è stata adoperata l’edizione: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, Bompiani Testi a Fronte, Milano, 2008. In quest’edizione viene riportato il testo latino stabilito da Kluxen, anche per quanto riguarda la suddivisione interna e la numerazione dei paragrafi, eccetto poche correzioni le quali sono segnalate nel testo stesso.

<sup>97</sup> Per quanto riguarda il testo dei *Theoremata*, si veda: *supra*, nota n. 87. Per quanto riguarda, invece, le due serie di “collationes”, si veda: IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, V, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, Vivès, Paris, 1891 (Rist.: Gregg International Publishers, Westmead - Franborough - Hants, 1969), 131-317. Delle *Collationes oxonienses* esiste una recente edizione critica: IOHANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, a cura di G. Alliney e M. Fedeli, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2016.

<sup>98</sup> *Lect.*, I, 19, § 50, XVII, 280-281.

<sup>99</sup> *Lect.*, II, 1, § 261, XVIII, 89.

«Sicut ergo fundamentum identitatis, aequalitatis et similitudinis – hoc modo communiter sumptae – est ens in communi, comparatum ad quodcumque ens in communi, ita etiam illae relationes sunt transcendentes (licet non convertibiles), tamen disiunctae, dividentes ens, sicut dividitur in necessarium et possibile»<sup>100</sup>.

«Potest proprie concedi quod est ibi magnitudo sine quantitate: et illa magnitudo vere est fundamentum aequalitatis transcendentis, quia hoc modo omne ens est magnum vel parvum, et aequale vel inaequale, licet magnitudo illa non sit fundamentum aequalitatis prout est passio quantitatis, quae est genus»<sup>101</sup>.

### *Ordinatio II:*

«Huiusmodi relatio [i.e. creatio passio] est transcendens, quia quod convenit enti antequam descendat in genera, est transcendens»<sup>102</sup>.

«Relationes quae formaliter dicuntur de Deo, non sunt alicuius generis, sed transcendentia et passionibus ‘entis in communi’»<sup>103</sup>.

### *Reportatio I-A:*

«Sicut sunt tria fundamenta transcendentia, quia non in aliquo genere, sic et relationes istae fundatae sunt transcendentes [...] sic potest fundare istas relationes, non tamen alicuius generis sed tamquam relationes transcendentes. Hoc autem patet per Philosophum, IV *Metaphysicae*: quodlibet ens comparatur cuilibet enti in hoc quod est idem sibi vel diversum, et sicut dicit de identitate et diversitate, ita possumus de aequalitate et inaequalitate, similitudine et dissimilitudine dicere»<sup>104</sup>.

«Prout tamen eorum fundamenta sunt transcendentia, et eorum relationes transcendentes, sic sunt in divinis»<sup>105</sup>.

### *Commento alla Metafisica:*

#### **Libro V**

«Istarum ergo trium relationum iam dictarum, prima non est agentis et patientis sic quod res de genere actionis et passionis fundent ibi relationes mutuas, sed est relatio transcendens potentiae et actus, transcendens modo quo dicitur»<sup>106</sup>.

«Et haec relatio similiter est transcendens aliquo modo, quia relatio causae et causati»<sup>107</sup>.

#### **Libro IX**

«Relatio potentiae non est determinati generis, sed transcendens. Et ita etiam posset dici de relatione principii et causae, de quibus minus videtur»<sup>108</sup>.

---

<sup>100</sup> *Ord.*, I, 19, § 9, V, 268-269.

<sup>101</sup> *Ord.*, I, 19, § 18, V, 273-274.

<sup>102</sup> *Ord.*, II, 1, § 277, VII, 137-138.

<sup>103</sup> *Ord.*, II, 1, § 231, VII, 116.

<sup>104</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 18, I, 537-538.

<sup>105</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 20, I, 539.

<sup>106</sup> *QMet.*, V, 11, § 114, III, 603-604.

<sup>107</sup> *QMet.*, V, 11, § 115, III, 604.

<sup>108</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 68, IV, 534.

Si può notare che i testi tratti da *Lectura I*, *Ordinatio I* e *Reportatio I-A* provengono tutti dal medesimo contesto, quello della *distinctio* 19. Lo stesso vale per i testi di *Lectura II* e *Ordinatio II*: entrambi si trovano nella *distinctio* 1. Si tratta infatti di brani paralleli nelle diverse versioni: il fatto che Scoto abbia trattato l'argomento della relazione trascendentale sempre nello stesso contesto è indice del fatto che l'uso di questa nozione non è occasionale, e inoltre interviene sempre allo stesso punto nella soluzione del problema che egli sta affrontando. Per quanto riguarda i brani tratti dal *Commento alla Metafisica*, tratti dal Libro V, dove Aristotele parla dei relativi e dal Libro IX, dove egli affronta il tema della potenza, testimoniano l'uso del termine "relatio transcendens" in un ambito concettuale differente rispetto alle opere teologiche, riguardante le nozioni di "potenza" e "atto" e quelle di "principio" e "causa". Questi ultimi significati di "relatio transcendens" rientrano tra quelli che saranno considerati tra i casi più comuni nella tradizione successiva (oltre naturalmente al caso della relazione di creazione).

A fronte di ambiti così differenti, ci si può chiedere quale sia il significato effettivamente accordato da Scoto all'espressione "relatio transcendens" e se esso sia univoco in tutti i casi segnalati. L'indagine di tale significato può essere articolata in quattro punti.

In primo luogo occorre capire il senso del participio "transcendens" applicato alla nozione di relazione e, in particolare, stabilire se davvero la qualifica di "transcendens" implichi un cambiamento nella "ratio" della relazione, come sostiene Decorte.

In secondo luogo, va ricordato che Scoto e la tradizione a lui successiva associano la "relatio transcendens" ad alcuni tipi di nomi relativi che di solito sono riportati come esempio di relativi "secundum dici" oppure come relativi del terzo modo aristotelico (quelli che stanno tra loro come misurabile e misura)<sup>109</sup>. Il confronto tra questi tipi di relativi/relazioni suscita una serie di domande.

In che rapporto stanno le relazioni trascendenti con i relativi "secundum dici"? Si è visto che Giovanni di san Tommaso identifica questi due tipi di relazioni. Vale lo stesso per Scoto? E ancora: in che rapporto stanno le relazioni trascendenti con i relativi del terzo tipo, ossia quelli che stanno tra loro come misurato e misurabile? Scoto nelle prime due questioni del Libro IX del *Commento alla Metafisica* sembra associare la relazione di potenza al rapporto tra la conoscenza e la cosa conoscibile, nel quale si riconosce un tipico esempio di relativo del terzo modo, in quanto compare tra gli esempi menzionati da Aristotele stesso nella *Metafisica*<sup>110</sup>. Si può riconoscere, comunque, che l'accostamento viene fatto da Scoto in virtù di un'altra caratteristica di quelle relazioni, ossia la non reciprocità. Dunque, ciò che bisogna chiedersi è

---

<sup>109</sup> Sui modi dei relativi aristotelici, si veda: *infra*, par. 2.3.2.

<sup>110</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 23, IV, 516.

se la “relationes transcendentis” debbano essere necessariamente relazioni “secundum dici” e/o relazioni del terzo modo e/o relazioni non reciproche.

In terzo luogo, Scotus applica il participio “transcendens” alle relazioni di identità, uguaglianza e similitudine che riguardano l’ente in quanto ente. Queste relazioni si convertono con l’ente disgiuntivamente in coppia con i loro rispettivi opposti (cioè il diverso, l’ineguale, il dissimile). Vale la pena notare che anche l’atto e la potenza costituiscono un trascendentale disgiuntivo e che quest’ultima, in particolare, viene considerata una “relatio transcendens”. Dunque, anche lo studio di queste nozioni aggiungerebbe nuova comprensione all’uso dell’espressione “relatio transcendens” fatto da Scotus.

In ultimo, occorre fare un confronto tra la nozione di “relatio transcendens” e la nozione di “relatio essentialis” per verificare se effettivamente si tratta, per Scotus, di due espressioni sinonime. Questo tipo di confronto non può eludere la domanda seguente: la “relatio transcendens” richiede l’identità (anche solo reale) tra la relazione e il suo fondamento?

I primi due punti richiedono una ricerca sul significato della “relatio” nel pensiero di Scotus. Una tale ricerca non può che porsi in continuità con la ricerca di tipo storico-filologico. Per l’analisi dei testi spesso appare fondamentale comprendere quali siano le fonti adoperate da Scotus, quale sia la tradizione in cui egli si inserisce nell’elaborare il suo pensiero, quali i dibattiti all’interno dei quali egli formula la propria opinione. Il terzo punto richiede un’analisi dei testi dei commenti alle *Sentenze* e del *Commento alla Metafisica*, in cui si trattano i casi delle relazioni trascendentali di identità, somiglianza e uguaglianza e la relazione di potenza. Il quarto punto può essere discusso con maggior frutto all’interno della questione circa la relazione di creazione, affrontata nei testi del Libro II della *Lectura* e dell’*Ordinatio*. Infatti, è a proposito della relazione di creazione che emerge con più forza l’idea che la “relatio transcendens” sia una “relatio essentialis”, nonché una relazione identica al proprio fondamento.

Lo schema così delineato potrebbe già costituire l’ordine della trattazione del presente lavoro. Tuttavia, per ragioni di continuità testuale, si preferisce anticipare la discussione sui testi di *Lectura* II e *Ordinatio* II (quarto punto) rispetto a quelli del *Commento alla Metafisica* (terzo punto). Questa scelta permetterà anche di sottolineare meglio le differenze tra quest’ultima opera e le opere teologiche, le quali mostrano comunque una certa omogeneità.

#### 1.4 IN SINTESI

La nozione di relazione trascendentale nel corso dei secoli ha assunto almeno due significati differenti. In primo luogo, essa può significare una realtà che trascende i dieci generi e non appartiene a nessuno di essi: in questo caso, essa assume la fisionomia di una proprietà dell'ente in quanto ente. In secondo luogo, la relazione trascendentale può significare una realtà relazionale non accidentale: in questo caso, essa viene ricondotta generalmente alla categoria della "sostanza" e viene intesa anche come una relazione essenziale, cioè costitutiva dell'essenza di una cosa, una relazione identica all'assoluto. Quest'ultimo è il significato più comune di relazione trascendentale adottato nell'ambito della filosofia neoscolastica.

Nell'opinione comune degli studiosi, è indubbio che Scotto possieda una dottrina circa la relazione trascendentale. Tuttavia, in mancanza di studi appropriati, è lecito chiedersi a quale dei due significati sopra delineati si uniformi la nozione di "relatio transcendens" nel pensiero di Scotto. Per comprendere la precisa portata teoretica dell'apposizione del participio "transcendens" al sostantivo "relatio" è senz'altro un valido aiuto il contributo dato dalla riflessione sulla dottrina dei trascendentali elaborata da Scotto, la quale vanta numerosi e importanti studi.

Tenendo conto di questi studi e dei precedenti tentativi operati dagli studiosi di interpretare il significato della "relatio transcendens" nel pensiero di Scotto, si possono individuare tre piste di ricerca. La prima pista riguarda la tradizione in cui Scotto si inserisce. La seconda pista riguarda il pensiero stesso di Scotto sulla relazione. La terza pista riguarda i testi in cui si parla della "relatio transcendens". Il compito di percorrere queste diverse piste è ciò che ci si propone di assolvere nei prossimi capitoli.

## CAPITOLO SECONDO

### ORIGINI E SVILUPPI DELLE DISCUSSIONI DEL XIII SECOLO SULLA RELAZIONE

È compito della riflessione storico-filologica mettere in luce ed esaminare i molti rimandi presenti dietro ai singoli testi di un autore. L'intento del presente capitolo è delineare un quadro sintetico della comprensione, dei problemi e delle strategie risolutive che un pensatore latino si trova a fronteggiare a cavallo tra XIII e XIV secolo sul tema della relazione.

Tale compito verrà assolto mediante una ricostruzione del contesto storico-culturale, prospetticamente orientata alla comprensione dell'opera di Scoto e condotta in due direzioni complementari. In primo luogo, si guarderà alle origini di tale contesto e alle diverse stratificazioni ermeneutiche che lo costituiscono. In secondo luogo, si osserverà il contesto prossimo in cui Scoto riceve la sua formazione filosofica e teologica (fine XIII secolo) nei suoi sviluppi interni e negli snodi che hanno portato alla definizione delle coordinate entro cui viene affrontato il problema della relazione: l'impostazione generale, le questioni più urgenti, le idee innovative. L'intento non è ricostruire la storia della nozione di relazione, ma mettere in evidenza alcuni snodi significativi di tale storia, senza pretesa di esaustività o di assolutezza, ma basandosi soprattutto sullo stato attuale della ricerca storica e cercando di offrire, alla luce di quanto si troverà nei testi di Scoto, una migliore comprensione dell'origine dei problemi e delle idee più importanti con cui egli si confronta sul tema della relazione.

#### 2.1 LA RELAZIONE COME PROBLEMA STORICO-FILOLOGICO

Il XIII secolo rappresenta un periodo cruciale per la storia della relazione. In questo secolo, infatti, si assiste a un crescendo di discussioni e di questioni che contribuiscono a porre al centro della riflessione filosofica e teologica quello che Averroè indica come «il più debole degli enti»

(“debilissimum ens”)<sup>1</sup>. Questo appellativo della relazione, introdotto nell’occidente latino mediante le traduzioni delle opere del filosofo arabo, deriva in realtà da Aristotele<sup>2</sup>. Questi, nel Libro XIV della *Metafisica* afferma che la categoria dei relativi «è quella che ha meno essere e meno realtà»<sup>3</sup>.

Proprio da Aristotele occorre prendere le mosse per ricostruire le origini di un dibattito che, verso la fine del ’200 e il primo quarto del ’300, assume toni altamente polemici. Ne è testimone un autore come Guglielmo d’Ockham, il quale lamenta l’uso abusivo di una certa terminologia con cui si elaborano dottrine fondate sull’autorità di Aristotele, ma che in realtà con lo Stagirita non hanno nulla a che fare. Così afferma Ockham:

«Verumtamen istis vocabulis ‘relativa secundum esse’ et ‘relativa secundum dici’ philosophi non utuntur, sicut nec utuntur aliis verbis quibus magistri communiter nunc utuntur, scilicet ‘relatione reali’ et ‘relatione rationis’. Unde talis distinctio a Philosopho numquam invenitur... Et ideo apud Aristotelem nulla erat talis distinctio inter relationem realem et relationem rationis»<sup>4</sup>.

«Quamvis istud vocabulum ‘fundamentum relationis’ non sit verbum philosophicum, secundum philosophiam Aristotelis, tamen dicunt quod quaelibet relatio habet fundamentum et terminum, a quorum utroque realiter distinguitur»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> «Et dicit proprie relationem: quia est debilioris esse aliis praedicamentis». (AVERROES, *In Metaph.*, XII, comm. 19, B, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, VIII, Venetiis apud Iunctas, 1562, 306a).

<sup>2</sup> Per il testo greco delle opere di Aristotele si fa riferimento all’edizione: ARISTOTELE, *Opera*. I-II. *Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, Reimer, Berlin, 1831. Per il testo latino, si fa riferimento alle edizioni: ARISTOTELES LATINUS, I/6-7. *Categoriarum supplementa: Porphyrii Isagoge (translatio Boethii) et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum “Liber sex principiorum”*, edidit L. Minio-Paluello adiuvante B.G. Dod, accedunt Isagoges fragmenta M. Victorino interprete et specimina translationum recentiorum categoriarum, Desclèe de Brouwer, Bruges - Paris, 1966; ARISTOTELES LATINUS, I/1-5. *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana*, edidit L. Minio-Paluello, adiuvante B.G. Dod, Desclèe de Brouwer, Bruxelles - Paris, 1969; ARISTOTELES LATINUS, V/1-3. *Topica. Translatio Boethii, fragmentum recensiois alterius, et translatio anonyma*, edidit L. Minio-Paluello, Desclèe de Brouwer, Bruges - Paris, 1961; ARISTOTELES LATINUS, VII/1.2. *Physica, translatio vetus*, ediderunt F. Bossier et J. Brams, Brill, Leiden - New York, 1990; ARISTOTELES LATINUS, XXV/3.2. *Metaphysica: Libri I-XIV, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, editio textus*, edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Brill, Leiden, 1995. Per le traduzioni in italiano e inglese, si vedano: ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Bomiani Testi a Fronte, Milano, 2013<sup>11</sup> (testo greco a fronte); J. BARNES (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, I-II, Princeton University Press, Princeton, 1991<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> ARISTOTELE, *Met.*, XIV, 1088a, 23-24, in G. REALE, *Metafisica*, 663. Il testo originale di Aristotele riporta: «τὸ δὲ πρὸς τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία [τῶν κατηγοριῶν] ἐστίν». In questo testo si parla delle cose che sono “πρὸς τι”; quale sia la differenza tra questa nozione e quella di “relazione” diverrà più chiaro andando avanti. Intanto si può segnalare che la traduzione di G. Reale pone il termine “relazione” invece di “(ciò che è) relativo”. Appare più rispettosa del testo originale la traduzione di D. Ross: «The relative is least of all things a real thing or substance» (J. BARNES, *The Complete Works*, 206). Il sintagma presente nel testo di Aristotele “ἥκιστα οὐσία” ritorna successivamente nello steso brano (cf. ARISTOTELE, *Met.*, XIV, 1088a, 29), ancora una volta ad indicare che i relativi possiedono un’entità minima rispetto a tutti gli altri enti. Si può ritenere, perciò, che questo testo sia la fonte dell’espressione di Averroè «debilioris esse aliis praedicamentis» (cf. *supra*, nota n. 1).

<sup>4</sup> GUGLIELMO D’OCKHAM, *Summa Logicae*, p. 1, c. 52, in GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera philosophica*. I. *Summa Logicae*, ediderunt Ph. Boehner - G. Gàl - S. Brown, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 1974, 173.

<sup>5</sup> GUGLIELMO D’OCKHAM, *Summa Logicae*, p. 1, c. 54 (Boehner, I, 177-178).

La critica di Ockham da una parte appare comprensibile, ma dall'altra è quanto mai discutibile. Se si considera il livello di sottigliezza raggiunto ai suoi tempi nelle discussioni circa la natura della relazione, è comprensibile lo sfogo contro il proliferare di teorie tanto diverse a partire dalla comune autorità del Filosofo. Tuttavia, la critica appare anche ingenerosa perché misconosce intenzionalmente la complessità e le oscurità dei testi aristotelici, le quali avevano dato adito alla produzione di schiere di commentari – un'attività a cui lo stesso Ockham non si sottrae affatto. Senza dubbio Aristotele rimane il punto di partenza imprescindibile di qualsiasi riflessione medievale sulla relazione (e non solo); tuttavia, nel XIII e nel XIV secolo egli non costituisce più l'unica autorità in merito. Accanto a lui occorrerebbe citare almeno Boezio, Simplicio e Avicenna. Sebbene costoro siano commentatori dello Stagirita, apportano dei contributi e degli sviluppi originali.

Il lessico filosofico adoperato nel XIII secolo per parlare della relazione è in gran parte assente in Aristotele. Ma ancor più, si potrebbe dire, è assente nelle opere dello Stagirita il concetto stesso di “relazione”, così come essa viene conosciuta e studiata nel medioevo latino. In questo senso, si può veramente dar ragione a Ockham sul fatto che Aristotele non ha mai immaginato una distinzione tra “relazione reale” e “relazione di ragione”, ma – si dovrebbe presto aggiungere – non ha immaginato nemmeno che vi fosse qualcosa come una relazione in quanto tale.

Questo può suonare sconcertante. Tuttavia, da un punto di vista filologico – lo stesso punto di vista invocato da Ockham – si può notare che Aristotele non si occupa propriamente della relazione quanto piuttosto di ciò che è “πρός τι”, una locuzione che i latini renderanno con “ad aliquid” oppure anche con l'aggettivo “relativus”<sup>6</sup>. Lo Stagirita non fa alcuna considerazione circa una eventuale proprietà che renda relativo il relativo – quella proprietà che dovrebbe essere per l'appunto la relazione<sup>7</sup>. Bisognerà aspettare la riflessione neoplatonica prima che

---

<sup>6</sup> «Sive autem relativa dicamus, sive ad aliquid, nihil interest. Ad aliquid enim dicitur quod ipsum quidem cum per se nihil sit, relatum tamen ad aliud constat, ut dominus, si desit id ad quod dicitur, id est, servus, non est, dicitur enim ad servum; manifestum ergo est si servus desit, dominum dici non posse, quare dominus ad aliquid dicitur, id est ad servum. Relativa quoque dicuntur idcirco, quod eorum nuncupatio semper ad aliquid referatur, ut domini ad servum, quare nihil interest quolibet modo dicatur» (SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, *De relativis* [PL, 64, 217, B-C]). «Attendum autem valdes est, quod quaedam significant comparisonem quae sunt ad aliquid ut conceptum tantum, et ista dicuntur absoluta, sicut hoc ipsum quod dico relatio, vel comparatio, et ideo illa on referuntur ad aliquid, sed absolutas dicunt suas significationes. Alia significant relationem ut exercitiam et secundum actum comparatam, sicut ista ad aliquid vel relativum. Quaedam etiam significant eam ut in potentia ad exercendum, sicut hoc ipsum relativum quod potentiam activam ad referendum significat. Et ex hoc iterum est, quod aptissime hoc genus vocatur ad aliquid et minus apte relativum. Sed cum dicitur relatio, minimum habet congruentiae nomen illud» (ALBERTO MAGNO, *In Praed.*, IV, c. 2 [Borgnet, I, 226a-b])

<sup>7</sup> L'unico accenno alla relazione (intesa come proprietà che rende relative le cose) è un breve testo tratto dal Libro V della *Metafisica*, in cui si afferma che si dicono “relative per sé” quelle cose in virtù delle quali, chi le possiede si dice relativo. Per esempio, l'uguaglianza o la somiglianza per cui qualcosa si dice uguale o simile. Su questa interpretazione del testo aristotelico, si veda: A.D. CONTI, *Relations and Relatives in Boethius's Commentary on the «Categories»: The Invention of Monadic Two-place Predicates*, in “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, (2016), n. 27, 107. Tuttavia, questo tipo di lettura è differente da quello dei pensatori

venga isolata una nozione corrispondente alla “relatio” latina<sup>8</sup>. Tale nozione viene introdotta in greco con il termine “σχέσις”, sostantivo derivato dal verbo “ἔχω”, “avere”, da cui proviene anche “ἕξις” (quest’ultimo termine, invece, già noto ad Aristotele, verrà tradotto dai latini con la parola “habitus”)<sup>9</sup>. Considerata l’origine etimologica del termine, appare significativo che la prima traduzione di “σχέσις”, in latino, sia stata “habitus”, come attesta lo stesso Boezio nel suo commento alle *Categorie*:

«Sed quidam volunt non esse quantitatis quod sursum dicitur et deorsum, sed potius habitudines, quas Graeci σχέσεις vocant: quae enim pars ad caput nostrum est, hanc sursum vocamus; quae pars pedibus subiacet, illa deorsum dicitur; quocirca secundum habitudinem quamdam quodammodo ad nos ipsos relata sursum deorsumque praedicamus»<sup>10</sup>.

Il termine “habitus”, in questo brano, indica delle denominazioni relative, come alto e basso. Nel capitolo sui relativi, lo stesso Boezio associa la “habitus” alla “comparatio” (cinque volte su nove occorrenze totali); in un caso, si trova anche l’espressione “relationis habitus”<sup>11</sup>. Questi usi del termine “habitus” fanno sì che esso diventi quasi un sinonimo del termine “relatio” per tutto il corso del medioevo. Altri termini quasi-sinonimi si aggiungono man mano che la riflessione va avanti e un sempre maggior numero di fonti viene reso disponibile. È così che, verso la fine del XIII secolo, Giacomo da Viterbo può affermare:

---

medievali, i quali leggevano il testo in latino: «Amplius secundum quecumque habentia dicuntur ad aliquid, ut equalitas quia equale et similitudo quia simile» (ARISTOTELE, *Met.*, V, 1021b, 6-8 [AL, XXV/3.2, 114]). L’espressione “equalitas quia equale” sembra indicare, piuttosto, che sia l’uguale a far sì che si dica relativa l’uguaglianza, e non il contrario. Questa è, per esempio, la glossa di Tommaso d’Aquino al testo aristotelico. Si veda: TOMMASO D’AQUINO, *In Metaph.*, V, *lectio* 17, § 1031 (Cathala-Spiazzi, 269b).

<sup>8</sup> Il latino “relatio” viene usato per tradurre il greco “ἀναφορά”, come si può verificare nella traduzione latina dell’opera di Simplicio. Si veda: SIMPLICIO, *In Cat.*, 219, 20-21; 260, 48.

<sup>9</sup> Probabilmente, l’origine della parola “σχέσις” deriva dall’espressione “πρός τι πως ἔχειν” che Aristotele adopera in *Cat.*, VII, 8a, 31-32; 8b, 1-3. Su questo si veda: A.D. CONTI, *Relations*, 118. È interessante notare come una delle più antiche attestazioni del termine “σχέσις” si trovi negli *Elementa* di Euclide; su questo si veda: Ch. MUGLER, “Ἐξίς, Σχέσις et σχῆμα chez Platon”, in “Revue des Études Grecques” (1957) n. 70/329-330, 89). Il testo originale di Euclide riporta la proposizione: «Λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἢ κατὰ πηλικότητα ποια σχέσις» (EUCLIDE, *Elementa*, V, *def.* 3, in EUCLIDES, *Elementa*, II, edidit et latine interpretatus est I.L. Heiberg, Teubner Lipsia, 1884, 2). Heiberg traduce il greco “λόγος” con il latino “ratio”. Nelle traduzioni medievali, tuttavia, l’espressione è differente: «Proportio est duarum quantitatum unius generis quedam ad se invicem secundum quantitatem habitus» (H.L.L. BUSARD (ed.), *The Mediaeval Latin Translation of Euclid’s Elements made directly from the Greek*, Steiner, Stuttgart, 1987, 109). Questa traduzione del testo greco, è datata da Busard intorno all’anno 1061. La stessa definizione riporta anche un’aggiunta: «Proportionalitas autem proportionum identitas» (*Ibidem*). Ma nella versione di Gerardo da Cremona, tradotta dall’arabo, e non dal greco, si ha invece: «Proportionalitas est similitudo proportionum» (H.L.L. BUSARD (ed.), *The Latin Translation of the Arabic Version of Euclid’s Elements commonly ascribed to Gerard of Cremona*, Brill, Toronto - Leiden, 1984, 117). Quest’ultima è la versione conosciuta e citata da Scoto allorchè intende offrire un esempio di relazione fondata su una relazione; su questo, si veda: *infra*, 3.2.1.3.1.

<sup>10</sup> SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, c. *De quantitate* (PL, 64, 212, B).

<sup>11</sup> «Ea namque sunt relativa, quae in quadam comparatione et relationis habitudine consideramus» (SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, c. *De relativis* (PL, 64, 235, D)).

«Et subdit Simplicius quod ratio *habitudinis* propria, secundum quam distinguitur a ceteris praedicamentis, est *adnuitio* ad alterum, id est *respectus* ad alterum. Nam annuere est alicui signum facere; et hoc est ad aliud respicere»<sup>12</sup>.

In questa citazione si possono notare altri due termini che, in quel periodo, sono ormai entrati pienamente nel vocabolario filosofico della relazione; Giacomo da Viterbo si premura di ricondurre entro uno schema di corrispondenze tutti questi termini e i loro significati. Non è l'unico a farlo. All'incirca negli stessi anni, o forse pochi anni dopo, Duns Scoto afferma:

«*Relatio, comparatio, habitudo, annuitio* (illud est secundum verbum Simplicii), *respectus, adaliquitas*: idem videntur significare et eorum denominativa idem. *Ordo et dependentia* forte sunt specialiores quinque praedictis. *Ordo* non videtur esse nisi prioris ad posterius; *dependentia* non est in divinis»<sup>13</sup>.

Qui, addirittura, vengono messi a confronto, oltre ai termini “respectus” e “annuitio” (già presenti nel testo di Giacomo da Viterbo), anche i termini “comparatio”, “adaliquitas”, “ordo” e “dependentia”<sup>14</sup>. Come si vede, il linguaggio della relazione tende a proliferare nel tentativo di chiarirne sempre meglio la natura (o, forse, anche per tenere conto delle varie opinioni accumulatesi sull'argomento).

Quindi, non solo i commentatori di Aristotele hanno aggiunto – con grande rammarico di Ockham – espressioni nuove per parlare di cose che Aristotele non conosceva, come il fondamento della relazione, la distinzione tra relazioni di ragione e relazioni reali, tra relativi “secundum esse” e relativi “secundum dici”, ma hanno anche coniato dei veri e propri neologismi, correndo così il rischio di moltiplicare inutilmente gli enti – ed è noto quale fosse il parere di Ockham circa tale moltiplicazione.

Una considerazione critica della nozione di relazione, perciò, non può fare a meno di considerare l'introduzione e il continuo processo di ri-semantizzazione di molti termini chiave ricorrenti nelle varie teorie. Non esiste un problema della relazione a prescindere dagli autori che ne hanno discusso, ma è attraverso l'intrecciarsi di interessi e contesti differenti che tale problema si è venuto a costituire, facendo emergere dal tessuto storico-culturale la nozione stessa di relazione, la quale ha poi assunto una propria dignità teoretica.

---

<sup>12</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11, in JACOBUS DE VITERBIO, *Quaestiones de divinis praedicamentis*, II, quas edendas curavit E. Ypma, Augustinianum, Roma, 1986 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 5), 13, 311-315 (corsivi non originari). D'ora in poi i rimandi a quest'opera verranno indicati: *QDPr.*, n. della questione (Ypma, n. volume, n. pagina, n. di linea).

<sup>13</sup> *QMet.*, V, 11, § 12, III, 575 (corsivi non originari).

<sup>14</sup> L'introduzione di tali termini nel linguaggio filosofico della relazione non si deve a Scoto, ma è dovuta alla tradizione latina medievale.

## 2.2 LE TEORIE MEDIEVALI SULLA RELAZIONE

Il XIII secolo è spettatore di un nuovo interesse per la relazione e diventa teatro di accesi dibattiti al riguardo. Ci si può chiedere come mai ciò avvenga proprio nel XIII secolo. In linea generale, si può rispondere a tale interrogativo ricordando come si tratti di un secolo in cui il pensiero scolastico raggiunge la sua maturità e in cui la maggior parte dei problemi filosofici riceve nuova attenzione al fine della sua integrazione in grandi sintesi di pensiero. Per quanto riguarda, in particolare, il tema della relazione, si possono evidenziare almeno tre fattori che concorrono a spiegare la sua ascesa a problema filosofico di prim'ordine nel corso del XIII secolo.

In primo luogo, bisogna considerare l'impatto della riscoperta del *corpus* aristotelico, senza dimenticare il ruolo importante di altre fonti che vengono rese disponibili in lingua latina. In precedenza il tema della relazione viene per lo più affrontato nell'ambito circoscritto del commento alle *Categorie*, mentre con la diffusione delle traduzioni latine di testi come la *Metafisica* di Aristotele, la *Metafisica* di Avicenna o il *Commento alle Categorie* di Simplicio si impone un ripensamento della nozione di relazione che tenga conto di tutti questi nuovi apporti.

In secondo luogo, non bisogna sottovalutare l'importanza del tema della relazione nella riflessione teologica; con lo svilupparsi di quest'ultima, infatti, diventa sempre più importante chiarire e ridefinire il concetto di relazione che interviene in maniera non secondaria nella dottrina trinitaria (e non solo).

In terzo luogo, non va dimenticato il mutamento indotto dall'istituzione delle università al mondo degli studi medievale. Il passaggio da un carattere "privato" a un carattere "pubblico" dell'insegnamento crea le condizioni affinché certi argomenti, più di altri, possano imporsi all'attenzione degli studiosi a causa del sorgere di polemiche, non di rado originate nella presa di posizione di qualche autorità accademica o ecclesiastica. In questo senso, un ruolo non marginale per il tema della relazione viene svolto da una figura influente come quella di Enrico di Gand.

La presenza di dibattiti avviene, in ogni caso, su uno sfondo comune largamente condiviso, almeno fino al 1308, data della morte di Scoto, a cui segue un periodo di innovatori e sperimentatori, come Pietro Aureoli e Guglielmo d'Ockham, i quali rivoluzioneranno l'approccio alla questione della relazione, abbandonando la visione di fondo che in qualche modo costituiva il canovaccio delle discussioni delle generazioni precedenti<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. M.G. HENNINGER, *Relations*, 180-181.

In linea generale, un assunto condiviso dai pensatori del XIII secolo è che la relazione sia un accidente. Essendo un accidente, essa deve inerire in qualche soggetto. Talvolta tale soggetto viene anche denominato “fondamento”; altre volte si distingue nettamente tra il soggetto della relazione e il suo fondamento, riservando a quest’ultimo il ruolo principale nel causare la relazione in quanto tale. In generale, il fondamento è ciò che fa essere la relazione, è la causa della relazione. La relazione, inoltre, per sua natura esprime un riferimento di qualcosa verso qualcos’altro: questo aspetto viene di solito indicato come la “ratio” della relazione. Ciò che viene riferito è il soggetto; ciò verso cui punta il riferimento viene detto “termine”; il soggetto e il termine sono così i due estremi della relazione. Alcuni autori ammettono che, non solo il soggetto, ma anche il fondamento viene riferito e, in tal caso, il termine di riferimento sarà il fondamento del correlativo.

Poiché la relazione è un accidente, essa appartiene solamente al soggetto che viene riferito; ciò significa che ciascun relato ha la sua propria relazione. In questo modo, la relazione tra due cose, p.es. la relazione di somiglianza tra due fogli bianchi, viene analizzata come una coppia di relazioni, una per ciascun foglio. Il foglio A è soggetto della relazione di somiglianza  $S_A$  verso il foglio B, la quale si stabilisce in virtù del colore bianco che fa da fondamento. Viceversa, il foglio B avrà una relazione reciproca  $S_B$  che lo riferisce al foglio A, in virtù del colore bianco che ancora una volta fa da fondamento.

Una delle questioni più dibattute è se la relazione sia realmente distinta dal suo fondamento; in caso contrario, si potrebbe arrivare a concludere che la relazione non sia una realtà extra-mentale oppure che la relazione non costituisca un predicamento a sé. Tali questioni agitano gli animi dei teologi medievali, anche per via delle loro ricadute in ambito di dottrina trinitaria. Infatti, a partire dai nomi con cui vengono fatte conoscere nella Sacra Scrittura comunemente le tre persone della Trinità vengono considerate come relative l’una all’altra. Per riflettere sulle relazioni trinitarie, un teologo del ‘200 aveva a disposizione certamente le opere di Agostino, di Boezio, di Anselmo di Aosta, ma tutti costoro dipendono direttamente o indirettamente da Aristotele nel modo di considerare la relazione<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. R.L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*, I, Brill, Leiden - Boston, 2013, 12-16. L’unica riserva che si può fare alla ricostruzione di Friedman su questo punto è che egli parla di “relazioni” mentre, come si vedrà, Aristotele propriamente non parla se non dei “relativi”. Anche Agostino, a differenza di Boezio, non possiede ancora una teoria compiuta sulla relazione. Egli, nelle sue opere, parla quasi esclusivamente dei relativi e della predicazione relativa, mentre, laddove compare il termine “relatio” esso assume un significato diverso da quello dell’omonimo predicamento. Su questo si vedano: J. LÖSSL, *Augustine’s use of Aristotle’s categories in ‘De Trinitate’ in light of the history of the Latin text of the categories before Boethius*, in E. BERMON - G. O’DALY (éds.) *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, Institut des Études Augustiniennes, Paris, 2012, 99-121; G. O’DALY, *A Problem in Augustine’s Use of the Category of Relation in De Trinitate V and VII*, in E. BERMON - G. O’DALY (éds.) *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, Institut des Études Augustiniennes, Paris, 2012, 137-144; P. KING, *The Semantics of Augustine’s Trinitarian*

## 2.3 ARISTOTELE

I testi aristotelici che hanno plasmato le teorie medievali sulla relazione sono principalmente tre: il primo testo è costituito dal capitolo VII delle *Categorie*, il secondo testo è tratto dal Libro V della *Fisica*, il terzo, invece, dal Libro V della *Metafisica*.

### 2.3.1 CATEGORIE, VII

Aristotele apre il settimo capitolo delle *Categorie* con una descrizione dei relativi:

«Ad aliquid vero talia dicuntur quaecumque hoc ipsum quod sunt aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud»<sup>17</sup>.

Secondo tale definizione sono relative tutte le cose che, ciò che sono, lo si dicono essere di qualcos'altro<sup>18</sup>. A titolo di esempio, Aristotele elenca alcuni termini che soddisfano tale definizione: in primo luogo, il maggiore e il doppio, i quali si predicano sempre in relazione a un'altra cosa; in secondo luogo (e come in aggiunta) l'abito, la disposizione, la sensazione, la scienza, la posizione<sup>19</sup>.

Boezio e Simplicio nei loro rispettivi commenti al testo di *Categorie*, VII, riportano l'opinione diffusa secondo cui questa definizione risalirebbe a Platone, motivo per cui essa viene anche indicata, talvolta, come “definitio Platonis”<sup>20</sup>. Stando ai due commentatori,

---

*Analysis in De Trinitate 5-7*, in E. BERMON - G. O'DALY (éds.) *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, Institut des Études Augustiniennes, Paris, 2012, 129-132. Per il *De trinitate* di Agostino si farà riferimento all'edizione: AURELIUS AUGUSTINUS, *Opera*. XVI, I. *De trinitate libri XV*, cura et studio W.J. Montain, auxiliante Fr. Glorie, Brepols, Turnhout, 1968 (CCSL, 50); d'ora in poi indicato: AGOSTINO, *De trin.*, numerazione interna dell'opera (CCSL, 50, n. pagina).

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *Cat.*, VII, 6a, 37-38 (AL, I/1-5, 58). È stato riportato il testo della cosiddetta *editio composita*, perché è la più vicina alla versione citata da Scoto. Si veda: *QPraed.*, q. 25, § 6, I, 442.

<sup>18</sup> Tra i commentatori medievali è opinione comune che le *Categorie* di Aristotele siano un'opera di logica e che, pertanto, gli argomenti ivi trattati riguardino non le cose extra-mentali, bensì i concetti. Su questo si veda: G. PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden - Boston - Köln, 2002, 9-11.

<sup>19</sup> Molti nomi di questo secondo gruppo denotano realtà appartenenti ad altre categorie diverse dalla relazione. Questo fatto susciterà le perplessità di molti lettori successivi, i quali cercheranno di darne una spiegazione coerente. Per la spiegazione offerta da Scoto, si veda: *infra*, par. 3.1.1.3.

<sup>20</sup> Boezio traduce la prima definizione della categoria “ad aliquid”, al principio del capitolo settimo delle *Categorie* di Aristotele, con la seguente espressione: «Ad aliquid vero talia dicuntur quaecumque hoc ipsum quod sunt aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud» (SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, c. *De relativis* [PL, 64, 216, D]; la seconda definizione, al termine del medesimo capitolo, viene tradotta: «Sunt ad aliquid quibus hoc ipsum esse est ad aliquid quodam modo habere» (*Ivi* [PL, 64, 235, A]). Si noti che già Boezio, nel suo commentario alle *Categorie*, ritiene che la prima definizione sia una “definitio Platonis”: «Huiusmodi autem definitio Platonis esse creditur, quae ab Aristotele paulo posterius emendatur». (SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, c. *De relativis* [PL, 64, 217, C]). In tal modo egli imprime al capitolo VII delle *Categorie* una struttura dialettica: all'inizio Aristotele presenterebbe una definizione da attribuire a Platone, per poi correggerla offrendo una propria definizione. Per questo motivo la seconda definizione successivamente verrà ritenuta come la definizione aristotelica della relazione. Simplicio, nel suo commento alle *Categorie*, riporta e discute le opinioni di diversi autori in proposito,

Aristotele avrebbe riportato tale definizione all'inizio del capitolo, per poi emendarla più avanti nel corso della trattazione. La correzione appare necessaria poiché essa dà luogo a una grave difficoltà.

In accordo con tale definizione, infatti, bisogna ammettere che anche alcune sostanze rientrino tra i relativi. Per esempio, la testa e la mano – le quali appartengono al genere della sostanza, in quanto parti di una sostanza – si dicono in riferimento a un corpo, essendo sempre la testa e la mano *di qualcuno*. Si potrebbe dire che questo “qualcuno” sia il corpo, ma secondo Aristotele è più corretto dire che il correlativo è “ciò che è provvisto di testa”, nel caso della testa, e “ciò che è provvisto di mani”, nel caso della mano. La testa e la mano, dunque, soddisfano la “definitio Platonis”, in quanto, ciò che sono, lo si dicono essere di qualcos'altro e non c'è motivo per cui non dovrebbero essere considerati dei relativi. D'altra parte, la testa, la mano e altre cose simili sono anche delle sostanze. Nell'affermare che una medesima cosa è sia una sostanza, sia un relativo Aristotele vede un inconveniente di non secondaria importanza, ma, stando solamente a quanto viene detto nel testo delle *Categorie*, non è affatto facile da comprendere in che cosa precisamente consista la difficoltà.

Boezio commenta l'aporia secondo uno schema argomentativo che fa leva sull'inerenza: se qualche sostanza fosse da annoverare tra i relativi, allora si avrebbe l'assurdo di qualcosa che dovrebbe simultaneamente essere in un soggetto e non essere in un soggetto:

«Nam cum sint accidentia relativa, si quas substantias relativas esse concedimus, in accidentium numero ponendas esse censebimus, sed hoc contrarium est. Si enim substantia in subiecto non est, accidens autem in subiecto est, qui fieri potest ut idem et in subiecto sit et in subiecto non sit?»<sup>21</sup>.

L'argomentazione boeziana presuppone da un lato che l'inerenza sia ciò che caratterizza l'accidente rispetto alla sostanza. Questo punto viene discusso da Boezio in precedenza, allorché commenta il capitolo dedicato alla categoria della sostanza (*Categorie*, V)<sup>22</sup>. Dall'altro lato, il testo sui relativi presuppone che essi siano accidenti. In questo modo, l'aporia viene ricostruita basandosi su queste premesse: i relativi sono accidenti; gli accidenti sono in un soggetto; le sostanze non sono in un soggetto.

---

negando l'attribuzione della prima definizione a Platone. Su questo si veda: SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, I, traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique par A. Pattin, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1971, (CLCAG, 5) 216-217 (d'ora in poi: SIMPLICIO, *In Cat.*, pagina dell'edizione). Ad ogni modo, la questione del rapporto tra le due definizioni continuerà ad essere discusso, come testimonia anche Scoto in *QPraed.*, 26, I, 441-445.

<sup>21</sup> SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, c. *De relativis* (PL, 64, 234, B).

<sup>22</sup> «Omnis autem res aut accidens est, aut substantia, id est aut in subiecto est, aut in subiecto non est, et sunt accidentia quaecunque in substantiam subiecti non veniunt, quaeque permutata naturam substantiae non perimunt» (SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, c. *De substantia* (PL, 64, 192, A).

Anche Simplicio si preoccupa di ricostruire la natura dell'aporia cui allude Aristotele. Nel suo commento vi sono due argomentazioni al riguardo. La prima argomentazione si fonda sulla nozione di "riferimento", un tratto peculiare dei relativi:

«Quoniam substantia quidem ut secundum se existens assignata est, ipsa autem ad aliquid secundum respectum ad alterum esse habent, opponitur autem quod secundum se et quod ad alterum, palam quia nulla substantia erit eorum quae ad aliud; nam quae quidem ad aliquid accidentia sunt, substantia vero non est accidens»<sup>23</sup>.

Nella formulazione di Simplicio, l'aporia è evidente: posto che la sostanza è ciò che è *secundum se*, appare assurdo che essa possa allo stesso tempo possedere il modo di essere opposto, ossia l'essere rispetto ad altro ("secundum respectum ad alterum"); ma il relativo è «secundum respectum ad alterum»; dunque, è impossibile che la sostanza rientri nella categoria dei relativi. L'opposizione tra "secundum se" e "secundum respectum ad alterum" mostra che il problema sotteso all'aporia di Aristotele è quello del rapporto tra assoluto e relativo<sup>24</sup>.

La seconda argomentazione offerta da Simplicio, invece, si poggia sulla considerazione dell'inerenza del relativo, in maniera del tutto analoga a quanto visto in Boezio: la sostanza non può rientrare nella categoria dei relativi perché la relazione è un accidente, mentre la sostanza non è un accidente<sup>25</sup>.

I commenti di Boezio e di Simplicio mostrano che c'è qualcosa di ellittico nel testo di Aristotele, qualcosa che richiede una spiegazione: non è così chiaro perché la sostanza non possa essere un relativo, né perché i relativi siano accidenti<sup>26</sup>. Nel testo delle *Categorie* non è chiamata in causa nessuna di queste due problematiche. Forse, l'inconveniente maggiore che si presenta agli occhi dello Stagirita non consiste tanto nella contrapposizione sostanza-accidente, né nella contrapposizione assoluto-relativo, ma piuttosto nel fatto che una cosa possa appartenere a più categorie contemporaneamente. Sembra, infatti, che uno degli scopi della definizione sia proprio delimitare il campo di ciascuna categoria. Se una cosa può appartenere a più categorie contemporaneamente, ciò significa che tali categorie non sono state ben definite. Un caso simile appare per i termini "grande" e "piccolo", i quali non rientrano propriamente

---

<sup>23</sup> SIMPLICIO, *In Cat.*, 270.

<sup>24</sup> Simplicio mette in luce il particolare modo di essere dei relativi, il quale si può indicare come "esse ad". Tuttavia, per trovare una teorizzazione esplicita del duplice essere della relazione ("esse in" ed "esse ad") occorre attendere, nell'occidente latino, la riflessione di Avicenna. Su questo si veda: *infra*, par. 2.5.4.

<sup>25</sup> Nei testi dei commentatori è già operante la nozione di "relatio", che il testo di Aristotele invece non conosce. Sull'elaborazione di questa nozione nella tradizione neoplatonica, si veda: A.D. Conti, *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle "Categorie" di Aristotele*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia" (1983), n. 38/3, 259-283.

<sup>26</sup> Nelle *Categorie* non si trova l'affermazione diretta ed esplicita che i relativi siano delle categorie accidentali; l'oscurità del testo su questo punto non implica, però, che si debba escludere che Aristotele considerasse i relativi come categorie accidentali. Un'affermazione esplicita, in tal senso, si trova nella *Metafisica* (cf. ARISTOTELE, *Met.*, XIV, 1088a, 21-35).

nella categoria della quantità, ma dei relativi<sup>27</sup>. In quel caso emerge la preoccupazione di Aristotele di dare una classificazione adeguata delle cose. Allo stesso modo, si può immaginare che, anche nel caso dei relativi, la sua preoccupazione sia la medesima<sup>28</sup>.

In ogni caso, quale che sia la vera natura dell'aporia individuata da Aristotele, bisogna riconoscere che essa è tanto importante da indurlo a mettere in discussione la prima definizione e a proporle un'altra:

«Sunt ad aliquid quibus hoc ipsum esse est ad aliquid quodam modo *se habere*»<sup>29</sup>.

La differenza principale rispetto alla prima definizione sta nel fatto che adesso si definisce come relativo non più ciò che viene *detto di altro*, ma ciò che è *disposto* in qualche modo *rispetto ad altro*. L'espressione latina "ad aliud se habere" diverrà per i commentatori medievali la forma abbreviata di tale definizione. "Essere relativo" significa "essere disposti (in un certo modo) verso un altro". La traduzione di «se habere» con «essere disposti» permette di cogliere il fatto che ciò che costituisce il relativo, secondo la nuova definizione, non è l'essere detto di qualcosa, ma il possedere una certa disposizione; per tale motivo, i commentatori latini del XIII secolo troveranno una certa corrispondenza con il termine "habitudō", già diffuso a partire da Boezio, il quale eredita tutta la ricchezza della tradizione neoplatonica.

In conclusione, il testo delle *Categorie* consegna ai posteri una prima descrizione di cosa siano i relativi. Tale descrizione, però, è prevalentemente offerta in termini di rapporti predicativi. Inoltre, viene sollevata un'aporia la cui esatta natura e la cui soluzione lasciano adito a qualche dubbio. I commentatori successivi accentueranno la struttura dialettica del brano – il passaggio da un resoconto erroneo dei relativi a una definizione corretta – e ne determineranno così la lettura da parte dei pensatori medievali. Nel gergo della scolastica, le due definizioni aristoteliche verranno a specificare due tipologie di relativi: i relativi in accordo con la prima definizione verranno detti "relativi secundum dici", mentre i relativi in accordo con la seconda definizione verranno detti "relativi secundum esse"<sup>30</sup>. Ancora una volta la terminologia è debitrice del commento di Boezio.

---

<sup>27</sup> Cf. ARISTOTELE, *Cat.*, VI, 5a, 11-29.

<sup>28</sup> Tuttavia, contro questa ipotesi, si noti che Aristotele stesso ammette – in maniera davvero spiazzante – che alcune cose possono essere annoverate talvolta in una categoria, talvolta in un'altra (cf. ARISTOTELE, *Cat.*, VIII, 11a, 37-38). Il problema dell'appartenenza a più generi verrà affrontato e discusso anche da Scoto; si veda in proposito: *infra*, 3.1.1.3.

<sup>29</sup> ARISTOTELE, *Cat.*, VII, 8a, 32-33 (*AL*, I/1-5, 62; corsivo originario).

<sup>30</sup> Le espressioni "secundum dici" e "secundum esse", così contrapposte a proposito dei relativi, si possono ritrovare già nel commento alle *Categorie* di Boezio laddove si afferma: «Non enim in eo quod est dici, ad aliquid consideramus, sed in eo quod est esse» (SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, c. *De relativis* (*PL*, 64, 253, D)).

Non si deve pensare che, esistendo queste due denominazioni, i pensatori medievali ammettessero senza dubbio l'esistenza di due tipologie di relativi. Al contrario, talvolta la terminologia viene messa in questione e, insieme ad essa, anche la bontà di una tale suddivisione dei relativi.

### 2.3.2 METAFISICA, V

Il secondo testo fondamentale per l'elaborazione delle dottrine medievali della relazione è rappresentato dal capitolo 15 del Libro V della *Metafisica*. Il capitolo si occupa dell'essere relativo, di cui Aristotele individua tre differenti modalità<sup>31</sup>:

«Ad aliquid dicuntur alia ut duplum ad dimidium et triplum ad tertiam partem, et totaliter multiplicatum ad multiplicati partem et continens ad contentum. Alia ut calefactivum ad calefactibile et sectivum ad secabile, et omne activum ad passivum. Alia ut mensurabile ad mensuram et scibile ad scientiam et sensibile ad sensum»<sup>32</sup>.

Il primo modo di essere relativi è quello in cui i rapporti che si instaurano tra gli estremi sono di natura quantitativa, secondo una certa *unità di misura*, come il doppio e il mezzo. Qui le parole chiave sono “unità” e “misura”, le quali entrambe rientrano nell'ambito della quantità. In particolare, in ragione dell'unità, anche l'identico, il simile e l'uguale vengono considerati dei relativi appartenenti a questo primo modo<sup>33</sup>.

Il secondo modo di essere relativi è quello che si stabilisce secondo l'azione e la passione, oppure secondo la potenza attiva e la potenza passiva. Aristotele porta come esempio il rapporto tra ciò che può scaldare e ciò che può essere scaldato (secondo la potenza) oppure il rapporto tra ciò che taglia e ciò che viene tagliato (secondo l'atto)<sup>34</sup>. Una delle esemplificazioni dei

---

<sup>31</sup> Secondo Henninger, il brano aristotelico del capitolo 15 di *Metafisica*, V, distingue tre classi di relazioni: numeriche, causali e psicologiche. Si veda: M.G. HENNINGER, *Relations*, 6. Segue un'impostazione simile anche J. Decorte; si veda: J. DECORTE, *Avicenna's Ontology of Relation. A source of inspiration to Henry of Ghent*, in J. JANSSENS - D. DE SMET, *Avicenna and his heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven - Louvain-La-Neuve, september 8 - september 11*, Leuven University Press, Leuven, 1999, 197.

<sup>32</sup> ARISTOTELE, *Met.*, V, 1020b, 26-32 [AL, XXV/3.2, 112].

<sup>33</sup> «Hec igitur ad aliquid omnia secundum numerum dicuntur et numeri passiones. Et amplius equale et simile et idem secundum alium modum; secundum enim unum dicuntur omnia. Eadem namque quorum una est substantia, similia vero quorum qualitas est una, equalia vero quorum quantitas est una; unum autem numeri principium et metrum, quare haec omnia ad aliquid dicuntur secundum numerum quidem, non eodem autem modo» (ARISTOTELE, *Met.*, V, 1021a, 8-14 [AL, XXV/3.2, 113]).

<sup>34</sup> «Activa vero et passiva secundum potentiam activam et passivam sunt et actiones potentiarum; ut calefactivum ad calefactibile quia potest, et iterum calefaciens ad id quod calefit et secans ad id quod secatur tamquam agentia. Eorum vero quae sunt secundum numerum non sunt actiones sed aut quomodo in aliis dictum est; quae autem secundum motum actiones non existunt. Eorum autem quae secundum potentiam et secundum tempora iam dicuntur ad aliquid, ut quod fecit ad factum et facturum ad faciendum. Sic enim pater filii dicitur pater; hoc quidem enim fecit, illud autem passum quid est. Amplius quaedam secundum privationem potentie, ut impossibile et quaecumque sic dicuntur, ut invisibile» (ARISTOTELE, *Met.*, V, 1021a, 14-26 [AL, XXV/3.2, 113]).

relativi del secondo modo maggiormente ricorrenti negli scrittori medioevali è la coppia padre-figlio, di cui Aristotele parla poco più avanti nello stesso brano<sup>35</sup>.

Vi è, infine, un terzo modo di essere relativi, ossia quando il relativo non è tale per il suo riferimento ad un altro, ma perché un altro si riferisce ad esso. Il rapporto tra il conoscibile e la conoscenza (“scibile”-”scientia”) è l’esempio canonico di tale modo di essere relativi: una cosa si dice “conoscibile” non perché si riferisce alla conoscenza ma, al contrario, perché la conoscenza si riferisce ad essa<sup>36</sup>.

Poiché nei relativi del terzo modo solo uno dei due estremi si relaziona all’altro, è opinione comune tra i pensatori medievali che, secondo Aristotele, questi relativi siano non mutui, ossia non reciproci, a differenza dei relativi del primo modo e del secondo modo che, invece, sono reciproci<sup>37</sup>.

Questo testo diventa il luogo ‘canonico’ in cui i pensatori del ‘200 leggeranno una suddivisione delle relazioni a partire dal loro fondamento. Vi sono visioni contrastanti, naturalmente, su quali tipi di fondamento bisogna ammettere e su quanti tipi di relazioni esistano; ma nessuno obietta – al pari di Ockham – che la parola “fondamento” non compare mai in questo testo: vi è ancora un sostanziale accordo sul fatto che ogni relazione abbia un

---

<sup>35</sup> Cf. ARISTOTELE, *Met.*, V, 1021a, 23-24 (*AL*, XXV/3.2, 113). Poiché questo testo non sarà disponibile in traduzione latina per lungo tempo, la prima attestazione significativa dell’esempio padre-figlio, all’interno della dottrina delle relazioni, si deve in realtà a Boezio, il quale lo introduce nel suo commento alle *Categorie*: «Dico enim servus domini servus, et hic quoque nominativus ad genitivum relatus est. Eodem quoque modo sese habet pater filii pater, et filius patris filius, et magister discipuli magister, et discipulus magistri discipulus, haec ergo id quod sunt, similiter aliorum dicuntur» (SEVERINO BOEZIO, *In Cat.*, II, c. *De relativis* [*PL*, 64, 217, D]). In ogni caso, già Agostino adopera l’esempio padre-figlio nell’*Epist.* 170, 6 (cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistulae. Pars III: Ep. CXXIV-CLXXXIV A*, recensit et commentario critico instruxit A. Goldabcher, Tempsky, Vindobona - Freytag, 1904 (*CSEL*, 44), 627) e nel *De trinitate* (cf. AGOSTINO, *De trin.*, V, 11, 12, [*CCSL*, 50, 219]); ma la particolarità dell’uso boeziano è che tale esempio viene fatto in un contesto in cui già vi è una teoria esplicita della “relatio”. Questo è quanto sostiene Ch.J. Martin in suo recente contributo: «Although Aristotle in the *Categories* provides us with *dominus* and *servus* as an example of correlatives, it is Boethius who is responsible for introducing *pater* and *filius*, the pairing which will become paradigmatic in eleventh-and twelfth-century discussions of relation» (Ch.J. MARTIN, *The Invention of Relations: Early Twelfth-Century Discussions of Aristotle’s Account of Relatives*, in “British Journal for the History of Philosophy” [2016], 24/3, 450).

<sup>36</sup> «Secundum numerum quidem igitur et potentiam dicta ad aliquid omnia sunt ad aliquid eo quod quod quidem est alterius dicitur ipsum quod est, sed non eo quod aliud ad illud; mensurabile vero et scibile et intellectuale eo quod aliud ad ipsum dicitur ad aliquid dicuntur. Nam intellectuale significat quia ipsius est intellectus, non est autem intellectus ad hoc cuius est intellectus; bis enim idem dictum utique erit. Similiter autem et alicuius visus est visus, non cuius est visus (quamvis verum hoc dicere) sed ad colorem aut ad aliud aliquid tale. Illo vero modo bis idem dicitur: quia est visus cuius est visus» (ARISTOTELE, *Met.*, V, 1021a, 26 - 1021b, 3 [*AL*, XXV/3.2, 113-114]). Il testo di Aristotele si presta anche a differenti interpretazioni. Egli parla, in sequenza, di: misurabile, conoscibile e sensibile. Questo accostamento ha fatto pensare che il conoscibile sia misurabile dall’intelletto, e non viceversa. Sostiene questa opinione, per esempio, Decorte in: J. DECORTE, *Avicenna’s Ontology*, 197-198. La posizione contraria è quella espressa nel presente lavoro e la ragione è che se la scienza dipende dal conoscibile, è essa che deve essere misurata dalla cosa, e non viceversa. Scoto, per esempio, chiarisce questo punto nel *Commento alla Metafisica*, dove chiarisce in che senso le cose della natura siano misurate dall’intelletto e in qual modo non lo siano. Se l’intelletto è quello divino, allora esso è misura delle cose; se l’intelletto è quello umano, esso viene misurato dalle cose (cf. *QMet.*, V, 12-14, § 99, III, 638). Ad ogni modo, si tratta di un problema aperto, che non si intende qui affrontare.

<sup>37</sup> Scoto smentisce, in una certa misura, lo schema secondo cui i relativi del terzo modo si distinguono dagli altri relativi per il fatto di essere non reciproci; su questo si veda: *infra*, par. 3.2.1.2.

fondamento ed è sufficiente trovare nel brano aristotelico la preposizione “secundum” (p.es. “secundum numerum”), che in quel contesto ha valore causale, per affermare che in quel brano si sta parlando della causa della relazione, ossia del suo fondamento.

### 2.3.3 *FISICA*, V

Il terzo testo rilevante per le teorie medievali della relazione è tratto dal Libro V della *Fisica* di Aristotele.

«Secundum substantiam autem non est motus propter nullum substantie contrariorum inesse. Neque iam ad aliquid; contigit enim altero mutante verum esse alterum nichil mutans, quare secundum accidens motus horum est»<sup>38</sup>.

In questo testo si afferma che secondo la sostanza non c'è movimento, perché la sostanza non ha contrario. Allo stesso modo, nei relativi non c'è movimento, infatti, quando un relativo cambia, può accadere che l'altro correlativo non cambi affatto e che, pertanto, si tratti di un caso di movimento fortuito (“per accidens”)<sup>39</sup>. Questo passo sembra dare sostegno alla tesi per cui la relazione non è una realtà che si aggiunga alla cosa che viene riferita. Infatti, se il soggetto non cambia quando perde o acquista la relazione, allora non acquista né perde alcuna realtà. E così, la relazione non è una realtà effettiva, una “res”, tale che si possa perdere o acquistare<sup>40</sup>.

Per comprendere le affermazioni del testo aristotelico è necessario in primo luogo richiamare la teoria del mutamento espressa nella *Fisica*. Nel capitolo primo del Libro V, Aristotele

---

<sup>38</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, V, 225b, 11-13 (AL, VII/1.2, 196).

<sup>39</sup> Un discorso analogo viene fatto, poco dopo, per l'agire e il patire; si veda: *Ivi*, 225b, 23.

<sup>40</sup> Si tratta di uno degli argomenti in favore della tesi per cui la relazione non esiste al di fuori dall'intelletto – una tesi già discussa al tempo di Simplicio, il quale la fa risalire agli Stoici. Simplicio è una delle fonti per la conoscenza del pensiero stoico su questo punto, pertanto è difficile discernere quanto la sua interpretazione sia fedele. Egli riporta alcuni argomenti degli Stoici tesi a indebolire o negare la consistenza ontologica della relazione. La stessa notizia circa l'opinione degli stoici proviene anche da Sesto Empirico. Nel XIII secolo, già Alberto Magno ma anche Enrico di Gand, Giacomo da Viterbo e lo stesso Scoto riferiscono come un'opinione abbastanza consolidata quella secondo cui gli Stoici abbiano negato la realtà extra-mentale della relazione. Dal punto di vista storiografico, la questione circa l'effettivo insegnamento degli Stoici e l'elaborazione di una teoria della relazione di ragione è più complessa. Sembra, infatti, che gli Stoici intendessero negare la corporeità delle relazioni oppure negare che esse costituissero una categoria a se stante. Ma ciò non significa già affermare la nozione di relazione di ragione. Secondo Brower, la prima concettualizzazione della relazione di ragione si deve rintracciare nel problema posto da Avicenna nella sua *Metafisica* circa lo statuto ontologico della relazione. Essa non è la prima testimonianza della teorizzazione di questa nozione, ma è probabilmente la più influente nell'occidente latino. Per l'elaborazione (e la critica) della nozione di relazione di ragione bisogna attendere il XIII secolo. Su questo si vedano: M.G. HENNINGER, *Relations*, 9; J. BROWER, v. *Medieval Theories of Relations*, in “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, in URL: <<https://plato.stanford.edu>> in data 30.04.2019. Sulla complessa questione della dottrina degli Stoici sulle categorie, si veda: C. LUNA, *La relation chez Simplicius*, in I. HADOT (éd.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28. Sept. - 1er Oct. 1985)*, De Gruyter, Berlin - New York, 1987, 128-131; J. BRUNSCHWIG, *Stoic Metaphysics*, in B. INWOOD (a cura di), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 227-232; A. GRAESER, *The Stoic Categories*, in J. BRUNSCHWIG (a cura di), *Les stoiciens et leur logique*, Vrin, Paris, 2006<sup>2</sup>, 356-357. Sull'interpretazione data da Simplicio circa la dottrina stoica si veda: C. LUNA, *La relation*, 115-116.

distingue le cose che mutano fortuitamente (“per accidens”), le cose che mutano perché una loro parte muta e le cose che mutano esse stesse. Nel primo caso, è come quando si afferma che il musico cammina: in questo caso, il fatto di camminare avviene a qualcosa a cui capita di essere anche musico, mentre è chiaro che non è in quanto musico che quella cosa cammina, ma in quanto è un animale (un essere animato). Il secondo caso rappresenta quanto avviene nella guarigione di un uomo il quale, quando guarisce, propriamente non muta in quanto uomo, ma in quanto una sua parte (p.es., la mano), prima malata, torna ad essere sana. Il terzo caso è quello in cui avviene il mutamento propriamente detto, perché è la cosa stessa che muta per il fatto che è una tal cosa, p.es. una cosa sanabile oppure riscaldabile muta essa stessa quando viene sanata oppure riscaldata<sup>41</sup>.

Poiché i primi due casi di mutamento avvengono sempre e in ogni cosa – in quanto, appunto, in questi casi si attribuisce a qualcosa il mutamento che in realtà appartiene propriamente a un'altra cosa – non ha senso indagare i loro principi o la loro natura; perciò Aristotele li esclude dalla sua trattazione. Il terzo caso, invece, non avviene in tutte le cose, ma solo nelle cose contrarie e intermedie oppure nelle cose che avvengono secondo contraddizione<sup>42</sup>. In base a questo criterio, il mutamento può essere di tre specie, le quali vengono denominate generazione, corruzione e movimento. La generazione è il mutamento che parte da un non-soggetto e termina a un soggetto; la corruzione è il mutamento opposto, da un soggetto verso un non-soggetto. Il movimento è, invece, il mutamento che parte da un soggetto e termina a un soggetto<sup>43</sup>. Il soggetto, in questo contesto, è inteso non come ciò che riceve la determinazione, ma come ciò che viene affermato (o negato) all'inizio e alla fine del mutamento<sup>44</sup>. Qualcosa che viene all'esistenza, o cessa di esistere, subisce un tipo di mutamento che è secondo contraddizione, dal non-essere all'essere, o viceversa (p.es. dal bianco al non-bianco oppure dal non-uomo all'uomo). Quando, invece, si ha un movimento, il soggetto iniziale e quello terminale sono contrari (o intermedi; p.es. se i contrari sono il bianco e il nero, gli intermedi saranno tutte le altre tonalità di colore) oppure si comparano secondo la privazione, che in questo caso si comporta come una contrarietà (p.es. se il soggetto è “nudo”, il termine contrario sarà “vestito”,

---

<sup>41</sup> Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 223b, 21 - 224a, 25.

<sup>42</sup> Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 224b, 26-30.

<sup>43</sup> In questa descrizione, Aristotele stabilisce una distinzione tra il mutamento e il movimento, ponendo quest'ultimo come una specie del primo. Non sempre però il suo uso è consistente con quanto qui stabilito. Su questo si veda: S. WATERLOW, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1982, 93-96.

<sup>44</sup> Il soggetto di cui si parla non è la materia, la quale talvolta viene chiamata anche “soggetto”. Qui il soggetto è ciò che viene affermato/negato al principio e al termine del mutamento: p.es. bianco/non-bianco (“subiectum”/“non-subiectum”); non-uomo/uomo (“non-subiectum”/“subiectum”); caldo/freddo (“subiectum”/“subiectum”). La materia, al contrario del soggetto di cui si parla in questi testi, non viene mai all'essere, né mai cessa di essere, ma sempre permane. Quindi il soggetto di cui si parla non può essere la materia. La materia viene chiamata talvolta “soggetto” perché riceve una forma, il bianco è un soggetto perché pone/afferma qualcosa nella realtà.

sebbene qui l'opposizione sia di privazione, non di contrarietà)<sup>45</sup>. Inteso così, il movimento può essere solo in tre generi di cose: secondo la quantità, secondo la qualità e secondo il luogo (e quindi, si tratta di un moto che si trova nel genere del "dove"). Al primo tipo di movimento, si dà il nome di aumento o diminuzione; al secondo, si dà il nome di alterazione; al terzo, si dà il nome di moto locale.

Nel capitolo secondo di *Fisica*, V, Aristotele intende mostrare come mai il movimento esista solo in quei tre generi, e non negli altri<sup>46</sup>. È sufficiente fermarsi alla considerazione dei primi due casi presi in esame: la sostanza e i relativi.

Nel primo caso, si afferma che non vi può essere movimento nel genere della sostanza perché questa non ha contrari, mentre si è detto che il movimento avviene nelle cose contrarie o intermedie. Ogni volta, dunque, che si ha un mutamento della sostanza, esso avviene secondo contraddizione e pertanto appartiene alle specie della generazione o della corruzione, i quali non sono affatto dei movimenti<sup>47</sup>.

Il secondo caso affrontato è quello dei relativi. L'argomento di Aristotele teso a dimostrare che non vi è movimento nel genere dei relativi appare del tutto diverso rispetto a quello adoperato per la sostanza. Si tratta, in realtà, di un argomento alquanto oscuro a causa della sua brevità, a cui si aggiunge una trasmissione testuale incerta. In ogni caso, stando alla versione latina di tale testo, pare che la dimostrazione di Aristotele punti a ricondurre il mutamento dei relativi ai movimenti fortuiti ("per accidens"), i quali vengono esclusi dalla trattazione della *Fisica* già al principio del Libro V.

Sebbene la conclusione della dimostrazione vada in questa direzione, è difficile comprendere in che modo venga mostrato che il movimento dei relativi accade in modo accidentale. A tal proposito, le parole di Aristotele sembrano offrire non più che una mera constatazione: accade

---

<sup>45</sup> Aristotele deve apporre questo tipo di chiarimento perché poco prima aveva dichiarato di intendere il soggetto in senso affermativo. Ora, la privazione di per sé è una negazione in un soggetto; ma, talvolta, viene espressa in modo positivo, come nel caso del termine "nudo", che si comporta linguisticamente come il contrario di "vestito", sebbene logicamente sia da considerarsi la negazione dell'essere vestito.

<sup>46</sup> Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 225b, 10ss.

<sup>47</sup> Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 225b1-5. L'ultima parte del capitolo 1 di *Fisica*, V, intende rimarcare la tesi per cui la generazione e la corruzione non sono dei movimenti. Non si deve confondere il mutamento della sostanza con il mutamento che avviene nella sostanza. Quando è la sostanza stessa a mutare, essa inizia o cessa di esistere: è un caso di generazione o corruzione in senso assoluto. Invece, quando due determinazioni si avvicinano nella stessa sostanza, il mutamento è accidentale: anche in questo caso si può dire che qualcosa si genera/corrompe (p.es., il bianco si corrompe e diventa non-bianco) oppure si può dire che vi è un movimento, se il termine non viene espresso mediante una negazione contraddittoria bensì mediante un contrario (p.es. il bianco si altera e diventa nero). Secondo Decorte, il mutamento sostanziale non rientra nel campo di studio della *Fisica*, la quale si occupa principalmente del movimento, bma rientra nel campo di studio dell'opera intitolata *De generatione et corruptione*: «Substantial change as such, therefore, falls outside the scope of the *Physics*, which studies motion, its kinds and its causes; it is the subject-matter of *On Generation and Corruption*» (J. DECORTE, *Avicenna's Ontology*, 199). Tuttavia, la questione del soggetto della *Fisica* è piuttosto complessa; su questo si veda: A. FALCON, *The Subject Matter of Aristotle's Physics*, in Th. BUCHHEIM - D. MEISSNER - N. WACHSMANN (eds.), *ΣΩΜΑ: Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, Meiner, Hamburg, 2016, 423-436.

che una cosa, senza subire alcuna mutazione in se stessa, divenga relativa a un'altra per il solo fatto che sia quell'altra cosa a mutare. In questo modo, talvolta una cosa diventa relativa per un mutamento che avviene in sé, talvolta per un mutamento che avviene in altro da sé. Per esempio, se il giovane Platone, crescendo, aumenta la sua altezza fino ad eguagliare quella di Socrate, non solo Platone diverrà uguale a Socrate, ma anche Socrate diverrà uguale a Platone. Eppure, Socrate non è mutato in nulla, mentre l'unico ad essere mutato è Platone. Ciò che Aristotele sembra voler dire è che è fortuito il fatto che Socrate divenga uguale a Platone, così come è fortuito che il musico si muova di moto locale. Infatti, come al musico accade di camminare, non in quanto musico, ma in quanto animale, così a Socrate accade di essere uguale non in quanto uomo, ma in quanto ha una certa altezza. Oppure, come l'uomo diventa sano perché la sua mano è diventata sana, così Platone diventa "uguale a" qualcosa, non perché egli muti, ma perché un altro – p.es. Socrate – è mutato secondo la quantità.

Anche parafrasato in questo modo, l'argomento di Aristotele continua a rimanere controverso, specialmente per i commentatori medievali, i quali lo adoperano come una fonte autorevole riguardo al tema della relazione, con esiti spesso disparati.

#### 2.3.4 RICEZIONE DEI TESTI ARISTOTELICI

Il testo delle *Categorie*, allo stato attuale degli studi, sembra aver avuto un ruolo preminente rispetto agli altri due. Esso disponibile in traduzione latina fin dal V-VI secolo grazie all'opera di Boezio<sup>48</sup>. Il libro delle *Categorie* entra a far parte della cosiddetta "ars vetus" o "logica vetus", insieme al *De interpretatione* e all'*Isagoge* di Porfirio e a un piccolo gruppo di altri commentari boeziani. In effetti, fino al secolo XI, l'influenza delle opere logiche di Boezio è abbastanza limitata<sup>49</sup>. Lo studio delle arti del trivio, e in particolare della logica, tra IX e X secolo, si basa principalmente sui resoconti contenuti nelle opere di Cassiodoro, Isidoro di Siviglia e Marziano Capella. Uno dei primi e più significativi esempi di trattati logici è la *Dialectica* di Alcuino di York (ca. 780), nella quale il pensiero di Aristotele viene veicolato non tanto dalle traduzioni e commentari di Boezio, ma un'opera intitolata *Categoriae decem*, databile intorno al IV secolo ed erroneamente attribuita ad Agostino, la quale presenta una

---

<sup>48</sup> Boezio ha il merito di aver plasmato, con la sua traduzione, il linguaggio della relazione in lingua latina. Si vedano come esempio alcune traduzioni di termini chiave dal testo greco di *Categorie*, VII: "ἕξις" > "habitus"; "διάρθεσις" > "affectio"; "αἴσθησις" > "sensus"; "ἐπιστήμη" > "scientia"; "θέσις" > "positio". Sulla traduzione delle opere di Aristotele in lingua latina si veda: Ch. ERISMANN, *Aristoteles Latinus: The Reception of Aristotle in the Latin World*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden - Boston, 2016, 439-459.

<sup>49</sup> È di particolare importanza anche lo scritto anonimo intitolato *Categoriae decem*, nel quale vengono riassunte e glossate le *Categorie* di Aristotele. Il testo delle *Categoriae decem* gode di una certa fortuna nel mondo latino tardo antico. Su questo si veda: Ch. ERISMANN, *Aristoteles Latinus*, 448-451.

parafrasi e una rielaborazione dei contenuti dell'omonima opera dello Stagirita. Oltre alle favorevoli vicende storiche occorse nella trasmissione del testo, ciò che accresce l'importanza del capitolo settimo delle *Categorie* è la sua stessa struttura la quale ben si presta ad una trattazione sistematica sulla relazione. Il capitolo presenta in maniera abbastanza schematica gli elementi principali sul tema: la definizione (o quasi-definizione) di cosa sia un relativo e una descrizione delle sue proprietà. L'inserimento dei termini "relatio" e "habitus", che portano in sé l'eredità della riflessione neoplatonica, contribuisce a spostare l'attenzione dai relativi alla relazione e permette di ricondurre allo Stagirita una effettiva dottrina sulla relazione, laddove questi aveva parlato solo dei relativi<sup>50</sup>. In ogni caso, i commentatori dei secoli XIII-XIV si mostreranno consapevoli dello scarto esistente tra il testo di Aristotele e la riflessione successiva, come si può evincere sia dall'emergere di disquisizioni circa il corretto rapporto tra i relativi, la relazione e la definizione offerta in *Categorie*, VII, sia dalla sopravvivenza dell'espressione "ad aliquid", tesa comunemente a designare il soggetto del medesimo capitolo.

Il testo della *Metafisica* e quello della *Fisica* cominciano ad esercitare la loro influenza solo agli inizi del XIII secolo<sup>51</sup>. Il primo di questi due testi servirà soprattutto allo sviluppo della

---

<sup>50</sup> Sempre dal capitolo VII delle *Categorie* vengono estrapolate quattro proprietà dei relativi. Secondo Aristotele è proprio dei relativi (i) ammettere contrarietà ("recipere contraria"); (ii) ammettere il più e il meno ("suscipere magis et minus"); (iii) dirsi in riferimento a un correlativo ("dicuntur ad convertentiam"); (iv) essere simultanei secondo la natura ("sunt simul natura"). Aristotele stesso afferma che queste proprietà non valgono, però, per tutti i relativi. Questo darà adito, come si può immaginare, a molte discussioni tra i commentatori. Per quanto riguarda Scoto, si veda: *QPraed.*, 26-29, I, 441-471.

<sup>51</sup> Le prime traduzioni latine della *Fisica* e della *Metafisica* di Aristotele risalgono al XII secolo ma, nonostante tali testi siano disponibili, essi non vengono fatti circolare diffusamente e non risultano molto studiati in quel periodo. Su questo si veda: B.G. DOD, *Aristoteles latinus*, in N. KRETZMANN ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 50. In particolare, si ha una prima traduzione della *Fisica*, dal greco, ad opera di Giacomo Veneto, prima del 1250; una seconda traduzione anonima, sempre dal greco, intorno alla metà del XII secolo (la cosiddetta "Physica vaticana"), probabilmente ad opera dello stesso traduttore della *Metafisica media*; poi, si ha una prima traduzione dall'arabo, ad opera di Gerardo da Cremona, prima del 1187; una seconda traduzione dall'arabo ad opera probabilmente di Michele Scoto, tra il 1220 e il 1235. Infine, una terza traduzione dal greco ad opera di Guglielmo di Moerbeke, tra il 1260 e il 1270. Di queste traduzioni le più diffuse sono quella di Giacomo Veneto, quella di Michele Scoto e quella di Guglielmo di Moerbeke. Per quanto riguarda la *Metafisica* la situazione è più complessa. Si ha una prima traduzione dal greco ad opera di Giacomo Veneto (detta "vetustissima"), tra il 1125 e il 1130; una revisione anonima di questa, databile circa un secolo dopo (ca. 1220-1230), detta "vetus". Entrambe queste due versioni si fermano al Libro IV. Una versione più completa è databile sempre nel corso del XII secolo, ed è anonima, nota come "Metaphysica media". Poi vi è la traduzione di Michele Scoto dall'arabo, detta "nova", intorno al 1120-1235. Entrambe queste ultime due mancano del Libro XI. Infine, vi è la versione di Guglielmo di Moerbeke, prima del 1272, detta "nova translationis". Quest'ultima si pone come una revisione della versione "media", e soppianta la versione "nova" di Scoto, la quale è anche di difficile lettura provenendo dall'arabo, il quale a sua volta traduceva una versione siriana del testo aristotelico. Sulla storia e recezione delle traduzioni latine delle opere aristoteliche si veda: B.G. DOD, *Aristoteles latinus*, 45-79; C.H. LOHR, *The medieval interpretation of Aristotle*, in N. KRETZMANN ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 80-98; G.F. VESCOVINI, *L'aristotelismo latino*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo. III. La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1996, 227-271; M. TRIZIO ET ALII, *Appendix B: Medieval translations*, in R. PASNAU - Ch. van DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, II, Cambridge University Press, Cambridge,

teoria del fondamento della relazione – un elemento di capitale importanza all’interno del dibattito sullo statuto ontologico della relazione<sup>52</sup>. L’altro testo, tratto dalla *Fisica*, non offre una vera e propria esposizione sulla relazione, ma si presenta piuttosto come un’argomentazione dedicata a un singolo aspetto della natura della relazione. Le sue vicissitudini, forse per questo motivo, sono abbastanza diverse rispetto al testo delle *Categorie* o a quello della *Metafisica*. Infatti, benché il testo della *Fisica* rimanga ignoto in Occidente per molti secoli, l’idea veicolata da questo passo sui relativi – ossia, che qualcosa può iniziare a essere relativo (o cessare di esserlo) senza subire alcun mutamento – riesce a sopravvivere in altri scritti. Stando a quanto afferma Simplicio, essa fa parte degli insegnamenti degli Stoici sulla relazione<sup>53</sup>. La si può ritrovare nel *De trinitate* di Agostino di Ippona<sup>54</sup>; e poi (forse, proprio attraverso Agostino?) nel *Monologion* di Anselmo d’Aosta (III, c. 25)<sup>55</sup>. In qualche modo, l’argomento della mutazione riecheggia anche nel *De trinitate* di Boezio, in cui, a proposito del rapporto padrone-servo, si afferma che l’attribuzione del nome “padrone” perde di significato per il venir meno del servo, senza che la realtà del padrone subisca alcun cambiamento<sup>56</sup>. Un uomo, infatti, si dice “padrone” per la potestà, la quale non è un accidente dell’uomo in quanto tale, ma è una determinazione causata dal sopravvenire estrinseco del servo (“per servorum quodammodo extrinsecus accessum”). Pertanto, tolto il servo, vengono meno anche la potestà e la denominazione “padrone”, senza che il padrone muti in se stesso. Il testo di Boezio nel corso del XIII secolo verrà letto spesso attraverso il filtro del commento di Gilberto di Poitiers, la cui mediazione non è teoreticamente neutra, ma si orienta verso una

---

2010, 793-832; M. BORGIO, *Latin Medieval Translations of Aristotle’s Metaphysics*, in F. AMERINI - G. GALLUZZO (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, Brill, Leiden - Boston, 2014, 19-57; Ch. ERISMANN, *Aristoteles latinus*, 439-459.

<sup>52</sup> Si è già visto che tipo di critiche muoverà Ockham contro la questione del fondamento: la critica circa il fondamento porterà alla dissoluzione della relazione dal punto di vista ontologico. Su questo si veda: M.G. HENNINGER, *Relations*, 180-181.

<sup>53</sup> «Putant Stoici quod [...] quae ad aliquid aliquo modo se habent, [...] nata sunt advenire et recedere nulla transmutazione facta circa ipsa» (SIMPLICIO, *In Cat.*, 233). Si veda anche: *supra*, nota n. 38.

<sup>54</sup> «Nummus autem cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est cum esse coepit pretium neque cum dicitur pignus et si qua similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione totiens dici relative, ut neque cum incipit dici neque cum desinit aliquid in eius natura vel forma qua nummus est mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam ut, quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae dei accidisse intellegatur, sed illi creaturae ad quam dicitur? [...] Sic et pater noster esse incipit cum per eius gratiam regeneramur, quoniam dedit nobis potestatem filios dei fieri. Substantia itaque nostra mutatur in melius, cum filii eius efficimur; simul ille pater noster esse incipit, sed nulla suae commutatione substantiae» (AGOSTINO, *De trin.*, V, 16,17, [CCSL, 50, 226-227; corsivi originari]).

<sup>55</sup> «Omnium quippe quae accedentia dicuntur, alia non nisi cum aliqua participantis variatione adesse et abesse posse intelliguntur, ut omnes colores, alia omnino nullam vel accidendo vel recedendo mutationem circa id de quo dicuntur, efficere noscuntur, ut quaedam relationes». (ANSELMO D’AOSTA, *Monologion*, III, c. 25, in ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPUS, *Opera omnia*, I, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt, Frommann (Holzboog), Stuttgart - Bad Cannstatt, 1968, 43).

<sup>56</sup> «In domino, si servum auferas, perit vocabulum quo dominus vocabatur. Sed non accidit servus domino, ut albedo albo, sed potestas quaedam qua servus coercetur, quae quoniam sublato deperit servo, constat non eam per se domino accidere, sed per servorum quodammodo extrinsecus accessum» (SEVERINO BOEZIO, *De trin.*, c. 5 [PL, 64, 1254]).

lettura anti-realistica della relazione<sup>57</sup>. L'accostamento con la dottrina Stoica e con quella di Gilberto fanno sì che l'argomento di *Fisica*, V, assuma man mano i tratti di una *auctoritas* in favore di una riduzione ontologica della relazione<sup>58</sup>.

Accanto alle fonti e ai problemi di natura più schiettamente filosofica, bisogna aggiungere la tradizione che si sviluppa a partire dal *De trinitate* di Agostino, in cui viene prodotta una complessa dottrina delle relazioni per tentare di gettare luce sul mistero trinitario. Senza addentrarsi troppo nelle complesse questioni teologiche, basti ricordare che i nomi delle persone divine, in particolare il Padre e il Figlio, sono nomi relativi. Pertanto, si rende necessario ai teologi spiegare come sia possibile predicare di Dio qualcosa secondo la relazione, dal momento che in Lui non vi sono accidenti; oppure, dato che la relazione suppone la distinzione dei relati, come salvaguardare l'unità divina. Le soluzioni a questo problema percorrono diverse vie che oscillano ora verso forme di sabellianesimo (negazione delle relazioni reali in Dio), ora verso forme di triteismo (sostanzializzazione della relazione). In entrambi i casi, è anche la natura della relazione che viene messa in discussione. Se, infatti, si nega che i nomi relativi denotino un alcunché di reale, come vorrebbero gli stoici o Gilberto di Poitiers, come potrebbero essere reali in Dio le persone? Se, al contrario, i nomi relativi denotano in Dio qualcosa di reale, ciò che viene denotato non può essere un accidente, ma una sostanza, e quindi, affermando tre relazioni, si dovrebbero affermare tre sostanze divine.

È ancora interessante notare come l'intera trattazione di Agostino nel *De trinitate* verta più sui *nomi relativi*, che sulle *relazioni*. In quest'opera, significativamente, non ricorre mai il termine "paternitas", denotante la relazione del padre verso il figlio, mentre ricorre continuamente il termine "Pater" per indicare la prima persona della Trinità. Il termine "paternitas" viene attestato per la prima volta nella *Vulgata* di Girolamo (IV sec.), come traduzione del greco "πατριά", e Agostino lo adopera quasi sempre riportando questa citazione

---

<sup>57</sup> «Quandoquidem extrinsecus accessu comparato relatio praedicatur, igitur non potest dici praedicationem relativam, id est relationem predicatam, vel addere secundum se quidquam rei de qua dicitur, vel minuere secundum se, vel mutare secundum se. Quae relativa praedicatio tota consistit, sicut predictum est, non in eo quod est esse (quoniam nulli confert aliquid esse), sed potius consistit in eo tantum quod est habere se ad aliud, in comparatione alterius ad alterum. Nec quolibet, sed aliquo modo se habendi, id est, non quo modo locorum vel temporum, quod iam praedictum est, vel aliorum extrinsecus affixorum comparationibus ea de quibus haec praedicantur, se habent». (GILBERTUS PORRETA, *Commentarium in librum de trinitate (Boetii)* [PL, 64, 1292, C]). Gilberto rilegge il testo boeziano in chiave anti-realistica, interpretando la relazione come una comparazione esterna rispetto ai relati, come se i nomi relativi siano fittizi. In questo modo, egli rende ragione del fatto che un soggetto non riceve nessuna aggiunta acquistando la relazione, né subisce alcuna diminuzione perdendola. Il depotenziamento ontologico delle relazioni mette in ombra la realtà della distinzione delle persone divine della Trinità; queste e altre tesi costeranno a Gilberto una condanna al concilio di Reims (1148). Su questo si vedano: A. HAYEN, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" (1935-1936), n. 10, 61-62; L. CATALANI, *I Porretani: una scuola di pensiero tra Alto e Basso Medioevo*, Brepols, Turnhout, 2008, 82-88.

<sup>58</sup> Enrico di Gand, per esempio, mette in guardia contro l'interpretazione di Boezio proposta da Gilberto di Poitiers; si veda: ENRICO DI GAND, *Quodl.*, V, q. 7, co. (Badius, I, fo. 164r-v).

biblica, ma mai in ambito trinitario<sup>59</sup>. Bisogna attendere il IX secolo e il *Periphyseon* di Giovanni Scoto (Eriugena) per incontrare l'uso di questo termine in coppia con il correlativo "filiolitas", nel contesto della dottrina trinitaria: «Paternitas enim praecedat filiolitatem [...]»<sup>60</sup>.

Con la fine dell'XI secolo si assiste a una rinascita dell'interesse per le opere logiche di Boezio<sup>61</sup>. Ciò contribuisce alla diffusione dei manoscritti delle traduzioni dell'*Isagoge*, delle *Categorie* e del *De interpretatione*, che diventano parte del programma di studi della dialettica<sup>62</sup>; viene maggiormente valorizzato e studiato anche il commento di Boezio alle *Categorie*. La lezione neoplatonica viene man mano recepita: la relazione comincia ad essere pensata come una proprietà o una forma e comincia ad affermarsi in maniera più decisa l'uso dei nomi astratti per designare le cose appartenenti al genere della relazione. La discussione, tuttavia, si fa più accesa all'acuirsi della controversia sugli universali, in cui diventa urgente stabilire che cosa siano le realtà significate dai nomi astratti come "paternitas" e "filiolitas" e, di conseguenza, se esistano cose come le relazioni nella realtà extra-mentale.

#### 2.4. LA RIFLESSIONE NEL XII SECOLO

All'interno della più generale controversia sulla natura degli universali, nel corso del XII secolo si discute anche dei relativi: ci si chiede se quanto affermato da Aristotele riguardo a questo predicamento sia da applicarsi alle specie, agli individui oppure a entrambi.

Alcuni commentari alle *Categorie*, anonimi, ma vicini alla scuola di Guglielmo di Champeaux, discutono il problema degli individui nel genere della relazione, come nel caso della paternità e della filiazione<sup>63</sup>. Ci si chiede se una paternità individuale e una filiazione individuale si riferiscano l'una all'altra in virtù di se stesse, in quanto sono "questa" paternità e "questa" filiazione, oppure in virtù della loro specie, ossia per la specie della paternità e la specie della filiazione. La risposta di tali commentatori anonimi propende per il secondo caso:

---

<sup>59</sup> «Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur» (*Ef* 3, 15). Il termine del testo greco originale, tuttavia, significa piuttosto "famiglia" o "discendenza".

<sup>60</sup> IOHANNES SCOTTUS SEU ERIUGENA, *Periphyseon*, II, 600, B, in GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Divisione della Natura*, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano, 2013, 607. Quest'edizione contiene il testo latino a fronte, tratto dall'edizione critica curata da E. Jeauneau e pubblicata nei volumi 161-165 del "Corpus Christianorum Continuatio Medievalis".

<sup>61</sup> Il XII secolo viene anche indicato come "età boeziana" della teologia, proprio a motivo del riacceso interesse per i commentari logici di Boezio e per l'importanza ad essi attribuiti nell'ermeneutica della "sacra pagina". Su questo si veda: G. D'ONOFRIO, *L'età boeziana della teologia*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*. II. *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1996, 283-391.

<sup>62</sup> Cf. J. MARENBOON, *The Emergence of Medieval Latin Philosophy*, in R. PASNAU - Ch. van DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 29.

<sup>63</sup> Cf. Ch.J. MARTIN, *The Invention*, 456.

gli individui dei relativi e della relazione si riferiscono mediante le loro specie<sup>64</sup>. Da qui sorge un'altra questione: poiché la specie non si riferisce all'individuo, dal momento che non ne dipende, e poiché l'individuo si riferisce per mezzo della specie, ne consegue che "questa" paternità non si riferisce a "questa" filiazione, ossia l'individuo della paternità, in quanto individuo, non si riferisce all'individuo della filiazione, in quanto individuo; anzi, una singola paternità individuale può riferirsi a molteplici filiazioni individuali in virtù dell'unica sua specie. Ciò viene confermato anche dal fatto che la paternità, così come ogni accidente, viene individuata dal soggetto in cui inerisce; pertanto, se il soggetto avesse due paternità, queste non sarebbero distinguibili; perciò, non avrebbe senso introdurne più di una. La conclusione è che un solo padre si riferisce a più figli mediante una sola paternità<sup>65</sup>.

Pietro Abelardo reagisce contro questa teoria, affermando che quanto detto da Aristotele per i relativi si applica agli individui, i quali si riferiscono in quanto individui. Nella categoria dei relativi, infatti, non vi sono altre cose che gli individui del genere della relazione. È solo perché un particolare uomo ha una particolare paternità che la specie della paternità può inerire nella specie dell'uomo. Dalla correlatività degli individui si inferisce la correlatività delle specie, e non viceversa<sup>66</sup>.

Il nome relativo, secondo il Maestro Palatino, denota innanzitutto il fondamento della relazione, la quale come una forma va a determinare il suo soggetto<sup>67</sup>. Si ha qui, forse per la prima volta l'uso di una terminologia che diventerà comune nel modo di trattare la relazione nel secolo successivo: dove prima si parlava semplicemente del soggetto della relazione, Abelardo testimonia l'aggiunta del termine "fundamentum"; inoltre, si assiste all'introduzione del termine "respectus", ossia il riferimento considerato in se stesso:

«Sed quia proprie fundamenta relationum, veluti substantia ipsa quae pater est vel filius, respicienda ad invicem dicuntur, relationes vero sicut ipsa paternitas vel filiatio, ipsi sunt respectus secundum quos subiecta sese respiciunt, addit: quodammodo relationes se habent ad invicem, non secundum quod in essentiis sese respiciant sed quia subiecta ad invicem respicere faciunt»<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> «[The autor of the commentary named] V concludes after an extensive discussion of the question that they are not related as particular individuals to individuals of the correlative species» (Ch.J. MARTIN, *The Invention*, 461).

<sup>65</sup> Cf. Ch.J. MARTIN, *The Invention*, 463. Correlativamente, ogni figlio si riferisce al padre con una distinta filiazione perché è un soggetto diverso che individua una diversa filiazione. Ma la specie è una sola, in ogni caso.

<sup>66</sup> Cf. Ch.J. MARTIN, *The Invention*, 464-465.

<sup>67</sup> «Modo nomen est fundamentorum relationum, sumptum scilicet a relatione, generalissimo; unde dicit Boethius, quia Socrates in quantum pater est, ad aliquid est, id est formatus relatione» (PIETRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, II, *De relativis*, in PETER ABELARDS, *Philosophische Schriften. I. Die Logica 'Ingredientibus'*, zu ersten male herausgegeben von B. Geyer, Aschendorff, Munster, 1919, [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21/1], 201).

<sup>68</sup> PIETRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, II, *De relativis* (Geyer, 217).

Per Abelardo le relazioni sono dei “respectus”; ogni volta che una relazione determina un soggetto, il fondamento di quella relazione acquista un riferimento, un “guardare verso” qualcos’altro. Il padre, pur essendo unico, può perciò avere diverse paternità senza che si debba dire che vi sono altrettanti padri, tanti quante sono le paternità. Infatti, sembra dire Abelardo, la relazione si individua a partire dal riferimento, non a partire dal fondamento. Quest’ultimo viene semplicemente denominato a partire dalla relazione, intesa come il genere generalissimo.

Il ruolo dell’opera di Abelardo appare significativo soprattutto perché ha contribuito ad elaborare una dottrina della relazione sottolineando la sua referenzialità, piuttosto che la sua accidentalità (pur senza negarla). La nozione di “respectus” permette di risolvere in maniera elegante problemi come quello della paternità e altri simili, ma soprattutto, doterà gli autori del XIII secolo di un linguaggio estremamente raffinato. Di lì a poco, infatti, si sarebbero affacciati sulla scena filosofica problemi di natura ontologica circa le relazioni molto più radicali di quelli trattati da Abelardo. Già con Gilberto di Poitiers si comincia a ventilare l’idea che le relazioni possano essere (sia come individui, sia come specie) nient’altro che affissioni esterne aggiunte dall’intelletto sulle cose. Con l’arrivo dei testi di Avicenna questo tipo di problema viene posto in modo esplicito, come problema filosofico<sup>69</sup>.

## 2.5 AVICENNA

L’opera principale di Avicenna, il *Kitāb al-Šifā’*, o *Libro della Guarigione* – tradotto talvolta in latino come *Sanatio* o *Liber sufficientiae* –, rappresenta una delle più importanti mediazioni del pensiero di Aristotele per l’Europa medievale. Con la sua sintesi di filosofia greca e teologia islamica, il filosofo persiano prepara e, allo stesso tempo, favorisce il recupero della *Fisica* e della *Metafisica* aristoteliche nell’occidente cristiano. Lo *Šifā’*, composto tra il 1020 e 1027 e tradotto in latino a Toledo dopo il 1150, è costituito da ventidue parti di cui nove dedicate alla logica, otto alla fisica o filosofia naturale, quattro alla matematica e l’ultima alla metafisica. Il titolo originale di quest’ultima parte dello *Šifā’* è «al-Ilāhiyyāt», espressione già adoperata per la traduzione araba del titolo della *Metafisica* di Aristotele, che letteralmente significa «le cose divine», da cui il titolo latino *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, indicato talvolta semplicemente come la *Metafisica* di Avicenna. Suddivisa in dieci libri (o trattati), quest’ultima parte dello *Šifā’* comincia a circolare in occidente come un trattato autonomo rispetto al resto dell’opera e suscita un’enorme influenza già sul finire del XII secolo, con le prime traduzioni,

---

<sup>69</sup> Per un approfondimento della dottrina di Abelardo sulle relazioni, si veda: J BROWER, *Abelard’s Theory of Relations*, “The Review of Metaphysics” (1998), n. 51, 605-631.

per poi raggiungere il suo apice nel XIII secolo. La *Metafisica* di Avicenna può essere considerata come una rielaborazione dell'omonima opera aristotelica, da cui sostanzialmente deriva, della quale accoglie i contenuti, trasformandoli e completandoli, dando loro un'unità sistemica. L'opera si presenta più come una produzione originale che non come una mera esegesi della *Metafisica* aristotelica; cionondimeno, i suoi primi traduttori latini intesero farla conoscere come opera di commento dei testi aristotelici, ai quali spesso veniva allegata<sup>70</sup>.

Avicenna parla dei relativi in due luoghi dello *Šifā'*: nei libri dedicati alla *Logica* e in quelli dedicati alla *Metafisica*. La trattazione della *Logica* si interessa soprattutto della definizione dei relativi, mentre la trattazione della *Metafisica* si occupa prevalentemente degli aspetti ontologici. Il testo più rilevante per la tradizione medievale latina appare il secondo, pertanto è ad esso che conviene dedicare maggior attenzione.

### 2.5.1 IL CAPITOLO SUI RELATIVI (*METAFISICA*, III, 10)

Il capitolo (o sezione) dedicato ai relativi è posto a conclusione del terzo libro della *Metafisica* avicenniana, un trattato in cui vengono discusse le principali categorie aristoteliche: la sostanza, la quantità, la qualità e, per l'appunto, la relazione<sup>71</sup>. L'intero capitolo sui relativi può essere suddiviso in tre parti: la prima parte descrive la relazione come un accidente e si occupa di dare una classificazione dei relativi; la seconda parte chiarisce che una relazione non può appartenere a più di un soggetto contemporaneamente; la terza parte, la più estesa, intende dimostrare che la relazione esiste nella realtà e non solamente nell'intelletto che la pensa.

---

<sup>70</sup> L'opera di Avicenna all'inizio del XIII secolo viene percepita come una sorta di riassunto della *Metafisica* di Aristotele. Per questo incorre, probabilmente, nelle stesse condanne del 1210 e del 1215. Guglielmo di Auvergne, intorno al 1223, è il primo autore scolastico a utilizzare quest'opera in larga scala; seguirà Alberto Magno, nel 1265. L'influenza di Avicenna si osserva in particolare nella seconda metà del XIII secolo, in autori come Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Duns Scoto, senza escludere Goffredo di Fontaines. Su questo si veda: A. BERTOLACCI, *Introduzione*, in AVICENNA, *Libro della guarigione*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino, 2007, 78-88.

<sup>71</sup> La *Metafisica* di Avicenna fa parte della sua più importante "summa", il *Libro della Guarigione* (*Kitāb al-Šifā'*), di cui occupa l'ultima parte, la ventiduesima (talora numerata come tredicesima, perché si escludono le prime nove parti dedicate alla *Logica*). L'opera di Avicenna rappresenta una mediazione imprescindibile del pensiero di Aristotele per i maestri latini del XIII e XIV secolo. Si tratta di una originale rielaborazione dei quattordici libri della *Metafisica* aristotelica in un'esposizione organica e sistemica, e completata in taluni aspetti. Il trattato III si occupa di alcune categorie, ma anche dell'uno, del numero e delle aporie dell'uno e del molteplice. Per quanto riguarda il testo latino della *Metafisica* di Avicenna si farà riferimento all'edizione critica: AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina: I-IV*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Peeters, Louvain - Brill, Leiden, 1977. D'ora in poi quest'opera verrà indicata: AVICENNA, *Metafisica*, n. trattato, n. capitolo e, tra parentesi, nome del curatore dell'edizione, pagina.

Il capitolo sui relativi si apre con un rinvio alla *Logica* per quanto riguarda la definizione di ciò che è relativo (*al-muḍāf*) e della relazione (*al-idāfa*)<sup>72</sup>. Subito dopo si ha l'affermazione netta del carattere accidentale della relazione:

«Si autem posuerint relationem esse, profecto erit accidens. Et hoc non est dubium, quia est res quae non intelligitur per se, sed intelligitur semper alicuius ad aliud. Non est enim relatio quae non sit accidens»<sup>73</sup>

Il motivo per cui la relazione è senza dubbio un accidente risiede nell'impossibilità che essa sia compresa "per se". Nella traduzione latina, l'espressione «intelligitur per se» ricorre anche in un altro passo, tratto dal Libro II, in cui Avicenna distingue il soggetto dall'accidente: «Subiectum enim intelligitur id quod iam est in sua specialitate existens per se, et deinde fit occasio existendi aliud in se, non sicut pars eius»<sup>74</sup>. Il soggetto propriamente detto è qualcosa che si comprende come esistente di per sé, già completo nella sua specie, a cui poi capita di ricevere ulteriori determinazioni che non ne cambiano la specie<sup>75</sup>. L'accidente, al contrario, non si comprende come qualcosa di esistente di per sé, senza il suo soggetto o senza il suo "luogo di inerenza" ("id in quo"). Se anche un accidente si trovasse in un altro accidente, entrambi poi dovrebbero comunque trovarsi in un soggetto che li costituisca come esistenti, mentre solo quest'ultimo esisterebbe di per sé<sup>76</sup>. Ora, ogni volta che l'intelletto conosce una relazione, conosce che essa è di una cosa rispetto a un'altra cosa. Non si può pensare una relazione se non come relazione appartenente a qualcosa. Dunque, la relazione non può esistere di per se stessa, ma ha bisogno sempre di un soggetto per esistere. Per tale motivo la relazione non è essa stessa un soggetto, ma avviene in un soggetto o in un "luogo di inerenza".

La relazione principalmente accade in una sostanza, la quale è propriamente il soggetto della relazione; tuttavia, la relazione può accadere anche in altri generi di cose poiché non vi è alcun

---

<sup>72</sup> Vengono segnalati nel corpo del testo i due termini arabi, per sottolineare la differenza che sussiste tra loro; così come del resto bisogna porre attenzione, in generale, anche alla differenza presente tra i corrispondenti termini latini e anche tra quelli italiani. Nella *Logica* l'impianto del discorso è vicino alla trattazione del capitolo settimo delle *Categorie*. Avicenna riprende anche la questione della duplice definizione e assegna alla prima un valore generico, che può andare bene sia per i relativi, sia per la relazione; la seconda definizione aristotelica invece viene riservata alla relazione. Si deve in ogni caso notare che non sempre i termini "relazione" e "relativo" mantengono la loro stretta significazione nell'uso avicenniano; talvolta, risultano intercambiabili. Probabilmente ciò avviene perché definizione dei relativi in molti contesti può applicarsi anche alle relazioni.

<sup>73</sup> AVICENNA, *Metafisica*, III, 10 (Riet, 173).

<sup>74</sup> AVICENNA, *Metafisica*, II, 1 (Riet, 67). In realtà il contesto da cui è tratta la citazione affronta il problema di una sottile distinzione tra il *soggetto* e il *luogo di inerenza*. Secondo Avicenna, il secondo è più generale del primo, in quanto il primo va riservato solo a quei luoghi di inerenza che sono sussistenti "per se", ossia le sostanze. Invece, anche un accidente può essere luogo di inerenza di un altro accidente, posto comunque che, in ultima analisi, entrambi si trovino in un sussistente "per se".

<sup>75</sup> Le determinazioni non sono parti del soggetto, ma concorrono a formare col soggetto un terzo, che è *l'insieme*.

<sup>76</sup> «Quamvis autem accidens sit in accidente, utraque tamen simul in subiecto sunt; subiectum enim certissimum est id quod constituit utrumque et est existens per se». (AVICENNA, *Metafisica*, II, 1 [Riet, 66]). Si noti come anche in questo brano ritorni il sintagma "per se".

problema per Avicenna ad ammettere che un accidente sia in un altro accidente (purché si abbia, in ultima analisi, un soggetto che li costituisca entrambi e nel quale entrambi avvengano)<sup>77</sup>.

### 2.5.2 LA CLASSIFICAZIONE DEI RELATIVI

Dopo aver stabilito lo statuto accidentale della relazione, viene proposta una classificazione dei relativi. Sebbene essa sia in qualche modo ispirata alla classificazione espressa nel Libro V della *Metafisica* di Aristotele, mostra uno sviluppo del tutto originale<sup>78</sup>. Mentre nella classificazione aristotelica si individuano tre modi di essere relativi, qui Avicenna suddivide i relativi in primo luogo come specie dell'uguaglianza (per aumento e diminuzione, per azione e passione, per la potenza, per la somiglianza)<sup>79</sup>; in secondo luogo, individua tre modi di essere relativo, a seconda di come si stabilisce la relazione: il primo modo è quando il relativo non ha bisogno che del correlativo per stabilire la relazione (p.es., destra e sinistra); il secondo modo, quando il relativo e il correlativo hanno bisogno di qualcos'altro in virtù del quale si stabilisce tra loro la relazione (p.es., amante e amato); il terzo, quando solo uno dei due ha una disposizione tale per cui si relaziona all'altro, ma non viceversa (p.es., il conoscente e il conosciuto). Si può ravvisare facilmente una certa somiglianza tra questo terzo modo e il terzo modo dei relativi che chiude la terna proposta da Aristotele nella sua *Metafisica*. Per il primo e il secondo modo, invece, è più difficile trovare una corrispondenza tra le due suddivisioni; piuttosto, in prima istanza, è preferibile ritenere la suddivisione di Avicenna come alternativa a quella proposta dallo Stagirita<sup>80</sup>. Anche riguardo al terzo modo dei relativi, nonostante la somiglianza dell'esempio proposto – l'esempio della conoscenza – e nonostante per entrambi gli autori si tratti di un caso di relazione non reciproca, si può notare come Avicenna assuma un'impostazione piuttosto differente rispetto ad Aristotele. Innanzitutto, l'esempio non è esattamente lo stesso. Aristotele parla del conoscibile e della conoscenza, mentre in Avicenna

---

<sup>77</sup> «Cuius prima accidentalitas est substantiae, sicut pater et filius, vel quantitatis [...] Similiter cum acciderit relatio in relatione [...] Et relatio etiam accidit in qualitate [...] et adhuc etiam accidit in his omnibus relatio in relatione [...] et in ubi [...] et in quando» (AVICENNA, *Metafisica*, III, 10 [Riet, 173-174]). Gli altri generi menzionati da Avicenna, nei quali una relazione può accadere, sono: la quantità, la qualità, la relazione, il quando e il dove. Stranamente, commentando questi brani Decorte omette proprio la relazione (cf. J. DECORTE, *Avicenna's Ontology*, 203). Non così Marmura; si veda in proposito: M.E. MARMURA, *Avicenna's Chapter, "On the Relative", in the Metaphysics of the Shifā'*, in G.F. HOURANI (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University of New York Press, Albany, 1975, 85. La possibilità che vi sia una relazione di relazione sarà ricordata da Scoto proprio in riferimento a questi passi di Avicenna (oltre che alla definizione terza di Euclide sulla proporzione). SI veda: *infra*, par. 3.2.1.3.1.

<sup>78</sup> Cf. M.E. MARMURA, *Avicenna's Chapter*, 85.

<sup>79</sup> Nel testo latino sembra che le specie di relazione elencate siano quattro. Le traduzioni in italiano, talvolta, ne distinguono soltanto tre, accorpando la coppia azione/passione con la potenza.

<sup>80</sup> Cf. M.E. MARMURA, *Avicenna's Chapter*, 86-87. È di diverso parere Decorte in: J. DECORTE, *Avicenna's Ontology*, 203.

ciò che viene preso in considerazione è il rapporto tra il conoscente e il conosciuto<sup>81</sup>. Inoltre, per Avicenna è il conoscente che si riferisce al conosciuto, e lo fa in virtù della conoscenza, la quale è presente solo nel primo estremo e non nel secondo. Per Aristotele, invece, è il conoscibile che si riferisce, e non si riferisce al conoscente ma alla conoscenza; questo riferimento poi si stabilisce non perché il conoscibile possieda una relazione ma perché la conoscenza si riferisce ad esso. Non si può escludere che le due dottrine siano compatibili, ma ciò che è importante osservare per il momento è che i due autori evidenziano aspetti differenti dell'essere relativo.

### 2.5.3 LA RELAZIONE COME “INTERVALLO”

Un secondo problema, per Avicenna, è stabilire come la relazione si dia nei relati.

«Quod autem remansit hic de relatione, hoc est scilicet ut sciamus an relatio una numero et subiecto sit inter duo, habens duos respectus, sicut quidam et plures ex hominibus putaverunt, quod in relatione unumquodque relativorum habeat proprietatem»<sup>82</sup>.

Si può pensare che la relazione sia un'unica intenzione (“intentio”, “ma'nā”) partecipata da entrambi i relati avente due riferimenti (“respectus”) – come pensa la maggior parte degli uomini – oppure che ciascuno dei due relati abbia una sua propria intenzione per la quale è relativo all'altro. Nel primo caso si dovrebbe avere quasi un unico accidente che inerisca contemporaneamente in due soggetti distinti, ossia nei due relati. Ciò però non è possibile: «Nullo modo putes quod unum accidens sit in duobus subiectis»<sup>83</sup>. Chi ammette che un medesimo accidente si trovi simultaneamente in due soggetti, dovrebbe poi considerare il nome “accidente” come ambiguo, un atteggiamento intellettuale che si risolve piuttosto in una fuga dalla conoscenza e che, secondo Avicenna, si addice a coloro che non hanno sufficiente intelligenza per comprendere tali questioni.

Dunque, si deve ammettere che ciascun relativo entra in rapporto con l'altro mediante una sua propria relazione, la quale è un accidente distinto da quello del correlativo. Ciò è evidente nel caso del rapporto padre-figlio, in cui il padre ha la relazione di paternità per mezzo della quale si riferisce al figlio, mentre il figlio ha la relazione di figliolanza per mezzo della quale si riferisce al padre. La paternità non si trova nel figlio, né la figliolanza nel padre. Se poi esistesse

---

<sup>81</sup> Nel testo di Avicenna è chiaro che ad essere relativo è il conoscente, perché è esso a possedere la disposizione della scienza, in virtù della quale si stabilisce la relazione verso il conosciuto. Nel testo di Aristotele, invece, sembra che ad essere relativo sia il conoscibile, il quale però non è relativo a causa di una sua relazione, ma per il fatto che la conoscenza si riferisce ad esso. Su questo problema si veda: *supra*, nota n. 33.

<sup>82</sup> AVICENNA, *Metafisica*, III, 10, (Riet, 175-176).

<sup>83</sup> AVICENNA, *Metafisica*, III, 10, (Riet, 177).

un nome unico per indicare insieme la paternità e la figliolanza (come, p.es., accade per la relazione di fraternità) si dovrebbe comprendere questo caso in modo analogo a quanto avviene per la neve e il cigno, i quali, pur essendo entrambi bianchi, non sono però un'unica cosa (cioè, un unico bianco), ma ciascuno dei due possiede la propria intenzione per cui è bianco; così, allo stesso modo, due fratelli, pur essendo entrambi fratelli, non sono però un'unica cosa (cioè, un unico fratello), ma ciascuno possiede la propria intenzione per cui è fratello.

#### 2.5.4 LO STATUTO ONTOLOGICO DELLA RELAZIONE

Il terzo problema affrontato da Avicenna, nel capitolo sui relativi è quello dello statuto ontologico delle relazioni. Si pone la questione se le relazioni esistano negli individui, cioè nella realtà, oppure se esistano solo nell'intelletto. Vi sono due opinioni al riguardo. La prima afferma che le relazioni esistono negli individui. Le argomentazioni a favore di questa opinione fanno leva su un ordine reale esistente nel mondo, indipendente da ogni intelletto che lo pensi. La seconda opinione, contraria alla prima, nega l'esistenza delle relazioni al di fuori dell'apprensione dell'intelletto. I due argomenti principali a sostegno di questa seconda opinione si basano sul regresso infinito delle relazioni e sull'inconveniente rappresentato dalle relazioni nei quali un estremo è inesistente.

Il regresso infinito delle relazioni sembra inevitabile una volta ammessa la realtà della relazione, infatti, la relazione a sua volta dovrà riferirsi al soggetto di inerenza mediante un'altra relazione, e quest'ultima mediante una terza relazione, e così via. Il regresso infinito indica un fallimento nella spiegazione di una cosa e pertanto vanifica la scienza riguardo a quella cosa.

Il secondo argomento porta come esempio le relazioni temporali, in cui almeno uno dei due estremi è necessariamente non esistente, perché ormai è passato o perché ancora da venire. Una relazione che punti a qualcosa di inesistente non può esistere che nell'intelletto.

Per risolvere la questione, Avicenna ritorna alla definizione del predicamento “ad aliquid”:

«Id autem per quod solvuntur istae duae viae, hoc est scilicet ut redeamus ad definiendum ad aliquid absolute. Dico igitur quod ad aliquid est cuius quidditas dicitur respectu alterius, et quicquid fuerit in signatis hoc modo ut secundum quidditatem suam non dicatur nisi respectu alterius, illud est ad aliquid»<sup>84</sup>.

È “ad aliquid” tutto ciò la cui quiddità si dice rispetto a un altro. Marmura fa notare che questa definizione è la medesima con cui Avicenna nella *Logica* si riferisce ai relativi in accordo con la prima delle definizioni aristoteliche, ossia la “definitio Platonis”<sup>85</sup>. La definizione

---

<sup>84</sup> AVICENNA, *Metafisica*, III, 10, (Riet, 179).

<sup>85</sup> Cf. *Supra*, nota n. 17.

avicenniana, così come si trova nella *Logica*, distingue tra ciò che si dice relativo in modo assoluto, come il termine “fratello”, e ciò che invece si dice relativo in qualche altro modo, ossia non per la sua stessa natura ma per qualcosa di aggiunto alla propria natura.

Quindi, se un individuo (“in signatis”) è tale che la sua quiddità si dice rispetto ad altro, quell’individuo è “ad aliquid” (per tale motivo “ad aliquid” dovrebbe essere tradotto con “relativo”, intendendo cioè la cosa che è relativa). E vi sono nella realtà molti individui di tal fatta:

«In signatis autem multa sunt huiusmodi, quia in signatis est ad aliquid; si autem ad aliquid habuerit aliam quidditatem, tunc restat ut determinemus quid habeat de intentione intellecta respectu alterius»<sup>86</sup>.

La distinzione proposta da Avicenna sembra riflettere quella tra l’astratto e il concreto, p.es. tra il padre e la paternità, ma forse – come nota Marmura – è più corretto dire che la discussione è incentrata su due diverse considerazioni della relazione, una in rapporto al soggetto e l’altra in rapporto a se stessa<sup>87</sup>. Si prenda l’esempio del padre e della relazione di paternità. Avicenna afferma che il padre è tale perché vi è un soggetto in cui è presente un’intenzione che lo riferisce al figlio; se si vuole conoscere tale intenzione bisogna astrarla e considerarla in sé, ed essa assume il nome di “paternità”. La paternità, a sua volta, non rimanda ad altro che a se stessa e pertanto non ha bisogno di un’ulteriore relazione per riferirsi al proprio soggetto: «Haec autem intentio non intelligitur respectu alterius, scilicet causa rei quae sit alia a se, sed in quantum in se est relatio sicut tu nosti. Non enim est ibi essentia rei quae sit ad aliquid, sed est ibi relatio per se, non per aliam relationem»<sup>88</sup>. Viene così bloccato il regresso all’infinito nelle relazioni, avendo però distinto due esistenze differenti della relazione. La prima esistenza è quella per cui la relazione viene conosciuta in rapporto al soggetto nel quale si trova. La seconda esistenza è l’esistenza propria della relazione, quella per cui la relazione è in rapporto a se stessa<sup>89</sup>; in quanto tale, l’intelletto che la conosce apprende la quiddità della relazione come “ciò che

---

<sup>86</sup> AVICENNA, *Metafisica*, III, 10 (Riet, 179).

<sup>87</sup> Cf. M.E. MARMURA, *Avicenna’s Chapter*, 91. Si noti che non necessariamente il soggetto della relazione è una cosa concreta; può essere a sua volta un’idea nella mente, come dirà più avanti Avicenna stesso.

<sup>88</sup> AVICENNA, *Metafisica*, III, 10 (Riet, 180).

<sup>89</sup> Quando la relazione viene conosciuta in se stessa, essa viene astratta dal soggetto e, pertanto, non esiste se non nell’intelletto che la pensa. In quanto tale, secondo O. Lizzini, la relazione in se stessa è un’entità di seconda intenzione. Ciò non significa che non vi siano cose realmente relate per mezzo della relazione, o che i relativi siano concetti fittizi, ma solo che tale relazione non è una realtà aggiunta alle cose che entrano in relazione. Come afferma la studiosa, si tratta di una posizione riduzionista. Avicenna viene interpretato in questo modo anche da alcuni maestri medievali, tra cui Alberto Magno. Si veda: O. LIZZINI, *Causality as Relation: Avicenna (and al-Gazālī)*, in V. CARRAUD - P. PORRO (a cura di), *The Ontology of Relation (from Ancient Philosophy to Wolff) / L’ontologia della relazione (dalla filosofia antica a Wolff) / L’ontologie de la relation (de la philosophie antique à Wolff)*, Brepols - Pagina, Turnhout - Bari, 2014 (Quaestio, 13), 188-194.

riferisce una cosa a un'altra"; in questo modo, la relazione si riferisce per mezzo di se stessa, non per un'altra relazione aggiunta.

«Sic igitur terminabuntur relationes secundum hanc viam. Sed suum esse huius intentionis quae est relatio per se in hoc subiecto, est inquantum quidditas eius est in hoc subiecto dicta respectu huius subiecti, et habet aliud esse, verbi gratia, esse paternitatis; et hoc esse est etiam relatio. Sed illud non est hoc»<sup>90</sup>.

Avicenna riesce perciò a rispondere all'obiezione del regresso infinito distinguendo due esistenze della relazione e, così facendo, consegna ai posteri la distinzione di un duplice "esse" della relazione: un essere che caratterizza la relazione in rapporto al soggetto di inerenza e un essere che caratterizza la relazione in rapporto alla sua quiddità. Tale distinzione verrà resa solitamente come distinzione tra l'"esse in" e l'"esse ad" della relazione<sup>91</sup>.

### 2.5.5 L'EREDITÀ DI AVICENNA

In conclusione, la riflessione avicenniana offre un gran numero di elementi notevoli per una storia delle teorie della relazione. Innanzitutto, l'Avicenna latino attesta una certa terminologia e alcuni esempi di relativi che non provengono da Aristotele, ma che comunque risultano già noti in occidente per altre vie (si pensi ai termini "relatio", "respectus", o all'esempio dei relativi padre-figlio).

La trattazione del filosofo persiano, inoltre, mette a fuoco uno dei problemi più spinosi circa la relazione, ossia la riconciliazione dei suoi aspetti costitutivi: l'inerenza (*esse in*), da una parte, e la referenzialità (*esse ad*), dall'altra. Tale problema, sebbene avvertito anche in autori precedenti, emerge qui più chiaramente.

In ogni caso, il contributo forse più significativo di Avicenna, almeno per quanto riguarda la sua influenza sui pensatori del XIII secolo, consiste nel suo modo di impostare il discorso sulla relazione. Se, infatti, in Aristotele non vi è mai un'affermazione decisa dell'accidentalità della relazione, tanto da lasciare spazio ai dubbi di alcuni commentatori antichi (e moderni) in proposito, lo stesso non si può dire di Avicenna. Sembra che l'accidentalità della relazione costituisca un vero e proprio punto prospettico della sua trattazione sui relativi. A partire dall'iniziale affermazione che la relazione è un accidente, scaturiscono tutte le altre questioni affrontate in seguito. Ciascuna di tali questioni avrà il suo sviluppo nel XIII secolo:

---

<sup>90</sup> AVICENNA, *Metafisica*, III, 10 (Riet, 180).

<sup>91</sup> Cf. J. DECORTE, *Relatio as Modus Essendi. The Origins of Henry of Ghent's Definition of Relation*, *International Journal of Philosophical Studies* (2002), n. 10/3, 322. L'autore riprende sostanzialmente la stessa conclusione già espressa in: J. DECORTE *Avicenna's Ontology*, 206.

- la questione del luogo d'inerenza della relazione. A partire da Alberto Magno il discorso sul soggetto della relazione interseca la problematica del fondamento. È proprio il maestro di Colonia, infatti, che comincia ad accostare il termine “fundamentum” al termine “soggetto”, normalmente adoperato per tradurre il greco “ὑποκείμενον”<sup>92</sup>. In questo modo, viene allargato l'ambito semantico del termine “fundamentum”, facilitando l'interpretazione di esso non solo come causa, ma anche come luogo di inerenza della relazione.

- la questione della relazione come “intervallum”. La questione se la relazione sia numericamente una e intermedia tra i relati oppure se essa si trovi in uno dei due estremi e punti verso l'altro estremo darà ancora da pensare nei secoli successivi; p.es. tra il 1250 e il 1260, Robert Kilwardby compone un'opera intitolata *De natura relationis*, nella quale giunge alle stesse conclusioni di Avicenna appoggiandosi su ulteriori argomenti tratti da Martino di Dacia e Guglielmo Arnaldi (Ps.-Egidio di Roma)<sup>93</sup>. Enrico di Gand proporrà un'interpretazione originale del problema intendendo come “intervallum” la “habitudō”, ammettendo però allo stesso tempo che essa esiste solo nell'intelletto.

- la questione della realtà della relazione. Già Gilberto di Poitiers suggerisce l'idea che vi siano relazioni non reali; Alberto Magno riporta tale opinione nel suo *De Praedicamentis*, sia nella versione stoica, secondo cui la relazione non è un predicamento, sia nella versione araba, secondo cui tutte le forme sono enti assoluti, e non vi sono forme relative<sup>94</sup>. La relazione di ragione entra pienamente nel vocabolario filosofico del '300 e diventando uno strumento utile ma anche insidioso, dal momento che necessita di un criterio che permetta di distinguere quando una relazione è reale e quando di ragione. Enrico di Gand finirà per identificare le relazioni di ragione con i relativi “secundum dici”, complicando ulteriormente le cose.

Il testo di Avicenna è inoltre importante per alcuni argomenti particolari, come il problema della relazione di relazione e la relazione tra un esistente e un non-esistente. Invece, sebbene presente, è poco sviluppato l'aspetto della referenzialità della relazione. A questo porrà rimedio la riscoperta di un'altra importante opera del passato: il *Commento alle Categorie* di Simplicio.

---

<sup>92</sup> «Similiter consideremus id quod Peripatetici principium vocant, quod est materia: hujus enim consideratio est quod est subiectum et fundamentum» (ALBERTO MAGNO, *In Metaph.*, I, tr. 4, c. 2, [Borgnet, VI, 62b-63a]). Si veda anche: J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, 136, nota n. 17.

<sup>93</sup> H. HANSEN, *On the Road from Athens to Thebes Again: Some Thirteenth-Century Thinkers on Converse Relations*, in “British Journal for the History of Philosophy” (2016), n. 24/3, 468-474.

<sup>94</sup> Alberto Magno attribuisce ad Avicenna l'idea che tutte le relazioni siano tali solo “secundum rationem”: «Adhuc fortius autem objecerunt quidam posteriorum, sicut Avicenna et Alfarabi, dicentes quod nulla forma quae sit ens, est in re quae non sit absoluta [...] comparationis ergo forma quae est in his quae sunt ad aliquid, non est res sed ratio, ut videtur, quia nihil est extra animam comparantis unum alteri» (ALBERTO MAGNO, *In Praed.*, IV, c. 2 [Borgnet, I, 222b-223a]). Egli riconosce che la comparazione avviene per un atto dell'intelletto, ma sottolinea anche che essa si fonda su un'attitudine reale delle cose. Probabilmente, è l'insistenza di Avicenna sulla relazione come “intentio” che ha fatto pensare che egli intendesse la relazione come un niente di reale, ma solo un prodotto dell'intelletto.

## 2.6 L'APPORTO DI SIMPLICIO

La considerazione del “respectus” assume importanza decisiva, come si è visto, a partire da Abelardo. Tuttavia, mentre per Abelardo la relazione coincide esattamente con il “respectus”, le teorie del XIII secolo si fanno più raffinate. Il “respectus” continua ad esprimere un significato fondamentale della relazione, il suo riferirsi ad altro, l’“esse ad”. Questo tuttavia non è che la “ratio” della relazione; l’accidente – ciò appare irrinunciabile dopo la lezione di Avicenna – ha anche un altro “esse”, l’“esse in”. Il *Commento alle Categorie* di Simplicio, tradotto in latino intorno al 1266 da Guglielmo di Moerbeke, mostra una sintesi di questi due aspetti, valorizzando l’“esse ad” (mentre, come si è visto, la trattazione di Avicenna ruota intorno all’“esse in” della relazione)<sup>95</sup>. Per Simplicio la relazione è un “respectus characterizatus”. La parola “respectus” sta qui per il greco “ἀπόνευσις”, che come si è visto viene talvolta tradotto anche come “annuitio”<sup>96</sup>. Il “charactèr” invece coincide con quello che i latini chiamano “fundamentum”, ma con una sfumatura nuova. Esso non è solo il luogo di inerenza, ma è anche ciò che determina il “respectus”, il quale, da se stesso, è assolutamente indeterminato.

Enrico di Gand subirà pienamente il fascino di questa soluzione teoretica e la ri-esprimerà nella sua famosa dottrina dell’identità del fondamento e della relazione – dottrina che sarà fortemente avversata da Scoto.

È merito inoltre di Simplicio l’aver messo in luce importanti argomenti in favore della realtà della relazione, molti dei quali trovano giustificazione nella visione tipicamente neoplatonica di un universo gerarchicamente ordinato<sup>97</sup>. L’argomento dell’ordine reale dell’universo diviene uno degli argomenti portanti nelle discussioni del XIII secolo sullo statuto ontologico della relazione.

---

<sup>95</sup> «Simplicius’ commentary on the Categories, probably written about 538 A.D., seems to have had little impact on the Latin-speaking world until March of 1266, when it was translated into Latin by William of Moerbeke (c. 1215–c. 1286), probably at Viterbo» (M. CHASE, *Medieval posterity of Simplicius’ Commentary on the Categories: Thomas Aquinas and Al-Fārābī*, in L.A. Newton (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle’s Categories*, Brill, Leiden - Boston, 2008, 9).

<sup>96</sup> Cf. SIMPLICIO, *In Cat.*, 232, 11.18; 227, 66; 255, 10. Ma più avanti lo stesso termine “ἀπόνευσις” viene tradotto con la locuzione “in respectu” (*Ivi*, 246, 45). Per quanto riguarda le forme verbali, invece, si possono riscontrare le forme “nuere”, “innuere” o “annuere”; si veda: *Ivi*, 225, 13; 227, 67; 232, 16-18; 246, 38.

<sup>97</sup> Cf. C. LUNA, *La relation*, 128-131. Gli argomenti addotti da Simplicio in favore della realtà della relazione riguardano: 1) la relazione tra genere, specie e individuo; 2) la realtà della geometria e della musica, che sono scienze delle relazioni; 3) il rapporto tra il desiderio e il suo oggetto (Dio); 4) la comunanza tra cose diverse per sostanza e per natura; 5) la composizione degli enti.

## 2.7 LA SISTEMATIZZAZIONE DI TOMMASO D'AQUINO

Introno alla metà del XIII secolo non è difficile trovare esposizioni dettagliate circa il predicamento “relazione”. In questa prima fase, complice anche il bisogno di rendere coerente l'insegnamento delle *Categorie* con il resto delle opere di Aristotele, lo sforzo maggiore sembra teso alla produzione di un resoconto della relazione all'interno di un quadro teorico sintetico che abbracci tutti e dieci i predicamenti aristotelici.

Da questo punto di vista, si può giustificare l'opinione di M. Henninger e di R. Schönberger, i quali ritengono che in questo periodo si osserva un trattamento non critico della relazione, nel quale si assiste più alla posizione dei problemi che a una loro discussione. In questo panorama, la dottrina sulla relazione di Tommaso d'Aquino brilla per completezza e sistematicità e, proprio per queste ragioni, può essere assunta come rappresentativa della riflessione della sua epoca su questo tema<sup>98</sup>.

### 2.7.1 L'ESSERE E LA “RATIO” DELLA RELAZIONE

Secondo Tommaso d'Aquino, nella relazione, così come in tutti gli altri accidenti, vi sono due cose da considerare: l'essere e la “ratio”<sup>99</sup>. L'essere dell'accidente consiste nell'essere “in” un soggetto, cioè nella sostanza<sup>100</sup>. Da questo punto di vista, la relazione non ha nulla di particolare che la differenzi dagli altri accidenti e, alla stregua di ogni accidente, essa non è propriamente un ente, ma “di un ente”<sup>101</sup>. La comprensione di questa affermazione, benché si possa ricondurre alla ben nota dottrina dell'analogia della predicazione dell'ente, tuttavia, trova

---

<sup>98</sup> Marenbon ha recentemente messo in guardia da conclusioni semplicistiche al riguardo. Sebbene gli autori maggiormente studiati presentino un approccio omogeneo al problema della relazione, il quadro potrebbe apparire differente considerando i maestri della Facoltà delle Arti finora poco studiati, nonché le altre tradizioni (bizantina, islamica, ebraica). Per i nostri scopi, tuttavia, è sufficiente attenersi a quanto finora emerso dagli studi. Si veda: J. MARENBOON, *Relations and the Historiography of Medieval Philosophy*, in “British Journal for the History of Philosophy” (2016), n. 24/3, 387-404.

<sup>99</sup> «In relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens; et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo quod dicuntur, ponant» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 26, q. 2, a. 1, co. [Mandonnet, I, 630]). Altre volte, accanto alla “ratio” si nomina anche la quiddità: «Ad secundum dicendum, quod philosophus non accepit esse secundum quod dicitur actus entis (sic enim relatio non habet esse ex eo ad quod dicitur, sed ex subjecto, sicut omnia alia accidentia), sed accipit esse pro quidditate, vel ratione, quam significat definitio. Ratio autem relationis est ex respectu ad alterum. Unde ex hoc quod filius Dei refertur ad matrem, non oportet quod habeat aliam filiationem secundum rem, sed alium respectum relationis» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, III, d. 8, q. 1, a. 5, ad 2<sup>um</sup>, § 63 [Moos, III, 294]). Si veda, in proposito, anche: A. KREMPEL, *La doctrine*, 307-354.

<sup>100</sup> «Accidentis esse est inesse» (TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, 28, a. 2, co. [Leonina, IV, 321a]). Si tratta di un'affermazione ricorrente nelle opere dell'Angelico.

<sup>101</sup> «Sicut dicit Boetius, accidentis esse est inesse. Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est, unde et magis dicitur esse entis quam ens». (TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 110, a. 2, ad 3<sup>um</sup> [Leonina, VII, 313b]).

la sua ultima e più profonda giustificazione nella dottrina dell'essere come atto (“esse ut actus”) che rappresenta il segno distintivo del pensiero dell'Aquinate<sup>102</sup>. Solo la sostanza possiede l'essere come atto, per il quale le compete il modo di essere sussistente<sup>103</sup>; gli accidenti, invece, acquistano la loro realtà a partire dalla sostanza, e pertanto avendo l'essere *nella* sostanza, compete a loro, come modo di essere, non il sussistere, ma l'inerire. In questo senso, si deve dire che l'essere di ogni accidente non è distinto e autonomo rispetto all'essere della sostanza, ma ciascun accidente possiede il proprio essere nella sostanza<sup>104</sup>.

Se, invece, si considera la “ratio” dell'accidente, emergono le differenze per cui ciascun accidente rientra in un genere diverso. Dunque, è nella “ratio” che si vede la particolarità della relazione rispetto agli altri accidenti. Mentre gli accidenti assoluti come la quantità e la qualità esprimono qualcosa in rapporto al soggetto, la relazione esprime solamente il riferimento a un termine esterno al soggetto, ma non dice nulla del proprio soggetto<sup>105</sup>. La “ratio” della quantità e della qualità includono l'inerenza nella loro “ratio”; mentre la relazione non la include: essa

---

<sup>102</sup> «Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus» (TOMMASO D'AQUINO, *CGent.*, lib. 2, c. 54, § 5 [Leonina, XIII, 392]). Sulla concezione dell'essere di Tommaso si veda in particolare modo: TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9<sup>um</sup> (Bazzi, 192a-b). Per un'analisi di questo brano si veda: Ch FERRARO, *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale*, LUP, Città del Vaticano, 2014, 9-42.

<sup>103</sup> Cf. J.F. WIPPEL, *Essence and existence*, in N. KRETMANN ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 395.

<sup>104</sup> Non sembra del tutto corretta l'opinione di Henninger quando afferma: «The accidental being of the foundation is identical with the accidental being of the relation» (M.G. HENNINGER, *Relations*, 23). Secondo lo studioso, l'“esse in” della relazione è identico all'“esse in” del fondamento, come se l'“esse in” di quest'ultimo avesse una sua dignità particolare da rivendicare nei confronti dell'essere della sostanza. Forse, si potrebbe dire che l'“esse in”, per ciascun accidente, possiede lo stesso statuto ontologico, perché trova il suo fondamento nell'essere della sostanza. Ma proprio in quanto è l'“esse in” di un certo accidente, si distingue dall'“esse in” di un altro accidente. Non si deve pensare l'“esse in” come qualcosa di slegato dall'accidente: l'“esse in” è l'accidente stesso considerato in rapporto al soggetto. Invece, l'“esse ad” non è l'accidente considerato in rapporto al soggetto, bensì in rapporto al termine ed è ciò che la “ratio relationis” significa. La posizione di Henninger ha un argomento forte nel fatto che, in ogni caso, la relazione non può inerire se non mediante il fondamento; per tale motivo – si potrebbe concludere con lo studioso – la relazione non ha un suo inerire nella sostanza che sia diverso dall'inerire nella sostanza del fondamento stesso. Quindi, ciò che Tommaso potrebbe escludere è che la relazione inerisca direttamente nella sostanza e non mediante il fondamento. Effettivamente, Tommaso riconosce che c'è un ordine ontologico nell'inerenza degli accidenti, ma questo ordine vale appunto per tutti gli accidenti. In particolare, vale per la qualità nei confronti della quantità. Per esempio, il colore inerisce nella sostanza mediante la superficie: «Ad secundum dicendum, quod accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subjecto; et ita etiam accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subicitur alteri; propter quod dicitur superficies esse subjectum coloris» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 3, q. 4, a. 3, ad 2<sup>um</sup> [Mandonnet, I, 118-119]). Difficilmente si potrebbe concludere, da ciò, che la qualità non possiede un “esse in” distinto dalla quantità o che i due “esse in” sono identici oppure che la qualità non possiede un proprio “esse in”. Oltre al testo citato, si possono vedere altri testi in cui Tommaso conferma questa dottrina: TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, IV, d. 16, q. 3, a. 1, qc. 1, ad 3<sup>um</sup>, § 145 (Moos, IV, 795); TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, q. 77, a. 7, ad 2<sup>um</sup> (Leonina, V, 247b-248a); *S.Th.*, III, q. 77, a. 2, ad 1<sup>um</sup> (Leonina, XII, 197a); *De anima*, a. 13, ad 8<sup>um</sup> (Bazzi, 331b); In conclusione, perciò, si ritiene opportuno non seguire l'interpretazione di Henninger su questo punto.

<sup>105</sup> «Quantitas et qualitas sunt quaedam accidentia in subiecto remanentia; relatio autem non significat, ut Boëtius dicit [in libro *de Trinitate*], ut in subiecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud» (TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 8, co. [Bazzi, 205b-206a]).

include il solo “respectus”. Da ciò deriva per la relazione anche la possibilità di non essere reale. Infatti, la relazione non implica la presenza di un soggetto, così come del resto non implica l’assenza del soggetto. Se il soggetto esiste nella realtà, la relazione potrà essere reale, altrimenti la relazione sarà di ragione<sup>106</sup>.

## 2.7.2 LA RELAZIONE E IL MUTAMENTO

L’analisi della relazione attraverso la scomposizione di due aspetti, l’essere e la “ratio”, può essere vista in qualche modo come una rielaborazione dell’eredità avicenniana delle due esistenze della relazione (“esse in” ed “esse ad”). Tuttavia, l’insegnamento di Tommaso va ben al di là del pensiero del filosofo persiano. Non è, infatti, possibile mettere del tutto in parallelo la coppia “esse” e “ratio” di Tommaso con la coppia “esse in” ed “esse ad” di Avicenna. La “ratio”, per Tommaso, non è un certo tipo di “esse” della relazione, e meno che mai una delle sue esistenze. Piuttosto, la “ratio” rappresenta il contenuto specifico della relazione, ciò che per mezzo di essa viene conferito al soggetto. E siccome per mezzo della relazione il soggetto non acquista se non un riferimento ad altro, mentre l’inerenza non appartiene alla “ratio” della relazione, ne consegue che per mezzo della relazione il soggetto non riceve qualcosa che gli inerisca. In altri termini, l’acquisto o la perdita della relazione non consiste per il soggetto nell’acquisto o la perdita di una determinazione inerente in esso.

Ciò rende ragione del fatto che il soggetto può perdere o acquistare una relazione senza alcun mutamento in esso:

«Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio [...]. Et ideo nihil prohibet quod esse desinat huiusmodi accidens sine mutatione eius in quo est, quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio huius accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam»<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> «Solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; [...] Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est relatio rationis tantum» (TOMMASO D’AQUINO, *S.Th.*, I, q. 28, a. 1, co. [Leonina, IV, 318b]). Si noti che la presenza del soggetto è una condizione necessaria per la realtà della relazione, ma non sufficiente. Vi sono, infatti, altri elementi che concorrono alla costituzione della relazione, come il fondamento e il termine. Se qualcuno di questi elementi non è presente, l’intelletto ne può sopperire la mancanza: la relazione costituita mediante l’intervento dell’intelletto ha il suo essere nell’intelletto e perciò è una relazione di ragione. Si noti ancora che una tale relazione non è un accidente, perché i dieci predicamenti si contrappongono all’ente di ragione.

<sup>107</sup> TOMMASO D’AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 9, ad 7<sup>um</sup> (Bazzi, 208b-209a). Si veda anche: TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 26, q. 2 a. 1, ad 3<sup>um</sup> (Mandonnet, I, 632).

Si vede bene che in questo brano il problema affrontato è lo stesso che si trova nel brano di *Fisica*, V. Tommaso afferma che la relazione perfeziona il soggetto non in quanto si trova in esso, ma in quanto punta verso qualcos'altro. Se il termine della relazione viene meno, il soggetto perde la relazione ma non subisce mutamento: non perde una perfezione rispetto a se stesso, ma rispetto a qualcos'altro. Il soggetto rimane immutato, perciò, finché il fondamento che è causa della relazione rimane il medesimo. La relazione, tolto il termine, è ormai solo in potenza ed ha l'essere virtualmente nella sua causa, come del resto avviene per qualsiasi altro effetto rispetto alla propria causa.

Il modo in cui viene risolto il problema di *Fisica*, V mostra come Tommaso riesca a rendere ragione, in maniera elegante, dei problemi riguardanti la relazione ponendoli all'interno di un quadro sistematico e coerente. L'esempio della soluzione del problema della mutazione secondo la relazione, attesta il raggiungimento di un certo equilibrio nel confermare l'autorità di Aristotele di *Fisica*, V, senza ridurre la relazione a un mero ente di ragione o a una sorta di "respectus respersus in omnibus entibus" – l'opinione dei cosiddetti "porretani"<sup>108</sup>. La relazione è un predicamento, ossia un vero modo di essere, reale, altrimenti non potrebbe rientrare in nessuno dei dieci generi, e sotto questo aspetto non differisce in alcun modo dagli altri accidenti. L'unica vera differenza consiste nel fatto che la "ratio" della relazione non include l'inerenza, senonché la "ratio" è proprio ciò per cui gli accidenti differiscono tra loro<sup>109</sup>.

### 2.7.3 LA RELAZIONE E IL FONDAMENTO

Il testo di *Metafisica*, V propone la distinzione dei tre modi dei relativi. Come ha notato Krempel, Tommaso si guarda bene dal confondere la triplice classificazione aristotelica con la distinzione dei diversi tipi di fondamento<sup>110</sup>. Il fondamento è propriamente la causa della relazione e non una realtà in cui la relazione si trova<sup>111</sup>. Le cause della relazione possono essere ricondotte a due soli tipi: la quantità, da una parte, e l'agire o il patire dall'altra.

---

<sup>108</sup> «Respectus respersus in omnibus entibus, et quod relationes sunt de intentionibus secundis quae non habent esse nisi in anima. Cui etiam Porretanorum opinio consentire videtur» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 26, q. 2, a. 1, co. [Mandonnet, I, 630]).

<sup>109</sup> Il fatto che la relazione non includa nella "ratio" l'inerenza, permette che quella "ratio" persista anche dove "in re" non vi sia alcun soggetto e quindi nessuna inerenza: «Relatio non habet ex hoc quod ad alterum dicitur, quod sit aliquid in rerum natura; sed hoc habet ex eo quod relationem causat, quod est in re quae ad alterum dicitur» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, III, d. 8, q. 1, a. 5, co., § 57 [Moos, III, 292-293]).

<sup>110</sup> Cf. A. KREMPEL, *La doctrine*, 195-203.

<sup>111</sup> Cf. *Ivi*, 206-209. Krempel ha notato che Tommaso preferisce parlare più di causa, che di fondamento. Tommaso esclude che tutti i generi possano causare una relazione: «Qualitas autem rei, in quantum huiusmodi, non respicit nisi subiectum in quo est. Unde secundum ipsam una res non ordinatur ad aliam, nisi secundum quod qualitas accipit rationem potentiae passivae vel activae, prout est principium actionis vel passionis. Vel ratione quantitatis, vel alicuius ad quantitatem pertinentis; sicut dicitur aliquid alius alio, vel sicut dicitur simile, quod habet unam aliquam qualitatem. *Alia vero genera magis consequuntur relationem, quam possint relationem causare.* Nam

Il primo tipo di fondamento, che appartiene al genere della quantità, esprime di solito una “ratio mensurae”, come nel caso dei rapporti di maggiore-minore; può esprimere anche la convenienza nell’unità, e allora stabilisce i rapporti di identità, uguaglianza o somiglianza. I termini “unità”, “misura”, “numero” sarebbero tutti adeguati a descrivere la natura del primo tipo di fondamento, tuttavia Tommaso preferisce di norma parlare della quantità, per mettere in evidenza che tale fondamento è un predicamento, una realtà extra-mentale. Lo stesso vale per il secondo tipo di fondamento il quale esprime una certa dipendenza nell’essere e può essere ricondotto all’ambito dell’agire e del patire. Il rapporto padre-figlio o padrone-servo si fondano su questo tipo di fondamento.

Poiché il fondamento appartiene a un genere diverso rispetto a quello della relazione, non v’è dubbio che quest’ultima sia realmente distinta dal esso: i predicamenti, infatti, si distinguono realmente l’uno dall’altro<sup>112</sup>. Più difficile è mostrare come una simile tesi si possa accordare con le affermazioni circa l’assenza di mutamento nel soggetto che acquisisce o perde la relazione. Infatti, se la relazione è qualcosa di realmente distinto dal fondamento, sembra inevitabile ammettere un mutamento allorchè essa sorge o sparisce. La questione può essere risolta ritornando alla teoria del mutamento. Esso può essere descritto come l’allontanarsi da un termine “a quo” per pervenire a un termine “ad quem”. Solitamente, questi due termini sono intrinseci al medesimo soggetto e il sopraggiungere dell’uno implica l’abbandono dell’altro. Nella relazione, invece, quest’ultima circostanza non si verifica, perché il termine “ad quem” si trova al di fuori del soggetto, e il soggetto può pervenire ad esso senza abbandonare il termine “a quo”. Nel primo caso si può parlare propriamente di un cambiamento nel soggetto, mentre nel secondo caso no<sup>113</sup>.

#### 2.7.4 LA POSTERITÀ DI TOMMASO: EGIDIO DI ROMA

L’equilibrio raggiunto da Tommaso non perdura a lungo e già negli autori immediatamente successivi, che pure sentono l’influenza del suo pensiero, si possono notare slittamenti significativi nella dottrina. È il caso di Egidio di Roma, il quale, pur richiamandosi in larga parte alla dottrina e alla terminologia dell’Aquinata, introduce un’importante variazione nel modo di considerare l’“esse in” della relazione.

---

quando consistit in aliquali relatione ad tempus. Ubi vero, ad locum. Positio autem ordinem partium importat. Habitus autem relationem habentis ad habitum» (TOMMASO D’AQUINO, *In Metaph.*, V, *lectio* 17, n. 1005 [Cathala-Spiazzi, 266b; corsivi non originali]).

<sup>112</sup> Cf. A. KREMPEL, *La doctrine*, 255-259.

<sup>113</sup> Cf. *Ivi*, 259-269.

Secondo Egidio, la relazione quanto al suo “esse” non è distinta dal fondamento, perché l’“esse in” della relazione è identico all’“esse in” del fondamento<sup>114</sup>. Ciò è motivato anche dal fatto che la relazione è sia una “res”, sia una “ratio”. Quando esiste il fondamento ed esiste il termine, vi è un ordine reale tra i due e la relazione è reale, è una “res”. Se però il termine viene meno, anche l’ordine scompare e la relazione non è più una “res”, ma permane solo come “ratio”. Ciò significa che la relazione non è completamente distinta dal fondamento, ma è una “ratio” del fondamento stesso, la quale acquista realtà (cioè, diventa una “res”) al sopraggiungere del termine. Ma la presenza o assenza del termine non influisce sull’“esse in” della relazione, bensì sull’“esse ad”. Quindi la relazione non diventa reale perché acquista l’essere “in”: in qualche modo quell’essere era già presente prima, benché non avesse la forza di costituirlo come relazione reale. L’“esse in” che pre-esiste alla relazione non è altro che l’essere del fondamento.

Tommaso, non pone mai in questi termini il problema della distinzione tra la relazione e il fondamento. Secondo l’Aquinata, è sufficiente affermare che il fondamento è la causa della relazione o che esso appartiene a un genere diverso da quello della relazione oppure che l’assoluto non può identificarsi con il relativo per concludere che si tratta di due realtà distinte; la duplice considerazione della relazione come “esse” e come “ratio” è tutta interna alla relazione stessa, perciò se essa è distinta dal fondamento, tale sarà anche il suo “esse”. Invece, in Egidio si assiste a un procedimento alquanto differente: la duplice considerazione della relazione come “esse” e come “ratio”, comporta quasi una scomposizione della relazione in due elementi, il primo dei quali, l’essere, viene a identificarsi con l’essere del fondamento. Anche Egidio ammette una distinzione reale tra la relazione e il fondamento, ma si tratta di una distinzione dovuta al solo elemento della “ratio”.

Da un certo punto di vista, è vero anche per Tommaso che la relazione non si distingue dal fondamento per il modo di essere, tuttavia, ciò si potrebbe affermare per qualsiasi altro accidente. Infatti, l’essere “in” è un modo di essere che accomuna tutti gli accidenti. In Egidio questo aspetto evolve in una direzione impensabile per l’Aquinata<sup>115</sup>: non solo l’essere “in”

<sup>114</sup> «Relativum... si consideratur quantum ad esse, sic non distinguitur a suo fundamentum» (M.G. HENNINGER, *Relations*, 28, nota n. 49). Per Henninger, il quale ritiene che anche Tommaso identifichi l’accidentalità della relazione e quella del fondamento, la posizione di Egidio è conforme a quella di Tommaso.

<sup>115</sup> Per Tommaso, l’inerenza della relazione è l’essere stesso della relazione. La relazione ha un essere suo proprio, distinto da quello della sostanza, nel senso che è questo “esse”, o meglio, “inesse” è ciò che fa della relazione un ente reale. La realtà della relazione proviene dall’essere che essa possiede, il quale è un “inesse” perché a sua volta dipende dalla sostanza. Pertanto, è fuorviante “separare” l’essere della relazione dalla sua “ratio”, come se fossero due parti che possono stare l’una senza l’altra, perché anche la “ratio” trova la sua attualità nell’“inesse” della relazione. Si vedano i seguenti testi: «[Relatio realis] habet aliud esse ab esse substantiae cui inest» (TOMMASO D’AQUINO, *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 5<sup>um</sup> [Bazzi, 215b]); «Cum relatio sit accidens in creaturis, esse suum est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse huius secundum quod ad aliquid, est ad aliud se habere» (TOMMASO D’AQUINO, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 12<sup>um</sup> [Bazzi, 219a]); «In creaturis existentibus est aliud esse relationis, et substantiae quae refertur; et ideo dicuntur inesse; et secundum quod insunt, compositionem faciunt

della relazione non si distingue dall'essere "in" del fondamento, ma addirittura l'essere "in" della relazione è il medesimo essere "in" del fondamento. Da qui deriva l'affermazione dell'identità dei due "esse in", identità che si fonda sull'unità dei due "esse in". Tommaso non potrebbe ammettere una tale unità vicendevole dell'essere "in" della relazione e del fondamento; piuttosto, volendo trovare l'unità dell'essere degli accidenti, non si potrebbe far altro che cercarla nell'essere della sostanza, il quale fonda e dà unità all'essere di tutti gli accidenti.

Benché le formulazioni dei due autori possano essere vicine, lasciando spazio solo a una variazione di accentuazioni e sfumature, si tratta in realtà di accentuazioni e sfumature significative, rivelatrici di una differente comprensione dell'essere. Il rapporto tra la relazione e il suo fondamento, messo in luce in quanto problema, apre un nuovo campo di riflessione e di confronto polemico. L'impostazione di Egidio diventerà uno dei bersagli diretti delle critiche di Enrico di Gand, la figura che domina gli ultimi anni del XIII secolo. Enrico ebbe un ruolo importante nelle condanne del 1277<sup>116</sup> ed Egidio stesso, rimastone coinvolto, avrà modo di riprendere il dibattito solo a partire dal 1285, anno che segna la sua reintegrazione nell'università di Parigi con il conseguimento della *licentia docendi*<sup>117</sup>.

## 2.8 LA RIFLESSIONE DI ENRICO DI GAND

Con Enrico di Gand si giunge a una svolta nel modo di affrontare il tema della relazione. Il teologo fiammingo, attivo per un lungo periodo, soprattutto nell'ultimo quarto del XIII secolo, dopo la scomparsa di grandi maestri come Tommaso e Bonaventura, mette in atto un vero e proprio ripensamento della riflessione filosofica e teologica. Nel clima teso delle condanne di Tempier (1270 e 1277), anche le discussioni sulla relazione cominciano ad assumere toni fortemente polemici. Secondo R. Schönberger, fino al 1270 il dibattito sulla relazione conserva

---

accidentis ad subjectum» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 33, q. 1, a. 1, co. [Mandonnet, I, 765]). Spesso Tommaso afferma che la relazione e il fondamento non fanno composizione, ma forse solo perché parla delle relazioni intra-trinitarie. Il testo più importante, però, sembra questo: «Ad quartum dicendum, quod relatio habet esse debilissimum quod est eius tantum; sic tamen non est in Deo: non enim habet aliud esse quam esse substantiae, ut infra [art. sequent.], patebit; unde ratio non sequitur» (TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 4<sup>um</sup> [Bazzi, 215b]). Qui si dice che la relazione possiede *un essere tutto suo*; inoltre, questo essere non è la "ratio", perché in Dio la "ratio" si conserva mentre l'essere coincide con la sostanza divina. Su questo si veda: A. KREMPEL, *La doctrine*, 249.255-259.

<sup>116</sup> Per la critica di Enrico di Gand a Egidio di Roma, si vedano: J. DECORTE, *Avicenna's Ontology*, 210-218; J. DECORTE, *Relatio*, 314-319.

<sup>117</sup> Egidio di Roma è stato il primo frate dell'ordine Agostiniano ad avere una cattedra all'università di Parigi. A partire dal 1293 gli succederà il discepolo Giacomo da Viterbo. Su questo si veda: Ch.F. BRIGGS, *Life, Works, and Legacy*, in Ch.F. BRIGGS - P.S. EARDLEY (a cura di), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden - Boston, 2016, 10-13.

ancora un carattere piuttosto convenzionale, mentre successivamente la discussione in merito allo statuto ontologico della relazione si trasforma in una vera e propria controversia tra Enrico di Gand e i suoi contemporanei<sup>118</sup>.

La relazione è uno dei temi maggiormente frequentati dal “Doctor Solemnis” non solo per la quantità di questioni in cui tale tema viene trattato, ma anche perché su di esso continuamente egli ritorna per tutto l’arco della sua carriera (*Quodlibet* III, V, VII e IX; *Summa*, art. 32 e art. 55-72). In linea generale, si possono riconoscere due momenti principali della riflessione di Enrico di Gand sulle relazioni. Il primo momento è dominato dalla prospettiva di Avicenna, il secondo momento risente dell’influenza di Simplicio. A questi due momenti corrispondono due distinte formulazioni della definizione della relazione, le quali sono state fatte oggetto di critiche da parte di Scoto<sup>119</sup>.

Per prima cosa occorre rilevare la distinzione delle due definizioni della relazione; in secondo luogo, si farà riferimento alla raffinata terminologia adottata da Enrico; in terzo luogo, verranno sottolineati alcuni punti nodali della riflessione enriciana in ordine alla comprensione del pensiero di Scoto.

### 2.8.1 LE DUE DEFINIZIONI DI ENRICO

Secondo Decorte, la prima trattazione del tema della relazione è quella esposta nel *Quodl.*, III, q. 4, un testo composto prima che Enrico conoscesse il commento di Simplicio. In questa prima trattazione è evidente l’influenza di Avicenna: il capitolo sui relativi (cap. 10) del Libro III della *Metafisica* del filosofo persiano viene citato ripetutamente nel corpo della questione. Enrico attribuisce ad Avicenna una distinzione tra relazione reale e relazione di ragione, che egli fa collimare con la distinzione aristotelico-boeziana di relativi “secundum esse” e relativi “secundum dici”. Egli interpreta la definizione del capitolo sui relativi di Avicenna come una definizione dei relativi “secundum esse”. Ritiene, inoltre, che a partire da tale definizione si debba concludere che la relazione è un mero modo di essere del fondamento, ossia il modo per cui qualcosa è diretto verso qualcos’altro (“esse ad”).

---

<sup>118</sup> «Mit Heinrich von Gent wird die Debatte um den ontologischen Status der Relationen zu einer Kontroverse mit Zeitgenossen. Vor den 1270er Jahren des 13. Jahrhunderts war das Statusproblem in gewisser Weise ein bloß abstraktes und im schlechten Sinne “scholastisches”. Man kannte nur vermittelt über Avicenna und seit den späten 60er Jahren über den Kategorien-Kommentar des Simplicius die antirealistische Stellungnahme der Stoiker. Was allenfalls kontrovers war, war der Begriff der Relation» (R. SCHÖNBERGER, *Relation*, 86-87).

<sup>119</sup> Cf. J. DECORTE, *Avicenna’s ontology*, 206-210. Decorte avanza la tesi secondo cui non ci sarebbe una sostanziale differenza in ciò che affermano le due definizioni proposte da Enrico di Gand – diversamente da quanto lamenta lo stesso Scoto, il quale ritiene invece che le due definizioni siano quasi contrarie l’una all’altra. Secondo la tesi concordista, la seconda formulazione della definizione non fa altro che riprendere il significato avicenniano della relazione esprimendolo con le parole di Simplicio.

D'altra parte la relazione, oltre ad avere un "esse ad" ha anche un "esse in", infatti, non c'è dubbio che Avicenna ritenga la relazione un accidente. Così Enrico ribadisce la visione secondo cui il fondamento è ciò in cui la relazione si trova<sup>120</sup>. Tuttavia, bisogna fare anche alcune precisazioni: l'"esse in" della relazione deriva dal fatto che il suo fondamento è un accidente. Così, l'"esse in" della relazione è in realtà l'"esse in" del suo fondamento. La relazione, infatti, da se stessa non può ricevere alcun modo di essere, essendo a sua volta il modo di essere di qualcos'altro, cioè del fondamento. Pertanto, la realtà della relazione deve essere risolta in quella del fondamento il quale, per il fatto di essere un accidente, ha un modo di essere "in", mentre per il fatto di essere relato, ha un modo di essere "ad".

Il duplice essere della relazione coincide con il doppio modo di essere del fondamento; la distinzione tra fondamento e relazione non è reale, ma solo intenzionale. Ne consegue che la relazione non è una "res" aggiunta alla "res" del fondamento, ma è semplicemente una "ratio" del fondamento. Da qui scaturisce la composizione di "res et ratio" sviluppata da Enrico per l'analisi dei relativi, speculare in qualche modo alla composizione di "esse et ratio" elaborata da Tommaso e rielaborata da Egidio di Roma in una forma terminologicamente molto più vicina a quella del gandavense (come Enrico, parla di "res et ratio")<sup>121</sup>. Questa concezione – di derivazione largamente avicenniana – viene sinteticamente ben espressa dalla cosiddetta prima definizione presente nel *Quodlibet*, V, q. 2: la relazione è, per Enrico, una «res cui convenit in alio esse, non absolute sed in respectu ad aliud»<sup>122</sup>.

La seconda definizione, invece, risale a un periodo successivo, databile intorno al 1285, in cui Enrico mostra in maniera evidente il suo debito nei confronti dell'opera di Simplicio, tradotta in latino una ventina di anni prima. Non solo nelle opere di questo secondo periodo aumentano le citazioni tratte dall'opera di Simplicio, ma si nota anche l'assunzione di una nuova terminologia, conforme al linguaggio del commentatore neoplatonico. La relazione viene ora indicata come un "respectus characterizatus".

Questa seconda definizione propone una diversa analisi dei relativi, distinguendo un duplice ruolo della "res" del relativo: mentre prima si metteva a fuoco soprattutto l'aspetto fondativo della "res", adesso si evidenzia anche il suo ruolo "caratterizzante". Il "respectus" non solo si

---

<sup>120</sup> Come ha notato Krempel, la visione che vede nel fondamento un mero "in quo" della relazione è estranea al pensiero di Tommaso d'Aquino, così come – tenendo conto di una diversa terminologia – al pensiero di Bonaventura. Infatti, il maestro francescano suole indicare con il fondamento con il termine "principium" o anche con il termine "causa", a sottolineare che esso non è tanto un "in quo" per la relazione, ma un "a quo".

<sup>121</sup> La posizione di Tommaso d'Aquino esprime una dottrina del tutto diversa rispetto a quella di Enrico di Gand. La nozione di "esse ut actus" in Tommaso è molto diversa dalla nozione di "res" in Enrico, e così pure il termine "ratio" in Tommaso non significa un "modus", ma il contenuto espresso dalla definizione di una cosa; quindi la "ratio" per Tommaso va ricondotta alla quiddità stessa della cosa. Sulla differenza tra i due autori, veda anche: M.G. HENNINGER, *Relations*, 176-177.

<sup>122</sup> *Lect.*, II, 1, § 169, XVIII, 55. L'espressione è di Scoto, e come tale la riporta anche Decorte nel suo contributo: J. DECORTE, *Avicenna's ontology*, 208.

fonda in una “res”, ma trae anche da quella “res” la sua realtà, il suo essere qualcosa. In altri termini, se la relazione ha un contenuto intelligibile, ciò è dovuto alla “res” del fondamento. Le conseguenze principali di questa impostazione sono due: in primo luogo, la relazione si costituisce solo come il risultato della composizione di una “res” e di un “modus”; in secondo luogo, la relazione può essere considerata come un predicamento solo grazie alla “res” del fondamento, e non in virtù del suo modo specifico di essere, l’“esse ad”.

Tutti i predicamenti risultano dalla composizione di una “res” e di un “modus”, ma il nome che viene imposto ad essi denota la “res”, non il “modus”; la particolarità della relazione, secondo Enrico, sta nel fatto che il suo nome non designa la “res”, ma il “modus” e questo, però, solo in quanto viene caratterizzato dalla “res”. Se si escludesse dalla considerazione l’aspetto caratterizzante della “res”, volendo significare solo il “modus”, allora il termine “relatio” denoterebbe un’entità di ragione, ossia la referenzialità pura. “Habitudo” è il nome riservato da Enrico a questa relazionalità pura, del tutto indeterminata<sup>123</sup>.

La novità principale della seconda definizione della relazione consiste, dunque, nella diversa concezione del ruolo del fondamento. Esso non è più soltanto un “luogo” di inerenza, ma è anche causa intrinseca della realtà della relazione<sup>124</sup>.

## 2.8.2 DISTINZIONE TERMINOLOGICA

Il linguaggio della relazione che Enrico di Gand eredita dal passato è quanto mai ricco se paragonato a quello adoperato da Aristotele. Le mediazioni neoplatonica prima, araba e scolastica poi, hanno aggiunto al termine “ad aliquid” (traslitterazione dell’aristotelico “πρός τι”), anche i termini “relatio”, “habitudo” e “respectus”. Sebbene in molti casi questi termini vengano utilizzati, di fatto, come sinonimi, al momento in cui le questioni richiedono distinzioni più sottili emerge la necessità di differenziare il loro significato per rendere ragione della complessità della materia studiata.

Enrico ritiene che, se usati in senso proprio, “relatio” e “respectus” non hanno esattamente lo stesso significato; entrambi includono nel loro significato l’essere “ad aliud”, ma quando un “respectus” fa sì che il soggetto in cui si trova non solo *sia*, ma anche *si dica* “ad aliud”, allora quel “respectus” è anche una “relatio”; altrimenti, se il “respectus” si limita a conferire al

---

<sup>123</sup> «Ratione enim characteris tribus modis solet assignari habitudinis characterizatio. [...] Tertio modo ut nihil aliud intelligatur habitudinis characterizatio quam determinatio ad illud in quo fundatur, quae ex se indeterminata est, quemadmodum simitas est curvitas determinata naso, quae ex se indeterminata est ad nasum et ad alia. Et iste est modus quem tetigimus supra». (ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 [Macken, XIII, 81-82]).

<sup>124</sup> «Respectu talis in ordine ad suum fundamentum potest considerari dupliciter: uno modo praecise ut fundatur in illa; alio modo ut fundatus in illa recipit ab ipsa characterizationem» (ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 [Macken, XIII, 59]).

soggetto l'essere "ad aliud", ma senza che per questo il soggetto anche *si dica* "ad aliud", allora ci si trova dinanzi a un mero "respectus", che non assurge al grado di "relatio", o meglio, non partecipa pienamente della natura della relazione.

Enrico, così, mostra di considerare il "respectus" come qualcosa che partecipa in vario grado alla natura della relazione, fino al grado massimo in cui si identifica con essa<sup>125</sup>. A sua volta la relazione, che ha una sua natura ben precisa, include sempre in sé un "respectus". Quindi ogni "relatio" è anche un "respectus", mentre non ogni "respectus" è anche una "relatio"<sup>126</sup>.

Infine, il termine "habitudō" denota la pura referenzialità, qualcosa che in quanto tale esiste solo nell'intelletto, anche se non è un mero ente di ragione; al contrario, tale nozione significa un modo di essere reale, solo che nella realtà non si presenta mai in modo puro, ma si trova sempre "caratterizzato" in un certo modo nei diversi relati. Così, per esempio, nella realtà non vi è che una sola "habitudō" tra due fratelli, ma essa, conosciuta come "habitudō", è un "intervallum" ed è una quasi-astrazione fatta a partire dagli individui che hanno il medesimo modo di essere "ad"<sup>127</sup>. Secondo Enrico, dunque, la "habitudō" non inerisce contemporaneamente in due soggetti (sfuggendo così alle critiche di Avicenna); ciononostante, i due soggetti partecipano alla stessa "habitudō": non come si partecipa una forma assoluta, in cui ogni soggetto partecipa in modo autonomo, ma in maniera interdipendente, ossia in maniera tale che i relati partecipino sempre insieme della medesima "habitudō". In ogni caso, la "habitudō" non è una forma, ma un puro modo di essere, posseduto da tutte quelle cose che si riferiscono a vicenda. Se si ha il caso di due fratelli, essa viene caratterizzata come una relazione di fraternità in ciascuno dei due estremi oppure, nel caso del rapporto padre-figlio, in un estremo viene caratterizzata come paternità, nell'altro estremo come figliolanza, e così via; a seconda del fondamento che la caratterizza, la "habitudō" si diversifica e acquista un contenuto determinato. Altrimenti, da se stessa, sarebbe del tutto indeterminata, così come la concavità può essere concavità del naso o del marmo, ma in se stessa non è null'altro se non concavità.

---

<sup>125</sup> «[...] post talia quae dicuntur respectus ad aliud sive dici ad illud, sunt alia quae dicuntur respectus ad aliud et dicuntur ad illud, quae aliquantulum plus de natura relationis participant quam praecedentia» (ENRICO DI GAND, *Summa*, art. XXXV, q. 8 [Wilson, XXVIII, 83]).

<sup>126</sup> «Non est enim proprie respectus aliquis relatio, nisi per quam subiectum suum ad aliud dicitur. E converso autem omnis relatio est respectus, quia includit respectum in se, cum superadditione alicuius alterius relationis, licet non ipsa secundum se dicatur ad illud ad quod est, sed subiectum eius, ut dictum est» (ENRICO DI GAND, *Summa*, art. XXXV, q. 8 [Wilson, XXVIII, 82]).

<sup>127</sup> «Licet id quod est secundum se, sit unum aliquid praeter extrema et praeter fundamenta in illis, intervallum inter illa sicut inter participantia habitudine, est tamen in diversis, In quantum: in illis characterizatur et per hoc diversificatur, ut patet ex iam dictis. Et sic non est in aliquo illorum nisi in ordine ad alterum, ut idcirco, licet una sit habitudo inter duos fratres, duae tamen sunt in ipsis fraternitates, sicut dicit Avicenna» (ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 [Macken, XIII, 64]). Questa comprensione del rapporto tra "respectus" e "relatio" esiste già in Tommaso: p.es., nel caso della paternità, il moltiplicarsi dei figli causa il moltiplicarsi dei respectus nel padre, ma non della relazione di paternità, che rimane sempre numericamente una; non stupisce trovare la chiarificazione di cosa sia il "respectus" proprio nel momento in cui si deve spiegare il rapporto padre-figli, visto che tale nozione viene introdotta da Abelardo proprio riguardo a tale questione. Si veda: *supra*, par. 2.4.

### 2.8.3 LA DISTINZIONE TRA IL FONDAMENTO E LA RELAZIONE

Il “luogo” di inerenza di un accidente di solito viene chiamato “soggetto”, tuttavia, nel caso della relazione questo ruolo viene attribuito spesso anche al fondamento. Nel *Quodl.*, IX, q. 3, Enrico opera un chiarimento su questo punto<sup>128</sup>. Il soggetto e l’inerenza si dicono in modo equivoco negli accidenti assoluti e negli accidenti relativi. Gli accidenti assoluti “per se” sono nel soggetto mediante l’inerenza; gli accidenti relativi, invece, non sono nel soggetto mediante l’inerenza, ma mediante il fondamento (“fundamentaliter”) “per se et primo”. Per questo motivo, il fondamento degli accidenti relativi viene denominato anche “soggetto”, tenendo presente, però, che questa denominazione viene fatta in modo equivoco. Il soggetto di un accidente assoluto, come la quantità, è sempre una sostanza; invece, nel caso della relazione anche la quantità può essere chiamata “soggetto”, benché essa, essendo a sua volta un accidente (assoluto), inerisca nel soggetto vero e proprio che è la sostanza. Per tale motivo, se primariamente l’accidente relativo si trova nel fondamento (senza però inerirvi, ma come modo del fondamento), secondariamente, esso si trova nel soggetto in virtù dell’inerenza del fondamento stesso<sup>129</sup>. Dunque, la relazione è precisamente un modo del fondamento. Non è una “res” che inerisce in un soggetto, ma il modo di una “res” la quale inerisce in un soggetto.

La questione del rapporto tra il fondamento e la relazione è di notevole importanza all’interno della dottrina di Enrico. Tale questione, infatti, è direttamente connessa alla domanda se la relazione sia qualcosa nella realtà (“extra animam et in re extra”), al di là della realtà del fondamento. Avicenna e Simplicio sostengono in proposito una tesi realista secondo la quale la relazione è qualcosa «secundum rem praeter rem fundamenti et praeter modum qui est ad aliud esse»<sup>130</sup>. In ogni caso si confrontano con una tesi avversaria, anti-realista, per la quale la relazione esiste solo nell’anima.

Gli assertori della tesi realista hanno a proprio favore l’importante autorità di Aristotele che annovera i relativi tra i dei dieci predicamenti. Perciò la relazione deve essere una “res”; infatti, se la relazione fosse solo un modo, il modo di essere “ad”, essa non potrebbe costituire da se stessa un predicamento, così come neanche il solo modo di essere “in” costituisce un predicamento a sé<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> Cf. ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 (Macken, XIII, 87-88).

<sup>129</sup> «Ut ipsum fundamentum appelletur subiectum propter talem modum essendi in, secundum quod statim supra dixit Simplicius: «Quaecumque insunt generi, subiecto insunt et ad aliquid», ubi expresse fundamentum appellat subiectum, per ipsum autem fundamentum, ut dictum est, secundario in subiecto cui inest fundamentum» (ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 [Macken, XIII, 88]).

<sup>130</sup> ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 (Macken, XIII, 69).

<sup>131</sup> Cf. ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 (Macken, XIII, 71-72).

Enrico risponde a questo argomento ricorrendo all'autorità di Simplicio, il quale affronta un problema simile parlando del predicamento "quando". Ciò che si chiede è se ogni "esse in" costituisca un predicamento speciale:

«Ut patet igitur ex dictis Simplicii quod ratio circa id quod est esse in, quare quandoque constituit proprium praedicamentum, est quia scilicet id quod est in alio, non est completivum eius in quo est, et quod possit subsistere separatum sine illo in quo est. [...] Quia igitur ei cui convenit esse ad, omnino accidit esse ad quia potest esse et non esse ad, idcirco dico quod esse ad est aliquid praeter illud cuius est, existens extra intellectum, subsistens in hypostasi et constituens praedicamentum, sed non sine characterizatione ab eo in quo fundatur, secundum quod dictum est»<sup>132</sup>.

La riflessione del commentatore neoplatonico permette di individuare due condizioni affinché un modo di essere possa costituire un predicamento. Tali condizioni riguardano ciò che possiede quel modo di essere. Se il modo di essere è "esse in", allora affinché esso costituisca un predicamento speciale è necessario che ciò che è "in" non sia un elemento costitutivo di ciò in cui è; inoltre, ciò che è "in" deve poter esistere separato da ciò in cui è. In molti casi queste due condizioni non vengono soddisfatte (p.es. "essere in un tutto", "essere nel genere", "essere nella materia"); in altri casi invece le due condizioni vengono soddisfatte (p.es. "essere nel tempo", "essere nel luogo") e in questi casi il modo di essere "in" costituisce un predicamento speciale (p.es., i predicamenti "quando" e "dove").

In maniera analoga si può ragionare per il modo "esse ad", e si nota che l'"esse ad" soddisfa i due requisiti richiesti per avere un predicamento speciale. Infatti, ciò che è "ad" non è costitutivo del termine a cui si riferisce e, inoltre, può esistere separato da ciò a cui è riferito. Pertanto, conclude Enrico, la relazione è un predicamento, significa qualcosa di reale "extra intellectum", può sussistere in modo ipostatico, sempre però a patto che sia caratterizzata dal fondamento.

A difesa della propria concezione della relazione, Enrico porta un altro argomento, ancora derivato da Simplicio:

«Cum secundum Simplicium ex sola habitudine ad alterum oriatur, immo relatio est ipsa habitudo qua unum eorum mutuo est ad alterum et quasi medium inter ipsa, dupliciter habet considerari ipsa relatio: uno modo ut est quasi medium et intervallum habentium inter se habitudinem' alio modo ut est fundata in ipsis, non separata ab eisdem»<sup>133</sup>.

La relazione si può considerare come qualcosa di intermedio tra i relati, ossia come "intervallum". Sotto questo aspetto, la relazione possiede una propria unità ed è distinta dal fondamento, ma non è né inerente in esso, né esistente fuori dall'intelletto. Invece, in quanto si

---

<sup>132</sup> ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 (Macken, XIII, 72-73).

<sup>133</sup> ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 (Macken, XIII, 52).

trova nel fondamento, essa è inseparabile dal fondamento ed esiste nella realtà grazie alla realtà del fondamento. Perciò, nella relazione si devono considerare due aspetti: in primo luogo, si deve considerare la “habitudō”, sia in se stessa (come ente di ragione), sia come esistente nei relati che partecipano di essa; in secondo luogo, si deve considerare il fondamento che caratterizza la “habitudō” e le comunica la propria realtà. Dal primo aspetto si ricava il genere della relazione, distinto da ciascuno degli altri generi sommi; dal secondo aspetto si ricava la differenza specifica, per cui si distinguono le diverse specie di relazione. Da tutti e due gli aspetti si ottiene l’individuo (“hypostasis”) della relazione, esistente in concreto come un composto di “modus” e “realitas”, la quale viene dalla caratterizzazione del fondamento. Si noti che questo “individuo” della relazione non è il relativo, ma è l’ente reale che il termine “relazione” denota.

#### 2.8.4 CONCLUSIONI SULL’OPERA DI ENRICO DI GAND

L’opera di Enrico di Gand ridefinisce il modo di porre i problemi circa lo statuto ontologico della relazione e accresce l’importanza del ruolo svolto da questa nozione all’interno delle discussioni teologiche<sup>134</sup>. In particolare, la teoria della relazione come “modo” del fondamento avrà una grande influenza, al punto da mettere in ombra la teoria rivale della distinzione reale tra relazione e fondamento (i cui fautori sono soprattutto Tommaso ed Egidio di Roma; Enrico entra direttamente in polemica con quest’ultimo). Si noti a questo proposito come, alla fine del XIII secolo, al centro delle discussioni sulla relazione non vi sia tanto la questione se la relazione sia un ente reale oppure no, quanto piuttosto il modo di spiegare in che senso essa sia un ente reale. In questo problema gioca un ruolo fondamentale l’argomento di *Fisica*, V, 2, sul mutamento: il fatto che la relazione si possa acquistare o perdere senza mutamento nel soggetto rimane la spina nel fianco di ogni teoria realista della relazione. La proposta di Enrico, estremamente sofisticata, ha il pregio di rendere ragione del problema del mutamento senza annullare lo statuto ontologico della relazione.

---

<sup>134</sup> Cf. R. SCHÖNBERGER, *Relation*, 151.

## 2.9 GIACOMO DA VITERBO E LA RELAZIONE TRASCENDENTALE

Tra i molti autori che hanno indagato la natura della relazione, alla fine del XIII secolo, spicca certamente la figura di Giacomo da Viterbo<sup>135</sup>. Attivo negli stessi anni in cui è vissuto Scoto, egli si distingue per l'esaustività e la sistematicità nella presentazione dei vari argomenti adoperati dagli altri maestri del suo tempo o precedenti<sup>136</sup>. I testi principali dedicati al tema della relazione sono le qq. 11-15 delle *Quaestiones de divinis praedicamentis*, un'opera composta intorno al 1293, anno in cui prende il posto di Egidio di Roma presso la cattedra di teologia dell'Ordine Agostiniano<sup>137</sup>. In particolare, degna di nota è la q. 11 in cui Giacomo affronta direttamente la questione della natura della relazione, ossia se essa sia un ente reale o un ente di ragione. È interessante la sua affermazione iniziale secondo la quale né lui, né i suoi contemporanei dedicherebbero tanti sforzi allo studio della relazione se non fosse per la sua importanza in campo teologico, in particolare nella dottrina trinitaria<sup>138</sup>.

L'indubbia predominanza dell'interesse teologico (di cui bisogna talvolta tener conto debitamente), in ogni caso, non sminuisce l'interesse mostrato dagli autori del '200 per i problemi filosofici in sé, spesso emergenti nel contatto con i testi della tradizione e nei commenti ad Aristotele. Giacomo stesso rivela un'impostazione filosofica nel suo studio, andando a trattare in primo luogo la relazione in generale e non direttamente un suo caso particolare come quello delle relazioni trinitarie. Egli mette a confronto due tesi principali circa lo statuto ontologico della relazione: la tesi realista e la tesi anti-realista. Sulla scorta di Simplicio, ravvisa negli stoici i sostenitori della tesi anti-realista<sup>139</sup>. Secondo Giacomo, gli stoici ammetterebbero che la relazione esiste solo nell'intelletto, o meglio, nel giudizio che compara una cosa a un'altra. Questa opinione viene confermata anche dall'argomento del regresso

---

<sup>135</sup> Per la presentazione del pensiero di Giacomo da Viterbo sul tema della relazione, si veda: M.G. HENNINGER, *James of Viterbo on the Ontological Status of Real Relations*, in A. CÔTÉ - M. PICKAVÉ (eds.), *A Companion to James of Viterbo*, Brill, Leiden - Boston, 2018, 97-126.

<sup>136</sup> Cf. R. SCHÖNBERGER, *Relation*, 133.

<sup>137</sup> Cf. *Supra*, nota n. 10.

<sup>138</sup> «Oportet sic sentire de relatione, ut nec derogetur divinae simplicitati, nec Personarum distinctioni. Si enim non essent relationes divinae, non esset opus cum tanta diligentia relationis naturam pertractare» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 12, 298-301]). In realtà, ci si può chiedere se l'affermazione di Giacomo da Viterbo sia adeguata a descrivere anche l'interesse di un semplice commentatore di Aristotele. Un conto è avere di mira l'interpretazione del testo delle *Categorie* o della *Metafisica*, un conto è elaborare una teoria delle relazioni che sia concorde con il dogma trinitario. Scoto condivideva l'impostazione di Giacomo da Viterbo? Vi sono elementi per pensare che per il Dottor Sottile potrebbe essere avvenuto il contrario: ossia, che la teoria delle relazioni abbia influenzato la dottrina trinitaria. Si tratta di un tema che s'inscrive nel problema dei rapporti tra logica, filosofia e teologia nel Medioevo, il quale certamente meriterebbe un ulteriore approfondimento.

<sup>139</sup> «Fuerunt quidam, scilicet Stoici, qui dixerunt relationem non esse hypostasim, id est non esse aliquid in rerum natura, neque aliquod ens reale praeter illud cui relatio attribuitur, sed solum esse quoddam iudicium intellectus comparantis unam rem ad aliam» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 14, 345 - 15, 349]). Giacomo riprende questa notizia esplicitamente da Simplicio ma, come si è visto, si tratta di una notizia già nota prima della comparsa in lingua latina dell'opera di quest'ultimo, come testimonia per esempio Alberto Magno. Si veda: *supra*, par. 2.3.3, nota n. 40.

infinito, già visto in Avicenna: ammettere che la relazione sia qualcosa di reale implicherebbe un regresso infinito nella serie delle relazioni. All'opinione anti-realista vengono associate anche tutte quelle teorie che identificano totalmente la relazione col suo fondamento: si tratta di una tesi riduzionista, perché pur non negando la realtà della relazione, risolve questa realtà in quella del fondamento<sup>140</sup>.

La tesi realista, invece, afferma che la relazione (a) è un ente reale e (b) è una “res” distinta dal suo fondamento<sup>141</sup>. Le ragioni in favore della tesi (a) sono tre:

- l'autorità di Aristotele, il quale afferma che la relazione è un predicamento;
- l'ordine dell'universo che è reale;
- l'autorità di Avicenna, secondo il quale alcuni rapporti osservabili in natura sono indipendenti dall'operazione dell'intelletto (p.es. che il cielo sia sopra la terra).

Per la tesi (b), invece, vi è un solo argomento, fondato ancora sull'autorità di Aristotele: tutte le categorie si distinguono realmente l'una dall'altra, ma la relazione e il fondamento appartengono a due categorie diverse; quindi, anche la relazione deve distinguersi dal suo fondamento, come una categoria si distingue dall'altra.

Si tratta di argomenti già noti, sia quelli in favore della tesi realista, sia quelli in favore della tesi anti-realista. Dopo averli presentati, Giacomo si volge ad esporre la propria soluzione della questione e afferma innanzitutto che egli non propende né per l'una, né per l'altra delle due tesi, ma intende prendere una “via media” tra le due:

«Possumus dicere in proposito quod non debemus attribuire relationi plus de entitate quam sibi conveniat, nec minus quam ei conveniat. Qui ergo dicit quod relatio non est alia res a suo fundamento nec est ens reale, quantum in superficie verborum apparet, non attribuit ei quod debet habere. Qui vero dicit quod relatio est ens reale, et quod etiam est alia res a suo fundamento, sicut et alia praedicamenta absoluta, quantum in verbis apparet, attribuit ei plus quam habere debeat. Videtur ergo accipienda esse via media, scilicet quod relatio est ens reale, et tamen non est alia res a suo fundamento»<sup>142</sup>.

Le due tesi opposte, anti-realista e realista, peccano una per difetto e l'altra per eccesso nel modo di valutare la realtà della relazione. Per evitare di cadere in uno di questi due estremi, da una parte, non bisogna accordare alla relazione tanta realtà quanta ne hanno gli altri predicamenti assoluti, dall'altra non bisogna ridurre tutta la realtà della relazione a quella del suo fondamento. La “via media” che intende percorrere Giacomo consiste nell'affermare la tesi (a) della posizione realista, rigettando allo stesso tempo la tesi (b).

---

<sup>140</sup> «Si autem sit res, hoc est ratione fundamenti, et est eadem res cum fundamento» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 19, 441-442])

<sup>141</sup> «Haec vero dicit quod relatio est ens reale, et quod est alia res a suo fundamento» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 19, 445-446]).

<sup>142</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 (Ypma, II, 22, 504 – 23, 515).

«Nunc declarandum est quomodo se habet relatio ad suum fundamentum, scilicet an sit eadem res aut alia. Et hoc est difficilium. Nam quod sit aliquid reale omnes fere concedunt, etiam qui aliquando videntur dicere oppositum, et quod non sit ens rationis tantum. Sed an sit alia res a suo fundamento, de hoc est dubitatio apud plures. Quod insinuat diversitas modi dicendi, ut supra dictum est»<sup>143</sup>.

Affermare la tesi (a) non è difficile, dal momento che quasi tutti sembrano concedere che la relazione sia qualcosa di reale. L'aspetto difficile è chiarire in che senso essa sia reale e come si debba considerare la sua realtà in rapporto alla realtà del fondamento. Poiché Giacomo intende sostenere la tesi opposta alla tesi (b), egli deve dimostrare che la relazione non è un'altra "res" rispetto al fondamento. Per farlo, presenta tre argomenti, tratti rispettivamente dall'autorità di Aristotele, di Giovanni Damasceno e di Boezio<sup>144</sup>.

Il primo argomento "ex debilitate suae entitatis", ruota intorno alla convinzione che la relazione è il più debole degli enti, rinvenibile dai testi di Aristotele (ma, probabilmente, non senza la mediazione di Averroè). Giacomo esplicita questo argomento mediante un paragone con la negazione, la quale è reale nel senso che non dipende dall'operazione dell'intelletto, sebbene, allo stesso tempo, non si possa considerare un vero e proprio ente; piuttosto, la negazione può dirsi "ente" perché è "negazione dell'ente", così come l'urina si dice "sana" non perché abbia in sé la salute, ma perché è segno della salute<sup>145</sup>.

Il secondo argomento, tratto da Giovanni Damasceno, afferma che la relazione si compara agli altri predicamenti in cui si fonda come a un loro modo<sup>146</sup>. Così infatti avviene nelle proprietà delle persone divine, le quali non significano una differenza sostanziale ma un modo di esistere.

Il terzo argomento "ex modo praedicandi", si appoggia su un testo di Boezio, il quale afferma che la predicazione della relazione, pur essendo reale, non pone nulla nella realtà in virtù di se stessa, ma solo in virtù del suo fondamento; pertanto, poiché i "modi essendi" conseguono ai "modi praedicandi", anche il modo di essere della relazione sarà reale pur non ponendo alcuna "res" aggiunta a quella del fondamento.

---

<sup>143</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 (Ypma, II, 28, 624-631).

<sup>144</sup> «Proprie et simpliciter loquendo non est alia res a suo fundamento; aliquo tamen modo et minus proprie est alia res. Primum autem, scilicet, quod non sit alia res a re supra quam fundatur, patet tripliciter: primo, ex debilitate suae entitatis; et sumitur haec ratio ex dictis Philosophi. Secundo, ex comparatione ipsius ad res aliorum praedicamentorum, maxime absolutorum; et sumitur haec ratio ex dictis Damasceni. Tertio, ex modo praedicandi qui sibi convenit; et sumitur haec ratio ex dictis Boethii» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 28, 632-643]).

<sup>145</sup> «Et ideo minime ens inter praedicamenta» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 30, 679]).

<sup>146</sup> «Relatio enim comparatur ad alia praedicamenta, in quibus fundatur sicut modus eorum. Quod per Damascenum patet qui, loquens de divinis Personis, I libro capitulo 9, dicit quod omnia quae habet Pater, habet Filius 'praeter ingenerationem, quae non significat substantiae differentiam neque dignitatem, sed modum existentiae» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 33, 733-738]).

La conclusione di Giacomo, sulla scorta di questi argomenti, è quella che si intendeva dimostrare, ossia che la relazione non è una “res” distinta dalla “res” del fondamento, ma deve essere intesa piuttosto come un “modo” della “res” su cui si fonda:

«Est igitur relatio modus quidam essendi realis illius rei in qua fundatur. Modus autem essendi rei non differt a re, ita quod dicat aliam essentiam vel rem. Igitur relatio non dicit aliam rem a fundamento»<sup>147</sup>.

La relazione è un modo reale, ossia qualcosa di reale che però non si distingue realmente dalla realtà che modifica. Essa non esprime altra essenza che quella del fondamento; sostenere il contrario, significherebbe usare il termine “essentia” in modo improprio<sup>148</sup>. La soluzione che vede nella relazione un modo di essere del fondamento si avvicina parecchio a quella proposta da Enrico di Gand<sup>149</sup>. Tuttavia, Giacomo arriva a questa conclusione mediante degli argomenti che non sono i medesimi adoperati da Enrico. Inoltre, anche la comprensione di cosa sia la relazione in quanto “modo” non sembra esattamente la stessa nei due autori.

Secondo Enrico, infatti, la relazione intesa precisamente in quanto “modo” è la “habitudō”, la referenzialità pura, che in quanto tale esiste solo nell’intelletto ed è un ente di ragione. Secondo Giacomo, invece, la relazione intesa come semplice “modo” non è un ente di ragione, sebbene sia il minimo tra gli enti, prossimo al non-ente.

«Et licet relatio non debeat dici res alia a fundamento, non propter hoc debet dici ratio tantum, sed modus essendi realis»<sup>150</sup>.

La relazione come “modus” non ha per Giacomo lo stesso significato della “habitudō” di Enrico; essa non è intesa come un “intervallum” (non inerente) tra i due estremi, né come moltiplicata solo nelle cose che partecipano di essa. La relazione come “modus”, per Giacomo, si trova nel suo fondamento come in un soggetto; essa, infatti, è un accidente<sup>151</sup>. Tuttavia, a differenza degli altri accidenti è sia più estrinseca, sia più intrinseca. È più estrinseca perché la

---

<sup>147</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 (Ypma, II, 33, 744-747).

<sup>148</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 (Ypma, II, 32, 724-726).

<sup>149</sup> Gli studiosi sono concordi nel riconoscere il debito di Giacomo da Viterbo nei confronti della tesi “modalista” di Enrico di Gand, così come l’influenza esercitata dall’opera di Simplicio: «James in essence adopts Henry of Ghent’s “modalist” solution, which was to exercise considerable influence among late thirteenth-century thinkers [...] although he disagrees with Henry about the proper way of understanding what a mode is. [...] ...as Simplicius had already shown in his commentary on Aristotle’s *Categories* - a work that would have a decisive influence on James’ thought» (A. CÔTÉ, v. *James of Viterbo*, in “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, in URL: <<https://plato.stanford.edu>> in data 30.04.2019).

<sup>150</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 (Ypma, II, 39, 872-873).

<sup>151</sup> Tuttavia, vi è un testo nella q. 15 in cui si afferma che la relazione si può intendere, senza il fondamento, come “habitudō”, oppure si può intendere insieme al fondamento. In questo secondo caso, il fondamento è il “character” senza il quale non si può considerare la relazione. Questa considerazione appare molto vicina al pensiero di Enrico di Gand. Si veda: GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 15 (Ypma, II, 35, 1420).

relazione si perde e si acquista senza mutamento nel soggetto. È più intrinseca perché la relazione non fa composizione con il fondamento, ma è un tutt'uno con esso<sup>152</sup>.

Per far comprendere il particolare statuto ontologico del “modus”, Giacomo ricorre anche a un altro esempio, quello delle “passiones entis”.

«Non tamen huiusmodi dicunt aliam rem ab ea de qua dicuntur, et tamen sunt modi reales. Simile est de relatione, immo multi illorum modorum qui sunt passiones entis important relationem»<sup>153</sup>.

Le proprietà trascendentali dell'ente (uno, vero, buono), non significano nella realtà altro che l'ente stesso, infatti, non c'è niente di esterno all'ente che possa aggiungersi ad esso per determinarlo. Le proprietà dell'ente non sono nemmeno appartenenti alla “ratio entis”, ma è vero piuttosto il contrario; pertanto, tali proprietà sono quasi degli accidenti dell'ente e rappresentano, appunto, dei modi reali dell'ente. Similmente, anche le relazioni sono dei modi reali degli altri predicamenti:

«Alio modo modus rei non dicitur specificans entitatem, sed magis est praeter rationem rei et quasi accidens rei. Et hoc modo relatio dicitur modus essendi rei alterius praedicamenti»<sup>154</sup>.

Questa concezione della relazione come “modus essendi” delle cose appartenenti ad altri predicamenti ha probabilmente favorito l'interpretazione in chiave trascendentale della relazione. Com'è noto, la prima attestazione della espressione “relatio transcendens” si deve proprio a Giacomo da Viterbo, il quale nella q. 6 della medesima opera afferma:

«Et si dicitur quomodo, quod dicitur de omnibus generibus, potest pertinere ad aliquod determinatus genus, dicendum quod potentia et actus dicunt relationem, secundum dici, quae in omnibus etiam transcendentibus esse potest; vel dicendum quod potentia et actus non sunt in aliquo praedicamento, cum sint passiones entis; vel dicendum quod secus est de relatione et de aliis praedicamentis. Relatio enim secundum Simplicium per omnia vadit. Unde nihil prohibet quod sit transcendens, et tamen secundum aliquam rationem sit in speciali genere, et maxime relationis; sicut illud quod est in aliis generibus secundum aliquam rationem sumptum, est in genere relationis»<sup>155</sup>.

Il brano afferma che relazione percorre tutti i predicamenti e perciò può essere trascendente. Non si tratta, però, di una formulazione assertiva, ma permissiva: nulla vieta che la relazione sia trascendente. Questa formulazione fa parte di una possibile risposta a una difficoltà posta in

---

<sup>152</sup> «Patet igitur ex his quod relatio non dicit aliam rem vel essentiam a suo fundamento. Et hinc est quod dicitur non facere compositionem cum suo fundamento» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 37, 835-837]). A ben vedere, l'opinione di Giacomo è più vicina a quella del suo maestro, Egidio di Roma, che a quella di Enrico di Gand.

<sup>153</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 (Ypma, II, 35, 777-880).

<sup>154</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 (Ypma, II, 34, 767-769).

<sup>155</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 6 (Ypma, I, 174, 829-839).

precedenza. La difficoltà riguarda le nozioni di atto e potenza, e ci si chiede come sia possibile che esse rientrino in un determinato genere e allo stesso tempo possano appartenere a tutti i generi. Giacomo risponde in tre modi distinti: la potenza e l'atto esprimono delle relazioni "secundum dici", le quali si ritrovano anche nelle realtà trascendenti; la potenza e l'atto non si trovano in alcun predicamento, perché sono proprietà dell'ente ("passiones entis"); la relazione non si comporta come gli altri predicamenti, infatti, nulla vieta che essa sia trascendente, sebbene per certi aspetti possa rientrare in un genere, e soprattutto nel genere della relazione.

Il testo è difficile. Il soggetto della proposizione "nihil prohibet quod sit transcendens" sembrerebbe essere la "relatio" menzionata poco prima. In questo modo, una traduzione possibile sarebbe: "nulla vieta che la relazione sia trascendente e che, nonostante ciò, essa rientri sotto qualche aspetto in un genere speciale, e soprattutto nel genere della relazione". Sembra che il termine "relatio" sia equivoco quando significa il soggetto della frase e il nome di uno dei dieci generi. Inoltre, subito dopo si afferma che anche negli altri generi può accadere che qualcosa, sotto un certo aspetto, possa rientrare nel genere della relazione. Qualunque sia il senso esatto delle affermazioni di Giacomo da Viterbo, sembra indubitabile che la questione verta intorno all'appartenenza a un genere (a uno, a molti o a nessuno). Un secondo elemento degno di nota è che la nozione di relazione trascendentale viene connessa esplicitamente all'autorità di Simplicio. Pattin segnala, in proposito, un brano tratto dal *Commento alle Categorie* dell'autore neoplatonico<sup>156</sup>. Si tratta di un testo posto all'inizio del capitolo sui relativi, dove, se anche non è possibile rinvenire l'affermazione esatta della trascendenza della relazione, vengono tuttavia chiamati in causa tutti gli altri predicamenti e si mostra come molti di essi possano essere considerati come il genere di una certa medesima cosa, a seconda dell'aspetto considerato in quella cosa. Il ragionamento è molto vicino a quello esibito da Giacomo nella sua opera, laddove egli afferma: «Sicut illud quod est in aliis generibus secundum aliquam rationem sumptum, est in genere relationis»<sup>157</sup>.

Un terzo punto da sottolineare è che la relazione viene presentata come un predicamento differente dagli altri, in quanto possiede la capacità di trovarsi in ciascuno di essi. Un quarto e ultimo punto consiste nel rimando a una questione dedicata al Libro IV della *Metafisica*, di cui però l'editore non ha fornito alcuna indicazione ulteriore. Questi elementi, seppur con qualche variazione, si ritroveranno (sorprendentemente) anche nei testi in cui Scoto parla della "relatio transcendens".

---

<sup>156</sup> SIMPLICIO, *In Cat.*, 216-222.

<sup>157</sup> GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 6 (Ypma, I, 174, 837-839).

## 2.10 LA CREAZIONE E LA RELAZIONE

Prima di concludere questa sezione di carattere storico, è opportuno soffermarsi su un problema particolare dibattuto nel XIII secolo, riguardante il tema della creazione, ossia la definizione del suo statuto ontologico in quanto relazione di dipendenza della creatura nei confronti del Creatore.

### 2.10.1 I PRIMI DIBATTITI FILOSOFICI SULLA CREAZIONE

Il tema della creazione rappresenta uno dei maggiori spazi di confronto tra filosofia e teologia nel XIII secolo<sup>158</sup>. La riscoperta del *corpus* aristotelico, l'influsso della filosofia islamica di Avicenna e di Averroè e della filosofia ebraica di Mosè Maimonide sono dei fattori che determinano la ripresa e l'approfondimento della riflessione sul tema della creazione<sup>159</sup>. La dottrina cristiana della creazione "ex nihilo", ribadita in modo ufficiale nel concilio Lateranense IV (1215), sancisce come verità di fede l'inizio temporale del mondo e la negazione dell'eternità del movimento<sup>160</sup>. In tal modo si intende salvaguardare la trascendenza di Dio rispetto al mondo e, quindi, l'immutabilità divina e la libertà dell'atto creativo<sup>161</sup>.

Tale visione si scontra con alcune concezioni del cosmo di matrice greco-ellenistica, prima tra tutte quella neoplatonica, nelle quali si afferma una certa continuità tra il mondo e il suo principio, sotto la forma dell'emanazione<sup>162</sup>. Gli insegnamenti di Davide di Dinant e Amalrico di Bene, condannati nel 1210 in occasione del concilio di Sens, risentono di tali concezioni che possono essere ricondotte sommariamente al pensiero di Giovanni Scoto (Eriugena), il quale incorrerà a sua volta in diverse condanne tra il 1223 e il 1225. Alcuni decenni dopo, Tommaso d'Aquino ricorderà le posizioni di questi due autori, attribuendo al primo l'idea che Dio sia la materia del mondo e al secondo l'idea che Dio sia la forma del mondo. Queste forme di

---

<sup>158</sup> Per la ricostruzione del dibattito sull'eternità del mondo dal punto di vista storiografico, si veda: R. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden - New York - København - Köln, 1990; R. DALES - O. ARGERAMI (eds.), *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Brill, Leiden - New York - København - Köln, 1991.

<sup>159</sup> Come ha mostrato R. Dales, il dibattito sull'eternità del mondo non è sorto a causa della riscoperta del *corpus* aristotelico o a causa dell'influsso della filosofia islamica; piuttosto, questi fatti hanno determinato lo svolgimento di un dibattito che era già in corso precedentemente: «The thirteenth century debate on the eternity of the world was already well under way before Aristotle's natural philosophy, Averroes's commentaries, or Maimonides's interpretations exerted any appreciable influence, and although the works of these exotic authors influenced the later content and direction of the debates, they did not occasion it» (R. DALES, *Discussions*, 49).

<sup>160</sup> Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. Hünermann, traduzione di A. Lanzoni e G. Zaccherini, EDB, Bologna, 1996<sup>37</sup> (ed. or. bilingue ted.: 1991) § 800.

<sup>161</sup> Cf. A. GHISALBERTI, *La creazione nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" (1969), n. 61, 210.

<sup>162</sup> Cf. *Ivi*, 204.

monismo panteista sono in netta antitesi alle dottrine dualistiche di stampo manicheo, le quali, attribuendo la produzione della materia a un dio malvagio, negano l'unità del principio originario. Il dualismo viene riproposto nel XIII secolo dagli albigesi e dai catari e trova sostenitori per lo più in ambienti non accademici. Il monismo, invece, fiorisce nelle aule universitarie e rappresenta una posizione di maggiore rilevanza all'interno dei dibattiti filosofici e teologici<sup>163</sup>, i quali si concentrano specialmente su due grandi temi: l'eternità del mondo e il modo di derivazione delle creature da Dio.

### 2.10.1.1 Il dibattito sull'eternità del mondo

La riflessione sull'origine del mondo si sviluppa, nel Medioevo latino, già a partire dal confronto con il *Timeo* di Platone. In quest'opera, il cosmo viene presentato come il risultato dell'azione di un artefice, il Demiurgo, il quale agisce guardando a dei modelli esemplari intelligibili<sup>164</sup>. Il testo del celebre mito platonico pone una netta distinzione tra il mondo intelligibile dei modelli esemplari, dove ogni cosa è sempre uguale a se stessa, e il mondo sensibile, il quale è in continuo cambiamento. Il modo di essere del mondo sensibile è caratterizzato dal tempo, mentre il modo di essere dei modelli esemplari è caratterizzato dal concetto di “αἰών”, che Calcidio tradurrà con il latino “aevum”. A prima vista sembrerebbe che la parola “aevum” significhi una condizione atemporale, cioè del tutto estranea al tempo<sup>165</sup>; tuttavia, la parola “aevum” può significare anche il semplice persistere nel tempo senza mutamento o movimento<sup>166</sup>. Di fatto, il testo platonico viene recepito secondo due

---

<sup>163</sup> Cf. *Ivi*, 523. In realtà, forme di monismo o dualismo si possono rintracciare in diverse forme religiose ereticali già a partire dal XII secolo. Si veda, in proposito: L. SILEO, *Università e Teologia*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1996, 523.

<sup>164</sup> Cf. PLATONE, *Timeo*, 28A-38C, in PLATONE, *Timeo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale; appendice bibliografica di C. Marcellino, Rusconi, Milano, 1994, 83-109 [testo greco a fronte]). Si veda anche: R. DALES, *Discussions*, 4-8.

<sup>165</sup> Agostino è tra coloro che intendono “aevum” come condizione atemporale. La sua riflessione sulla natura del tempo porta alla luce un problema cruciale sotteso alle domande circa l'inizio del mondo, ossia il rapporto tra l'eternità e il tempo. Secondo Agostino, nulla che sia creato può esistere in modo perpetuo perché solo ciò che è semplice può essere eterno. Tuttavia, poiché il mondo comincia insieme al tempo, si può affermare che in un certo senso non vi è un “prima” della creazione e che quindi non vi è un vero inizio della creazione. La riflessione agostiniana sta alla base di tutte le successive discussioni sul tema dell'eternità del mondo, poiché ha il merito di porre in rilievo i problemi principali della questione: il rapporto tra creazione e inizio del mondo; i differenti significati della parola “prima”, secondo il tempo oppure secondo l'origine; l'immutabilità della volontà di Dio in rapporto all'atto creativo; l'onniscienza e l'onnipresenza di Dio; l'interrogativo circa la possibilità, da parte di Dio, di creare il mondo prima di quando è stato creato. Su questo si veda: R. DALES, *Discussions*, 11-13.

<sup>166</sup> Con il *De consolatione philosophia* di Boezio, nello schema agostiniano bipartito di eternità e tempo, si introduce un terzo elemento, corrispondente a un diverso significato di “aevum”. Secondo Boezio, il termine “aevum” significa un'estensione interminabile di tempo, un'esistenza perpetua. Questo significato caratterizza un nuovo modo di essere, uno stato intermedio tra l'eternità, che è propria di Dio, e il tempo, proprio del mondo sensibile. In questo stato esistono gli angeli e le sostanze incorruttibili. In ogni caso, anch'egli come Agostino ritiene che l'eternità debba essere accompagnata dalla semplicità, motivo per cui questo modo di essere appartiene

interpretazioni differenti riguardo a questo punto: Aristotele e Agostino intendono “αἰών”/”aevum” come una condizione atemporale, mentre Calcidio e Boezio come uno stato di persistenza immutabile<sup>167</sup>.

La concezione di eternità delineata da Agostino e da Boezio è compatibile con una visione in cui il mondo è privo di un inizio temporale pur essendo creato dal nulla: la creazione implica l’idea di un inizio, ma non si tratta di un inizio *nel* tempo, perché il tempo stesso inizia con il mondo. Secondo Dales, Agostino e Boezio hanno effettivamente insegnato una tale dottrina, ma la loro eredità sarà recepita in maniera problematica dai posteri, spesso a causa non solo della difficoltà delle questioni in sé, ma anche a motivo di una certa confusione terminologica (si pensi ai diversi significati del termine “aevum”)<sup>168</sup>.

Intorno al primo quarto del XIII secolo, Guglielmo di Durham († 1249) dedica molti sforzi a restituire chiarezza a una terminologia per nulla coerente<sup>169</sup>. La serie di questioni sull’eternità del mondo a lui attribuita è importante perché rappresenta una delle prime testimonianze di un dibattito duecentesco sul tema dell’eternità del mondo. Egli non offre soluzioni particolarmente brillanti, ma presenta alcuni problemi e alcune argomentazioni che diventeranno classiche nel dibattito successivo. Guglielmo di Durham si confronta soprattutto con il pensiero di Agostino e di Boezio, ma coglie anche alcune sollecitazioni provenienti dal Libro II delle *Sentenze* di Pietro Lombardo<sup>170</sup>. Inoltre, mostra di conoscere la *Fisica* di Aristotele, il *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi e il *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno. I temi da lui discussi si raccolgono intorno a due nuclei: l’eternità del mondo e il rapporto tra l’eternità e il tempo. Tra i due nuclei, quello che acquisterà maggiore importanza nei decenni successivi è il primo, anche a motivo del sorgere, al suo interno, di una diatriba parallela attorno la corretta interpretazione

---

solo a Dio. La perpetuità, al contrario, non ha il carattere della semplicità, perché è pur sempre pensata come un’estensione, benché infinita. Su questo si veda: R. DALES, *Discussions*, 13-17.

<sup>167</sup> Cf. R. DALES, *Discussions*, 9.

<sup>168</sup> «The progressive development in antiquity of the concept of eternity as being simple and nontemporal introduced a serious ambiguity into medieval discussions of the eternity of the world. Plato had confused matters by his vague and apparently contradictory remarks on whether time had a beginning point or whether it was infinitely extended and differed from eternity only by virtue of movement and change, not by having a “beginning” in the sense of a temporal starting point, but only a superior principle upon which it depended. As eternity was conceived by Augustine and defined by Boethius, it clearly could not be a condition of the world, which unarguably exists in time. But this leaves unanswered the question of whether the world is beginningless, although both Augustine and Boethius held that a beginningless world would not be coeternal with God. Augustine unequivocally says that the world had a beginning, but not a beginning in time; time and the world were created together, so there was no *time before* the world was. And yet there was a zero point from which it all began. If “eternal” means coterminous with the whole of time, then in a sense the world is eternal, but not beginningless. But the phrase *ab aeterno* in Latin nearly always means “of infinite temporal duration in the past,” and this inconsistency in language bred inconsistency in thought» (*Ivi*, 17; corsivi originari).

<sup>169</sup> «This work [...] begins with a word by word criticism of Boethius’s definition of eternity in *De consolazione philosophiae* 5, pr. 6; the master is at pains to distinguish among many similar words which seem to mean almost the same thing (*eternitas, evum, perenne, perpetuum, eternum, tempus, and temporale*), although the attempt was not particularly successful (in William’s defense, we must point out that there is hopeless inconsistency in the use of these terms among his authorities, thus adding further confusion to an already difficult problem)» (*Ivi*, 51-52).

<sup>170</sup> Cf. *Ivi*, 84.

di Aristotele al riguardo. Sembra, infatti, a molti che il Filosofo abbia insegnato che il mondo è eterno e ciò lo pone in aperto contrasto con la dottrina cristiana<sup>171</sup>. Ma, già poco dopo il 1220, si possono osservare posizioni contrastanti circa una simile interpretazione del pensiero aristotelico<sup>172</sup>.

Il problema della corretta interpretazione di Aristotele e della sua compatibilità con la dottrina cristiana della creazione si sovrappone al problema di come intendere i rapporti tra filosofia e teologia. Intorno alla metà del '200, specialmente con le opere di Bonaventura da Bagnoregio (seppur con qualche riserva), di Tommaso d'Aquino (1124/6 – 1274) e di Pietro di Tarantasia (c. 1224 – 1276), si afferma un orientamento, già promosso da Filippo il Cancelliere (1165/85 – 1236) e da Alessandro di Hales (1185 ca. – 1245), che tende a “scusare” Aristotele per il suo errore circa l'eternità del mondo, affermando per esempio che Aristotele ha parlato come filosofo naturale, trascurando le produzioni di tipo soprannaturale (è la tesi di Alessandro di Hales e molti altri), oppure ritenendo che non vi siano argomenti probanti l'inizio temporale del mondo, ma che questo debba essere accettato solo per fede (è la posizione di Tommaso)<sup>173</sup>. Ma queste soluzioni non saranno accettate da tutti. Il sospetto nei confronti di Aristotele e della filosofia, visti in opposizione al sapere teologico, si inasprisce intorno al 1270: alcuni maestri secolari saranno accusati di tenere posizioni inconciliabili con la fede o, addirittura, di insegnare una doppia verità<sup>174</sup>. Questo clima turbolento porterà, infine, alla stesura di un elenco di 219 tesi ritenute contrarie alla fede, ad opera di una commissione voluta dal vescovo di Parigi,

---

<sup>171</sup> Stando a quanto si trova nelle opere di Aristotele, non è affatto certo che egli abbia inteso dimostrare l'eternità del mondo. Su questo si veda: *Ivi*, 39-43.

<sup>172</sup> A partire da Filippo il Cancelliere comincia a circolare l'idea che l'insegnamento di Aristotele sia compatibile con l'insegnamento della Chiesa sull'inizio temporale del mondo. Alessandro di Hales, seguendo questa linea interpretativa, sostiene che ciò che Aristotele insegna sull'origine del mondo è che questo non può essersi prodotto per via naturale. Questa conclusione sintetizza in sé due tesi. La prima tesi è che il tempo e il mondo sono venuti all'essere simultaneamente; la seconda è che Aristotele parla da filosofo naturale, mentre la creazione è l'effetto di una causa soprannaturale. Nella prima tesi si può riconoscere un chiaro tentativo di rileggere Aristotele alla luce di Agostino, come già aveva fatto in precedenza Guglielmo di Conches (ca. 1080 - ca. 1154). Nella seconda tesi è evidente il debito nei confronti del *Dux dubitantium* di Mosè Maimonide (1138 - 1204), in cui si afferma che né la creazione del mondo, né la sua eternità possono essere dimostrate razionalmente e Aristotele si è guardato bene dal proporre argomenti probanti in un senso o nell'altro. Non mancano, comunque, le reazioni contro simili tentativi di accomodare Aristotele. Una delle prime e più veementi è certamente quella di Roberto Grossatesta (ca. 1168 - 1253), il quale accusa i suoi avversari di avere la presunzione, a partire da pochi testi tradotti in latino e spesso corrotti, di voler comprendere il filosofo greco meglio di quanto non erano stati capaci di farlo coloro che ne avevano letto l'intero *corpus* nell'originale greco. Su questo si veda: R. DALES, *Discussions*, 57-75.

<sup>173</sup> «De aeternitate mundi excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam non potuit incipere» (BONAVENTURA, *In Hex.*, *collatio* 7, § 1 [*OpOm.*, V, 365b]). Si veda anche: R. DALES, *Discussions*, 45-46.

<sup>174</sup> Cf. R. DALES, *Discussions*, 153.172-177. Si vedano anche: G.F. VESCOVINI, *L'aristotelismo*, 253-256; R. DALES, *The Origins of the Doctrine of the Double Truth*, in “*Viator*” (1984), n. 15, 169-179.

Stefano Tempier, nel 1277<sup>175</sup>. Tra le tesi condannate compaiono una trentina di proposizioni riguardanti il tema della creazione e dell'eternità del mondo<sup>176</sup>.

Le condanne di Tempier imprimono un grave colpo al dibattito universitario circa l'eternità del mondo, ma non ne decretano la fine. Per di più, verso la fine del secolo, comincia a maturare a Parigi il bisogno di revocare tali condanne. Goffredo di Fointaines († 1306/9), nel 1295, denuncia l'impossibilità per i docenti di svolgere il loro lavoro, nonché le incomprensioni, lo scandalo e le divisioni che le condanne di Tempier generano fra gli studenti; inoltre, egli riafferma il valore del dibattito razionale per raggiungere la verità, piuttosto che il ricorso alle condanne<sup>177</sup>.

### 2.10.1.2 La creazione come rapporto causale tra Dio e il mondo

Con il termine "creazione" si può intendere, in senso collettivo, l'insieme delle cose create oppure, in senso più specifico, ciò da cui vengono denominati la creatura e il Creatore. In questa seconda accezione, la creazione è qualcosa che mette in rapporto la creatura e il Creatore. In prima approssimazione, questo rapporto può essere compreso sul modello delle produzioni di tipo artigianale, come viene mostrato nel *Timeo*: la creazione è un'azione compiuta da Dio nei confronti della creatura, allo stesso modo in cui il Demiurgo plasma le realtà sensibili. Tuttavia, già con Giovanni Filopono (VI sec.), viene rigettata l'idea che la creazione possa essere compresa al modo di una generazione naturale, perché se Dio produce le cose in una maniera del tutto simile alla natura, allora Egli non può essere diverso della natura, né superiore ad essa<sup>178</sup>.

Se il Demiurgo ben si presta ad un'armonizzazione con la dottrina della creazione, meno evidente è il modo in cui qualcosa di simile possa essere fatto con il pensiero di Aristotele. Il Primo Motore della *Fisica* non è la sorgente dell'esistenza dei corpi celesti, ma solamente del loro movimento. Il Motore Immobile della *Metafisica* viene presentato solamente come causa finale e non come causa agente. A prima vista, perciò, non ci sono molti elementi che permettano di ascrivere al Filosofo la credenza in un principio creatore. Tuttavia, la mediazione

---

<sup>175</sup> Cf. G.F. VESCOVINI, *L'aristotelismo*, 238-242.

<sup>176</sup> Tra le tesi condannate nel 1277, quelle relative alla questione dell'eternità del mondo sono state analizzate da R. Dales. Lo studioso mostra come molte delle proposizioni enumerate nell'elenco, in realtà, non collimino con l'insegnamento degli autori a cui solitamente si fanno risalire (p.es., Boezio di Dacia e Sigieri di Brabante); altre tesi, invece, circolavano da almeno quaranta anni nell'ambito accademico parigino e fino al 1277 non si era sentito il bisogno di condannarle. I motivi che hanno portato alla condanna del 1277 restano perciò piuttosto ambigui, sebbene le sue conseguenze siano importanti. Si veda, in proposito: R. DALES, *Discussions*, 172-177.

<sup>177</sup> Cf. *Ivi*, 196-197.

<sup>178</sup> Cf. T. KUKKONEN, *Creation and causation*, in R. PASNAU - Ch. van DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 236.

neoplatonica è capace di imprimere alla lettura delle opere dello Stagirita una svolta favorevole all'insegnamento cristiano sulla creazione. In particolare, Ammonio di Alessandria (V-VI sec.) si impegna a mostrare che il pensiero di Aristotele è coerente con la tesi secondo cui il principio che preserva il moto dei corpi celesti è lo stesso principio che preserva il loro essere<sup>179</sup>. I corpi, perciò, ricevono dal Primo Principio non solo il movimento, ma il loro stesso essere come corpi<sup>180</sup>. Ciò significa che i corpi celesti sono imperituri non da se stessi, ma in virtù del principio che li produce. Similmente, il *Liber de causis*, databile intorno al VI secolo e molto importante per i pensatori medievali, afferma che la prima delle realtà create è l'essere<sup>181</sup>. Queste concezioni esercitano la loro influenza inizialmente in area islamica, dove Al-Farabi (ca. 870 - 950) arriva ad affermare che il Primo Esistente è la causa prima dell'esistenza di tutte le altre cose esistenti.

Ad ogni modo, la tradizione neoplatonica descrive la propagazione dell'essere secondo il linguaggio dell'emanazione, il quale prevede che la molteplicità delle cose derivi dall'Uno attraverso una serie di mediazioni. Questa concezione è a prima vista incompatibile con una visione della creazione in cui Dio, secondo lo schema delle cause aristoteliche, produce le cose senza alcuna mediazione. Sarà merito del genio di Avicenna la realizzazione di una sintesi tra le diverse istanze delle due concezioni, quella emanazionista e quella aristotelica. In questo sforzo, il filosofo persiano contribuisce in modo originale a rielaborare la nozione di "causa efficiente" presente negli scritti di Aristotele, reinterpreandola alla luce della dottrina dell'emanazione: mentre nella *Fisica* (194b,30) e nella *Metafisica* (1013a,30) la causa cosiddetta "efficiente" viene descritta come causa del mutamento o del riposo (e talvolta viene anche espressa come causa del movimento), Avicenna descrive tale causa come ciò che dà l'esistenza a qualcos'altro; in questo modo, la causa efficiente viene inscritta in un rapporto correlativo (dare-ricevere)<sup>182</sup>.

Come ha mostrato O. Lizzini, la nozione di emanazione, così come quella di causalità efficiente, vengono rielaborate in un'unica dottrina attraverso l'utilizzo della nozione di relazione. L'emanazionismo di Avicenna è regolato dalla condizione secondo cui se due cose

---

<sup>179</sup> Siriano e Proclo ritengono che Aristotele abbia attribuito a Dio il ruolo di preservare soltanto il movimento e non anche l'esistenza delle cose, come invece afferma Platone. Essi sostengono che la visione platonica sia quella corretta e l'argomento che adoperano per giustificare la loro posizione consiste nel mettere in connessione la causa del moto e quella dell'essere: infatti, secondo loro, ciò che preserva il movimento deve anche preservare l'essere delle cose. Secondo Ammonio, invece, anche Aristotele avrebbe sostenuto un simile argomento. Si veda: R. SORABJI, *Matter, space and motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Duckworth, London, 1988, 253.

<sup>180</sup> Questa notizia viene tramandata da Simplicio. Si veda: R. SORABJI, *Matter*, 254.

<sup>181</sup> «Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud» (*Liber de causis*, IV, § 37, in A. PATTIN, *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits, avec introduction et notes*, in "Tijdschrift voor filosofie" (1966), n. 28, 90-103).

<sup>182</sup> Sulla svolta decisiva impressa da Avicenna nell'elaborazione della nozione di "causa efficiente" si veda: K. RICHARDSON, *Avicenna's Conception of the Efficient Cause*, in "British Journal for the History of Philosophy" (2013), n. 21/2, 220-239.

sono correlate, vi è sempre una terza cosa che è superiore ad esse ed è causa di quella correlazione<sup>183</sup>. Di conseguenza, la relazione tra due cose implica sempre un qualche tipo di causalità efficiente, la quale conduce ad ammettere una causalità “verticale”, esercitata non tra elementi della stessa serie causale, ma da una serie ontologicamente inferiore ad una superiore<sup>184</sup>.

La riflessione di Avicenna cerca di racchiudere nello stesso impianto teorico il rapporto causale tra Dio e il mondo e il rapporto causa-effetto che si osserva tra le creature. La principale differenza tra i due casi consiste nel fatto che gli enti del mondo sublunare non sono necessari e il loro rapporto causale risulta accidentale: vi è un accidente che permette alla sostanza della causa di rapportarsi all’effetto; questo accidente può essere astratto dall’intelletto ed è ciò che permette l’attribuzione del nome relativo “causa”. In Dio, che è l’Esistente Necessario, il rapporto causale non può essere accidentale, ma dev’essere essenziale e pertanto il nome di “causa” non viene attribuito ad Esso in virtù di un qualche accidente, tuttavia neanche in virtù della sua propria esistenza, ma solo in comparazione alla nostra conoscenza<sup>185</sup>.

La riflessione avicenniana ha impresso una svolta decisiva al modo di considerare il rapporto tra Dio e il mondo: attraverso la rielaborazione della concezione del rapporto agente-paziente e del rapporto di dipendenza ontologica all’interno di un sistema coerente, offre una nuova visione della causalità efficiente, espressa in termini di relazionalità, applicabile non solo all’atto creativo ma, in generale, a tutti i rapporti tra causa ed effetto<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> Cf. O. LIZZINI, v. *Ibn Sina's Metaphysics*, in “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, in URL: <<https://plato.stanford.edu>> in data 30.04.2019.

<sup>184</sup> «This new understanding of efficient causality provides a suitably technical account of emanation; it connects it with Avicenna’s groundbreaking essence-existence distinction and fleshes out his famed metaphysical argument for God’s existence (as Aquinas clearly sees in *De ente*); it also makes both of these appear to be logical outgrowths of Aristotle’s natural philosophy. As in the late ancient system, matter, form, and worldly motion become contributing causes (*synaitiai*) which, however, take a back seat to the more primal modes of truly efficient (existential and productive) as well as final (essential and paradigmatic) causation» (T. KUKKONEN, *Creation*, 240). Si veda anche: O. LIZZINI, *Causality*, 186-195.

<sup>185</sup> Cf. O. LIZZINI, *Causality*, 195.

<sup>186</sup> Cf. K. RICHARDSON, *Avicenna's Conception*, 220-237. Vi è una grande affinità tra l’insegnamento di Avicenna sul rapporto tra Dio e il mondo come relazione di dipendenza e quanto viene espresso da alcuni autori in occidente: Agostino, per esempio, adopera la metafora dell’impronta nella polvere per chiarire la dipendenza unilaterale e temporale delle creature; Giovanni Scoto (Eriugena) afferma che le cause primordiali sono eterne, benché a loro volta create e quindi non co-eterne assieme a Dio; Bernardo di Chartres riprende la distinzione tra eternità e co-eternità. La riflessione neoplatonica reinterpreta anche i modelli esemplari del mondo intelligibile come idee nella mente divina, le quali rappresentano il principio formale della realtà creata. La dottrina della “scientia Dei” incontra un notevole favore intorno al 1220, proprio per contrastare visioni eterodosse come quelle di Amalrico di Bene. Il ruolo mediatore delle idee divine viene codificato secondo il pensiero di Agostino, che torna a circolare in quegli anni con rinnovata autorità, con il titolo “*De ideis*”. In essa si chiarisce che le idee non sono entità sussistenti fuori di Dio, ma coincidono con la stessa intelligenza creatrice divina. Sulla base di queste concezioni, vengono rilette anche le distinzioni 35-39 del primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, in cui vengono affrontati il problema della conoscenza divina del mondo, della immutabilità divina e dei futuri contingenti, nonché il rapporto tra Dio e le scelte delle creature razionali. Su questo si veda: L. SILEO, *Università*, 519-527; T. KUKKONEN, *Creation*, 241-242.

## 2.10.2 LE ORIGINI DELLA DISTINZIONE TRA CREAZIONE ATTIVA E CREAZIONE PASSIVA

Le prime attestazioni di una duplice considerazione dell'atto creativo, distinto secondo i due versanti del rapporto azione-passione, sono relativamente tardive nella riflessione latino-medievale. La distinzione tra la creazione come azione ("creatio actio") e la creazione come passione ("creatio passio") sembra sia stata introdotta per la prima volta nella serie di questioni di un anonimo autore incluse nel ms. Douai 434, databile intorno al 1230<sup>187</sup>. Il manoscritto contiene tre serie di questioni dedicate al tema della creazione e dell'eternità del mondo. La prima serie di questioni è stata attribuita a Guglielmo di Durham, mentre la paternità delle altre due serie è ancora incerta. La distinzione tra "creatio actio" e "creatio passio" compare nella prima delle due serie di questioni anonime, in uno degli argomenti favorevoli alla tesi dell'eternità del mondo. L'argomento distingue i due aspetti della creazione e afferma che la "creatio actio" è un'azione, mentre la "creatio passio" è la passione corrispondente; siccome l'azione creatrice è propria di Dio, bisogna ammettere che la corrispondente passione si trovi nella creatura; ma la creatura deve essere anteriore alla passione che riceve, perché questa è un accidente che accade in un soggetto; da ciò consegue che almeno qualcosa deve esistere prima della creazione del mondo per ricevere la passione corrispondente all'azione creatrice<sup>188</sup>.

L'anonimo maestro controbatte a questo argomento affermando che non c'è alcuna passione corrispondente all'azione creatrice, perché non c'è alcuna cosa su cui Dio agisce creando<sup>189</sup>. In questo modo, si rivendica la peculiarità dell'azione creativa, ciò che la distingue da tutte le altre azioni. Queste ultime richiedono sempre un soggetto in cui agire, mentre la creazione non presuppone nulla: essa costituisce il semplice venire all'essere delle cose.

In questa prima attestazione, la distinzione tra la "creatio actio" e la "creatio passio" viene proposta in favore della tesi della "creatio ab aeterno". La questione sarà a lungo dibattuta lungo tutto il XIII secolo, soprattutto perché tocca uno dei temi che alimentano la polemica anti-aristotelica mai del tutto sopita. Tesi come quella dell'eternità del mondo e della "creatio ab aeterno" sembrano irrinconciliabili con l'insegnamento della fede cristiana circa la creazione. Guardando, perciò, al contesto in cui compare per la prima volta la distinzione tra la "creatio actio" e la "creatio passio", si può notare come essa non rappresenti affatto un utile strumento teoretico, quanto piuttosto un nodo da sciogliere, specialmente sul versante della "creatio

---

<sup>187</sup> Cf. R. DALES, *Discussions*, 56.

<sup>188</sup> «Item, creatio actio actio est, et actioni respondet passio. Sed passio, cum sit accidens in aliquo, fuit quod fuit ante passionem. Et sic videtur quod aliquid fuerit ante mundum. Similiter obicitur de illo exitu qui fuit inter rem et causam suam» (R. DALES - O. ARGERAMI, *Texts*, 30).

<sup>189</sup> «De creatione actione, dicimus quod ei non respondet aliqua passio, quia non requirit in quid agat, sicut actione aliorum. Unde nichil aliud est ille exitus quam in esse exiens» (*Ibidem*).

passio”. Probabilmente, proprio a causa della sua natura controversa, tale distinzione non è passata inosservata, ma è finita al centro di un dibattito. In effetti, come ha notato R. Dales, tale distinzione diviene una sorta di luogo comune per gli autori successivi<sup>190</sup>. Essa riceve particolare importanza nelle opere dei maestri della tradizione francescana<sup>191</sup>, quali Alessandro di Hales, Odo Rigaldi (1200/1215 - 1276), Bonaventura, Giovanni Pecham (1230 ca. - 1292), Arlotto da Prato († 1286), Matteo d’Acquasparta (c. 1240 - 1302) e Riccardo di Middleton (c. 1249 - 1302)<sup>192</sup>.

Nelle questioni intitolate *De duratione mundi*, attribuite ad Alessandro di Hales e databili prima del 1236, la distinzione tra la “creatio actio” e la “creatio passio” viene introdotta in un argomento molto simile a quello già visto nell’anonimo di Douai in favore della “creatio ab aeterno”. Alessandro, tuttavia, si dedica specialmente alla “creatio actio” e si chiede se essa sia eterna o meno, lasciando l’affermazione dell’eternità delle creature come problema secondario<sup>193</sup>. Nell’anonimo di Douai, invece, si adopera la distinzione tra “creatio actio” e

---

<sup>190</sup> Cf. *Ivi*, 30, nota *aa*; 49, nota *f*. Dales segnala la ricorrenza dell’argomento della “creatio passio” in una serie di maestri francescani: Alessandro di Hales, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Pecham, Odo Rigaldi, Arlotto da Prato.

<sup>191</sup> Dal punto di vista storico è discutibile l’esistenza di una “scuola” francescana, intesa come una precisa ed ufficiale tradizione di studi dell’ordine dei frati Minori; su questo si veda: L. SILEO, *I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford*, in G. D’ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1996, 645-649. Per esempio, le soluzioni bonaventuriane non sempre ricevono una piena accoglienza nei maestri francescani successivi; talvolta, esse vengono integrate – anche in maniera eclettica – con argomentazioni di origine tomista. Nonostante ciò, una delle tesi che, in un modo o nell’altro, viene sempre difesa è proprio quella che afferma l’inizio temporale del mondo. Con tale tesi non si intende concedere che vi sia un “prima” temporale rispetto alla creazione, ma che la creazione rappresenta l’inizio stesso del tempo, da cui consegue che ogni realtà creata ha necessariamente un punto iniziale nel tempo. In questo modo, l’idea che il mondo sia infinitamente vecchio, cioè esistente da un tempo infinito, risulta contraria non solo al dato di fede, ma anche alla ragione. Guglielmo di Ware, intorno al 1305, esibisce una delle più complesse e articolate difese di questa posizione nel suo *Commento alle Sentenze*, nella q. 9 del Libro II intitolata: «Utrum repugnat alicui creature, inquantum creatura est, fuisse ab eterno». Su questo si vedano: R. DALES, *Discussions*, 237-240.

<sup>192</sup> «Creatio vero passio est ipsa creatura cum relatione ad Creatorem, quae quidem relatio non ponit aliquid secundum rem differens a creatura» (MATTEO D’ACQUASPARTA, *De productione rerum*, q. 4, ad 14<sup>um</sup>, in MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, ad fidem codicum nunc primum editae cura G. Gàl, Quaracchi, Firenze, 1956, 107); «Creari non est aliud, quàm nunc primo esse ab aliquo non de aliquo, et hoc importat relationem ipsius essentiae creatae ad creatorem» (RICCARDO DI MIDDLETON, *Super Sent.*, II, d. 1, a. 1, q. 4, in *Clarissimi Theologi Ricardi de Media Villa Super Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones Subtilissimae*, II, Brescia, 1591, 6-8). Le questioni in cui Riccardo tratta della distinzione tra “creatio actio” e “creatio passio” sono la terza e la quarta dell’articolo primo (*Super Sent.*, II, d. 1) e hanno come titolo: “Utrum creatio activa sit creator”; “Utrum creatio passiva sit creatura”. Sia Matteo d’Acquasparta, sia Riccardo di Middleton ritengono che la “creatio passio” sia in qualche modo identica alla creatura o, almeno, che sia una relazione fondata sull’essenza stessa. Tuttavia, entrambi non si sentono di negare che tale relazione sia un accidente. Per un approfondimento, si vedano: J. DOWD, *Matthew of Aquasparta’s De productione rerum and its relation to St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure*, in “Franciscan Studies” (1974), n. 34, 55-60; M. HENNINGER, *Relations*, 59-67.

<sup>193</sup> «Creatio-passio est creatura; sed creatio-actio relatiue opponitur creationi-passioni et econuerso; si relatiue opposita, impossibile est esse in eodem, palam est quod creatio-actio et creatio-passio non erunt in eodem; sed creatio-passio est in creatura, ergo creatio-actio non est in creatura, ergo est in Deo; sed nichil est in Deo quod non sit Deus; ergo creatio-actio est Deus. Ex hoc posset concludi ulterius quod creatio-actio fuit ab aeterno; sed quando fuit creatio, fuerunt res create, ergo res fuerunt create ab aeterno, ergo plura ab aeterno» (ALESSANDRO DI HALES, *De dur. mundi*, m. 9 (Wierzbicki, 201a, 540-547).

“creatio passio” principalmente per affermare l’eternità di qualche creatura, mentre la domanda sull’eternità dell’azione creativa viene posta in un’altra questione e assume una forma leggermente diversa: si chiede se Dio sia causa delle creature “ab aeterno”. La risposta dell’anonimo di Douai a questo interrogativo è che Dio è causa “ab aeterno”, ma non è causante dall’eternità, perché il suo effetto non è eterno. Il fatto che le creature siano prodotte dal nulla fa sì che esse non possano essere causate dall’eternità; ne consegue che l’impossibilità di causare qualcosa “ab aeterno” non dev’essere ricondotta a Dio, ma alle creature.

In una successiva ripresa della questione, testimoniata nella sua *Summa theologica*, Alessandro di Hales precisa che l’espressione “creatio actio” non denota un’unica realtà, ma due realtà distinte<sup>194</sup>. Bisogna distinguere, perciò, una significazione principale che è l’azione divina, la quale coincide con l’essenza di Dio, e una significazione secondaria o *connotazione*, presa dalla parte della creatura, il cui contenuto è «fieri aliquid ex nihilo»<sup>195</sup>. Alla luce di questa molteplicità semantica, dire che l’azione creativa è eterna corrisponderebbe a verità solo per una parte, ossia in quanto l’atto creativo significa l’essenza divina, ma risulterebbe falso per un’altra parte, ossia in quanto esso connota la creatura<sup>196</sup>.

Un secondo problema messo in luce dalla distinzione tra la “creatio actio” e la “creatio passio” è quello dell’identità di queste realtà con ciò in cui esse si trovano. Nel *De duratione mundi* si mostra la tendenza a identificare la “creatio actio” con Dio stesso, nella misura in cui si tratta di un’azione di Dio. Data la correlatività, non è difficile che lo stesso ragionamento venga svolto anche riguardo alla “creatio passio”. È quanto viene mostrato in un altro brano della *Summa*:

«Sicut se habent ad invicem esse causae et esse causati, sic se habent creatio active dicta et passive; ergo permutatim, sicut se habet creatio active dicta ad esse causae, ita creatio passive dicta ad esse causati; sed creatio active dicta idem est quod esse causae; ergo creatio passive dicta idem est quod esse creati»<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> «Dicendum quod creatio vel creare duo dicit: unum sicut principaliter significatum, et hoc est divina actio; et aliud sicut connotatum, et hoc est fieri aliquid ex nihilo: creare enim est facere aliquid ex nihilo. Quantum ergo ad principale significatum, quod est divinum agere sive divina actio, quae non est aliud quam divinum esse vel essentia, eo modo quo supra dictum est, significatur aeternum; quantum vero ad connotatum, quod est creatum, designatur temporaneum. Non ergo sequitur: ‘creatio sive creare est divina actio, ergo est aeterna’, quia per hoc quod dico ‘creare’ ponitur et divina actio et creatura de nihilo; et ideo si diceretur aeterna, diceretur non solum aeternitas actionis divinae, sed etiam creaturae: quod non potest esse» (ALESSANDRO DI HALES, *Summa*, I, tract. 2, q. 4, ad 8<sup>um</sup>, [Quaracchi, I, 97b]).

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> Si può osservare come nella risposta a questo argomento appare ormai come risolto il problema della temporalità della creatura. Infatti, la tesi per cui la creatura è temporale viene presupposta, ma non dimostrata. Per Alessandro, almeno a questo stadio della discussione, la produzione “ex nihilo” esclude necessariamente l’eternità; per questo può affermare che la creatura, poiché è “ex nihilo”, non è eterna.

<sup>197</sup> ALESSANDRO DI HALES, *Summa*, II, p. 1, tract. 1, sect. 2, q. 2, arg. a (Quaracchi, II, 51a).

L'argomento è un "contra", al quale il maestro francescano dovrà rispondere. Tale argomento istituisce una proporzione tra la creazione e il rapporto causa-causato: così come la creazione in senso attivo si rapporta all'essere della causa, allo stesso modo la creazione in senso passivo si rapporta all'essere del causato. La creazione in senso attivo è un'azione e va attribuita a Dio; dunque, è identica a Dio. Secondo la proporzione, anche la creazione in senso passivo deve identificarsi con l'essere del causato, cioè la creatura.

Alessandro concede una parte dell'argomento, ma con una importante riserva:

«Ad id vero quod obicitur ex permutata proportione, dicendum est quod non est simile in creatione active dicta respectu essentiae creantis et in creatione passive dicta respectu essentiae creatae. Nam creatio active dicta est ab essentia creantis et est idem cum essentia creantis secundum rem; essentia vero creati non est a qua sit ipsum creari, sed simul sunt et quodammodo idem, quodammodo non idem»<sup>198</sup>.

La proporzione non può essere stabilita perché il rapporto è asimmetrico. La creazione attiva procede dall'essenza del Creatore ed è identica ad esso "secundum rem"; invece, la creazione passiva non è qualcosa che procede dall'essenza della creatura, ma è solamente posta insieme ad essa in modo tale che per certi aspetti le due cose si identificano, per altri aspetti non si identificano. L'intento di questa risposta è differenziare il modo in cui il Creatore si identifica con la creazione attiva, dal modo in cui la creatura si identifica con la creazione passiva – sebbene in entrambi i casi si ammetta che vi è un qualche tipo di identificazione volto ad escludere che la creazione possieda una propria distinta realtà. Il problema verrà affrontato con molta attenzione da Bonaventura, il quale si sforzerà di specificare meglio i limiti entro cui intendere la portata di queste identificazioni.

### 2.10.3 BONAVENTURA E LA CREAZIONE COME RELAZIONE.

Nel commento al Libro II delle *Sentenze*, Bonaventura da Bagnoregio suddivide la materia riguardante la produzione delle creature ("de exitu rerum in esse") in tre articoli principali: due riguardanti il principio produttore, uno riguardante la produzione stessa, ossia la "creatio". I testi di maggiore interesse circa la distinzione tra "creatio actio" e "creatio passio" si trovano nel primo e nel terzo articolo, ma è solo in quest'ultimo che l'utilizzo della distinzione si intreccia con il tema della relazione<sup>199</sup>. In particolare, nella seconda questione del terzo articolo

---

<sup>198</sup> *Ivi*, 51b-52a.

<sup>199</sup> Cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 1, p. 1, aa. 1.3, [*OpOm.*, II, 14-24.30-38].

si chiede se la creazione sia qualcosa di intermedio tra il Creatore e la creatura<sup>200</sup>. In proposito, vengono presentati cinque argomenti a favore e cinque contrari. L'ultimo degli argomenti contrari è si basa proprio sulla distinzione tra “creatio actio” e “creatio passio”:

«Item, a proportione videtur hoc posse ostendi. Sicut enim se habet Creator ad creaturam, ita creatio actio ad creationem-passionem: ergo, a permutata proportione, sicut se habet Creator ad creationem activam, ita creatura ad creationem passivam; sed Creator non differt secundum rem a creatione-passione: ergo etc.»<sup>201</sup>.

L'argomento è molto simile a quello già riscontrato nella *Summa* di Alessandro di Hales. Si istituisce una proporzione al fine di mostrare che, così come il Creatore non si distingue realmente dalla “creatio actio”, analogamente la creatura non si distingue dalla “creatio passio”; per questo motivo, la creazione non può essere qualcosa di intermedio tra la creatura e il Creatore.

Bonaventura prende spunto da questo argomento per tracciare le linee della sua personale risposta<sup>202</sup>. La soluzione della questione, infatti, segue la bipartizione tra “creatio actio” e “creatio passio”. Si afferma, in primo luogo, che la “creatio actio” coincide con Dio stesso, a causa della somma semplicità divina<sup>203</sup>; pertanto, essa non può essere qualcosa di intermedio, perché non è una realtà distinta da Dio e ad esso aggiunta. In secondo luogo, si afferma che anche la “creatio passio” non è realmente distinta dalla creatura, perché è qualcosa di essenziale alla creatura stessa. Per tale motivo, la “creatio passio” non può essere nemmeno considerata un accidente della creatura.

Questa soluzione, se da una parte elimina tutte le difficoltà sollevate dall'argomento dell'anonimo di Douai – non essendo un accidente, la “creatio” non richiede un soggetto in cui inerire –, dall'altra rischia di far svanire del tutto la creazione, riassorbendola nel Creatore o nella creatura.

---

<sup>200</sup> La questione se vi sia qualcosa di intermedio tra il Creatore e la creatura è abbastanza delicata, specialmente dopo il Concilio di Sens (ca. 1224) durante il quale viene condannata un'opinione di Giovanni Scoto (Eriugena) secondo cui le Idee, pur essendo esse create a loro volta, possiedono un ruolo intermedio nella creazione del mondo. La condanna di questo sinodo provinciale viene poi ripresa anche dal vescovo di Parigi nel 1240. La tesi condannata afferma: “Quod primum nunc et creatio-passio non sunt creator, vel creatura”. Cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, *schol.* [*OpOm.*, II, 36a-b].

<sup>201</sup> BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, *co.* [*OpOm.*, II, 34a].

<sup>202</sup> A differenza della prima questione, nella seconda gli argomenti a favore sono accolti senza riserve: «Concedendae enim sunt rationes probantes, quod non est verum medium secundum rem» (*Ivi*, 35a).

<sup>203</sup> «Si de creatione-actione loquamur, sic dico, quod non est medium secundum rem, sed solum secundum rationem intelligendi, pro eo quod Deus, cum sit summe simplex, est sua actio» (*Ivi*, 34a).

### 2.10.3.1 L'asimmetria tra creazione attiva e creazione passiva

Il problema dell'eternità della "creatio actio" segue più o meno la traccia già segnata nel *De duratione mundi* di Alessandro di Hales: la "creatio actio" è un'azione di Dio; l'azione di Dio è Dio stesso; Dio è eterno; dunque, la "creatio actio" è eterna. Per bloccare questa catena transitiva di equivalenze, bisogna in qualche modo porre una distinzione tra la "creatio actio" e Dio. Bonaventura introduce tale distinzione concedendo che, almeno secondo il modo di comprendere del nostro intelletto, la "creatio actio" sia qualcosa di intermedio tra il Creatore e la creatura. In questo modo, sebbene nella realtà l'azione creativa non indichi altro che l'essenza divina, nondimeno, in qualche modo, può essere distinta da Dio<sup>204</sup>. Alessandro di Hales sceglie di ricondurre questa distinzione alla semantica del termine "creatio", riconoscendo che esso è un termine complesso, significante due realtà distinte: una eterna, l'altra temporale. Non è la strada seguita da Bonaventura. Egli preferisce ricorrere a un'altra spiegazione, la quale non si basa sulla significazione del termine, ma sul modo in cui l'intelletto conosce la realtà. Le espressioni adoperate nel testo per qualificare la distinzione tra Dio e la "creatio actio" sono due: "secundum rationem intelligendi" e "secundum modum nostrum accipiendi".

Per quanto riguarda la "creatio passio" e la sua identità con la creatura, il discorso appare più articolato, ma la conclusione è quasi speculare al caso della "creatio actio". Da una parte, si afferma che la "creatio passio" non è qualcosa di realmente distinto dalla creatura, bloccando così l'inferenza dell'argomento dell'anonimo di Douai, ossia che il soggetto della creazione debba precedere la creazione stessa; dall'altra, anche in questo caso, tra la creatura e la creazione viene ammessa una distinzione, la quale viene qualificata con l'espressione "secundum rationem et habitudinem"<sup>205</sup>.

L'argomento della proporzione, tratto da Alessandro di Hales, pone un'asimmetria tra il modo in cui la "creatio actio" e la "creatio passio" si identificano, rispettivamente, con il Creatore e la creatura. Nel testo bonaventuriano, un'analogia asimmetria può essere rintracciata

---

<sup>204</sup> Il problema della distinzione o identità tra la "creatio actio" e Dio è alquanto delicato. Identificare totalmente Dio con la sua azione ("Deus est sua actio") potrebbe condurre a pensare che la creazione sia qualcosa che appartiene all'essenza divina, così che Dio non possa non essere creatore; ne conseguirebbe che la creazione sarebbe un atto necessario e non libero. D'altra parte, separare l'azione creativa da Dio condurrebbe ad affermare una qualche forma di composizione tra Dio e la sua azione, così da negare la perfetta semplicità divina. Bonaventura scongiura il secondo pericolo, affermando l'identità tra Dio e la sua azione, e il primo pericolo attraverso la distinzione tra predicazione "per se" e predicazione "per accidens". L'analisi di quest'ultimo aspetto non può essere svolta in questa sede; quanto ad essa si veda: BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 30, a. un., q. 2, co. [OpOm., I, 524a-b]. Per un'analisi sintetica del problema relativo all'attributo "creator", si veda: M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo. Breve trattato di teologia filosofica*, Leonardo da Vinci, Roma, 2004, 270-272.

<sup>205</sup> Se si considera il termine "creatura" in senso generico, per indicare qualsiasi cosa che riceve l'essere "dopo" il non essere, allora esso include anche il significato della "creatio passio". In tal modo, si deve dire che la "creatio passio" non è "creata", ma "concreata". Pertanto, in questa accezione, essa non è intermedia né realmente, né concettualmente. Su questo si veda: BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, co. [OpOm., II, 34a-b].

a partire da un confronto tra le espressioni “secundum rationem intelligendi” e “secundum rationem et habitudinem”. Le due espressioni segnalano il modo in cui la “creatio actio” e la “creatio passio” si distinguono, rispettivamente, dal Creatore e dalla creatura. Affinché il tipo di distinzione sia diverso in un caso e nell’altro, occorre che le due espressioni che qualificano tale distinzione non siano equivalenti. In particolare, secondo Bonaventura la distinzione “secundum rationem intelligendi” è più debole rispetto alla distinzione “secundum rationem et habitudinem”. Da ciò consegue che la “creatio passio” si distingue dalla creatura più di quanto la “creatio actio” si distingua dal Creatore:

«Plus tamen est idem creatio actio cum create quam creatio passio cum creatura, quia ibi non est differentia nisi solum secundum modum nostrum accipiendi; hic autem est differentia rationis et etiam habitudinis, quae non facit diversitatem per essentialis»<sup>206</sup>.

In entrambi i casi, si tratta di una differenza che non pone nella realtà qualcosa di diverso secondo l’essenza. Quando si afferma che due cose non sono distinte “secundum rem” o che significano la stessa realtà, si intende affermare che nella realtà vi è *una sola* essenza. Allo stesso modo, quando si parla di identità tra la “creatio actio” e il “creante” o tra la “creatio passio” e la “creatura”, si intende dire che ciascuna coppia di termini significa nella realtà una sola essenza. In questo senso, l’identità può essere qualificata come “reale”, mentre la differenza è tale solo per l’intelletto (“secundum rationem”).

Per Bonaventura, una distinzione di ragione implica sempre la negazione di una diversità di essenza<sup>207</sup>. Tuttavia, vi sono diversi modi di differire secondo ragione, più o meno forti a seconda di quanta sia la parte svolta dall’intelletto nel porre tale differenza. Talvolta, la differenza esiste solo dalla parte dell’intelletto ed è nulla dalla parte della realtà. Questo tipo di differenza è la più debole di tutte, in quanto dipende solamente dal modo di apprendere dell’intelletto. Talvolta la differenza ha un fondamento non solo nell’intelletto ma anche, in una certa misura, nella realtà. È il caso delle proprietà personali all’interno della Trinità, le quali si predicano di persona divina ad esclusione delle altre due<sup>208</sup>.

---

<sup>206</sup> *Ivi*, 35a.

<sup>207</sup> Cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 26, a. un., q. 1, ad 2<sup>um</sup> [*OpOm.*, I, 453a]. “Differre ratione” può essere interpretato in diversi modi: può significare che vi è una differenza nella “ratio”, ossia nel contenuto intenzionato dall’intelletto o può significare una differenza costruita dall’intelletto stesso. Queste due interpretazioni non sono nettamente distinte da Bonaventura. I punti saldi della sua teoria circa la distinzione secondo ragione sono espressi tra l’altro in un contesto trinitario, nel tentativo di giustificare la predicazione di una pluralità di attributi (alcuni, addirittura, esclusivi di qualche persona divina), salvaguardando allo stesso tempo l’unità e la semplicità divina.

<sup>208</sup> Senza entrare troppo nei dettagli, è sufficiente richiamare la questione nelle sue linee generali. Le persone divine sono distinte tra loro realmente, ma la loro essenza è unica. Il problema più difficile è spiegare in che modo le singole persone si rapportino all’essenza o in che misura se ne distinguano. Per un approfondimento sulla questione, si veda: R.L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions*, 64-88; Z. HAYES, *Bonaventure’s Trinitarian Theology*, in J.M. HAMMOND ET ALII (eds.), *A Companion to Bonaventure*, Leiden - Boston, 2014, 189-214.

Il contesto trinitario in cui queste considerazioni vengono sviluppate non esclude che esse possano trovare qualche applicazione anche nel campo della creazione. In particolare, sembra che il caso della “creatio actio” possa essere ricondotto al primo tipo di differenza di ragione: si tratta, infatti, di un attributo non esclusivo di una persona divina (come sono, invece, le proprietà personali). Questa ipotesi sarebbe confermata anche dal fatto che la “creatio actio” differisce dall’essenza divina solo secondo il “modus accipiendi”, ossia solo secondo il modo di apprendere dell’intelletto. Più difficile è, invece, inquadrare la “creatio passio” nello schema delle differenze di ragione elaborato per il contesto trinitario. Ma si può ritenere che esso non corrisponda certamente a quella differenza minima che dipende solo ed esclusivamente dall’intelletto. Nella creatura vi è un qualche aspetto di distinzione “a parte rei”, e tale aspetto è propriamente una relazione (“habitudō”), la quale non è una mera comparazione operata dall’intelletto, ma qualcosa di reale.

### 2.10.3.2 La creazione passiva e la relazione essenziale

La “ratio” della creazione passiva non è un concetto vuoto, ma esprime qualcosa; tuttavia, ciò che esprime non è essenzialmente diverso dalla creatura («non dicit aliquid per essentiam diversum a creatura»<sup>209</sup>). Ciò significa che quanto alla realtà significata, la creazione e la creatura sono la stessa cosa, mentre quanto alla “ratio nominis”, il termine “creatio” aggiunge qualcosa di diverso: il venire all’essere dal non-essere a causa di qualcos’altro; pertanto, il nome “creatio” esprime un riferimento sia al non-essere precedente, sia al principio che produce l’essere.

In sintesi, ciò che la “ratio” della “creatio passio” esprime è una “habitudō”, una relazione al non-essere e al Creatore. Questa “habitudō” è ciò che salva la creazione dall’essere un mero nulla; allo stesso tempo, però, si tratta di qualcosa che non ha una propria essenza, o meglio, non è diverso per essenza dalla creatura stessa. Bonaventura cerca di mostrare come possa intendersi tutto ciò esaminando entrambi i versanti della relazione, verso il non-essere e verso il Creatore.

In comparazione al non-essere, la creazione è una mutazione perché essa esprime la novità dell’essere, il “nunc primo esse” di qualcosa che prima non esisteva: “essere mutato”, nel caso della creazione, significa “essere-ora-primariamente”<sup>210</sup>. Quindi, significa l’essere della

---

<sup>209</sup> BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, p. 1, a. 3, q. 2, co. (*OpOm.*, II, 34b)

<sup>210</sup> «Et ideo *mutari* primo modo nihil aliud est, quam nunc *primo esse*» (BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, p. 1, a. 3, q. 2, co. [*OpOm.*, II, 34b; corsivi originali]). Si veda anche: BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, p. 1, a. 3, q. 1, co. (*OpOm.*, II, 32a).

creatura con l'aggiunta della novità. Più che un diverso *modo di essere*, la novità rappresenta un diverso *modo di comprendere* l'essere.

In comparazione al produttore, cioè al Creatore, la “creatio passio” rappresenta un tipo particolare di relazione. Bonaventura distingue tre tipi di relazione a partire dal modo in cui esse vengono a costituirsi: alcune relazioni si fondano su una proprietà accidentale e perciò sono relazioni accidentali, le quali possiedono una propria essenza, distinta dall'essenza del fondamento; altre si fondano sull'origine, come nel caso delle persone divine, e queste aggiungono al fondamento solamente l'essere padre o figlio, ecc.<sup>211</sup>; altre, infine, si fondano sulla dipendenza essenziale. In quest'ultimo caso la relazione significa una realtà che sotto certi aspetti è distinta dal fondamento, sotto altri aspetti no. Non si dice, però, se essa aggiunga qualcosa al fondamento: l'espressione “dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud” (tra l'altro, mutuata dalla *Summa* di Alessandro di Hales) lascia intendere che qualcosa venga aggiunto al fondamento; ma, quando si cerca di capire che cosa e in che modo venga aggiunto, la risposta purtroppo è sempre la medesima: «creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem»<sup>212</sup>. Vengono messe in luce solamente due particolarità di questa relazione, ossia che essa si fonda sull'essenza della creatura e che non ha un'essenza distinta da quella della creatura.

Per cercare di comprendere meglio lo statuto ontologico della relazione significata dalla “creatio passio” è utile guardare a due esemplificazioni riportate nello stesso testo. Il primo esempio è il rapporto tra materia e forma, il secondo è quello delle proprietà trascendentali<sup>213</sup>.

Il rapporto tra materia e forma viene presentato come un caso di relazione essenziale. Altrove, Bonaventura offre qualche delucidazione in più circa questo rapporto:

---

<sup>211</sup> «Terza relatio nihil aliud [addit] nisi pure esse» (BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, p. 1, a. 3, q. 2, co. [OpOm., II, 34b-35a; corsivi originali]). Si è cercato di rendere l'espressione “nisi pure esse” con la parafrasi “solamente l'essere padre o figlio”. Bonaventura, infatti, afferma che le persone divine si distinguono per mezzo della loro origine e ognuna possiede una diversa relazione nei confronti delle altre. Ma l'origine non aggiunge nulla alla natura divina (cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 25, a. 1, q. 2, co. [OpOm., I, 440]), mentre la relazione aggiunge semplicemente l'“esse” (cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, co. [OpOm., II, 35a]). L'origine, però, non è la relazione, ma costituisce la “ratio” della relazione (cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 27, p. 1, a. un., q. 2, co. [OpOm., I, 469b]). Ciò vuol dire che, per esempio, la prima persona possiede la relazione di paternità perché genera, e non viceversa. Quando si tratta di specificare la differenza tra l'origine e la relazione, Bonaventura afferma: «Hoc quod est generare importat productionem, et generatio emanationem; sed hoc quod est esse patrem proprie importat habitudinem» (BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 27, p. 1, a. un., q. 1, co. [OpOm., I, 468b, corsivi originali]). Da questo testo si può evincere che l'“esse” aggiunto dalla relazione non è altro che il mero “essere padre”. Non è possibile addentrarsi oltre nei dettagli di un simile problema entro i limiti del presente lavoro. Per un approfondimento della questione, si veda: *supra*, par. 2.10.3.1, nota n. 208.

<sup>212</sup> BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, co. [OpOm., II, 35a].

<sup>213</sup> Bonaventura non parla usualmente di “proprietà trascendentali”. Anche in questo testo, egli non parla di “proprietà” ma di unità, verità e bontà essenziali. Chiaramente, si tratta di quelle proprietà dell'ente che comunemente vengono dette “trascendentali”. Perciò, per comodità, è stato conservato tale nome. Su questo si veda: J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 148.

«Refertur materia ad formam et forma ad materiam; unde dicit Philosophus, quod «materia hoc ipsum quod est ad alterum est»; tamen nec materia est suus respectus, nec forma, quia non habent omnimodam simplicitatem»<sup>214</sup>.

La materia e la forma, pur riferendosi l'una all'altra essenzialmente, non sono dei meri riferimenti ("respectus"), ma sono distinti da essi. Il motivo che impedisce la completa identificazione con il "respectus" è la loro mancanza di semplicità<sup>215</sup>. Allo stesso modo, la creatura non si riferisce al Creatore per mezzo di una relazione ma, in qualche modo, per mezzo di se stessa: «referri se ipso potest intelligi [...] quia inter rei respectus et essentiam non cadit medium»<sup>216</sup>. La realtà intermedia che il testo dichiara assente è la relazione. Solitamente, qualcosa si riferisce a un'altra per mezzo di una relazione. È la relazione che comporta un "respectus". Nelle relazioni essenziali la relazione (intesa come qualcosa di intermedio) non c'è, mentre il "respectus" continua ad esistere. Pertanto, si deve concludere che è l'essenza stessa che comporta un tale "respectus". È facile vedere come questo discorso possa essere applicato al caso della creatura. Tuttavia, la creatura – così come la materia o la forma – non è un "respectus", ma è qualcosa di assoluto su cui si fonda un "respectus"<sup>217</sup>.

Il secondo esempio è tratto dalle proprietà trascendentali: «Similiter iudicandum est de unitate, bonitate, veritate essentiali»<sup>218</sup>. Secondo questo paragone, la "creatio passio" costituisce un tipo di aggiunta fatta sulla creatura, simile alla "additio" di una proprietà trascendentale fatta sopra l'ente. Secondo Bonaventura, le proprietà trascendentali aggiungono all'ente qualcosa solamente a livello concettuale, poiché esse contraggono l'ente "secundum rationem". Nonostante ciò, l'essere uno, vero o buono sono condizioni reali dell'ente e non mere finzioni dell'intelletto. Similmente accade per la "creatio passio" nei confronti della creatura. Tuttavia, sembrano esservi importanti differenze tra i due casi: l'unità, la bontà e la verità sono le condizioni dell'ente più nobili e più generali, le quali possono essere attribuite a Dio in sommo grado; la "creatio passio", invece, non gode di questo statuto di eccellenza e, certamente, non può essere attribuita a Dio in nessun grado. Il perno del paragone risiede probabilmente solo nel modo della distinzione rispetto al soggetto di cui si predicano. L'unità,

---

<sup>214</sup> BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 26, a. un., q. 1, ad 6<sup>um</sup> [*OpOm.*, I, 453b].

<sup>215</sup> «Pater refertur se ipso ad Filium, et e converso. Nam Pater est sua paternitas, et hoc propter summa simplicitatem» (*Ibidem*). Nelle persone divine, in cui si riscontra la somma semplicità, si può dire per esempio che il Padre è la stessa paternità. Anche in quel caso, comunque, non si deve intendere che il Padre sia allo stesso tempo assoluto e relativo; la proprietà relativa sia in Dio, sia nella creatura – anzi, maggiormente nella creatura – deve in qualche modo distinguersi da ciò a cui appartiene.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> Cf. *Ivi*, 453b-454a. Bonaventura conserva in maniera decisa la distinzione tra assoluto e relativo e sostiene che qualsiasi proprietà relativa deve fondarsi su qualcosa di assoluto.

<sup>218</sup> BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, co. (*OpOm.*, II, 34a).

la verità e la bontà non significano qualcosa di diverso dall'ente, ma solamente l'ente in quanto numerabile, l'ente in quanto conoscibile e l'ente in quanto comunicabile<sup>219</sup>. Allo stesso modo, la "creatio passio" non significa qualcosa di diverso dall'essenza della creatura, ma solamente tale essenza in quanto prodotta "ex nihilo" da Dio.

Riassumendo, vi sono tre rilievi importanti circa il modo di intendere la "creatio passio"<sup>220</sup>. In primo luogo, si parla della "creatio passio" come di una relazione; essa si fonda direttamente sull'essenza in ragione della dipendenza reale e totale della creatura rispetto al Creatore; per tale motivo tale relazione viene detta "essenziale". In secondo luogo, tale relazione è identica realmente o per essenza alla creatura. Per tale motivo, essa non è una relazione accidentale; infatti, ogni relazione accidentale si fonda su una proprietà accidentale e possiede un'essenza diversa dall'essenza del fondamento; ciò che non avviene nel caso della "creatio passio". Ad ogni modo, la relazione di creazione non è perfettamente identica all'essenza della creatura per due ragioni: primo, a causa della mancanza di semplicità della creatura; secondo, perché non può esistere una relazione pura, non fondata su qualcosa di assoluto. In terzo luogo, pur essendo essenzialmente identica alla creatura, questa relazione aggiunge qualcosa alla creatura stessa, allo stesso modo in cui si realizza la "additio" delle proprietà trascendentali (unità, verità, bontà).

## 2.11 DAI RELATIVI ALLA RELAZIONE TRASCENDENTALE

Al termine di questo capitolo può essere utile ripercorrere in una visione d'insieme i tratti salienti del cammino svolto. A partire dalla prima trattazione aristotelica dedicata ai relativi, nel corso del medioevo latino si è andata sviluppando una riflessione sempre più articolata riguardante la relazione. Innanzitutto, è stata determinante la mediazione neoplatonica che, attraverso Boezio, consegna ai pensatori medievali la nozione di "relazione" ("habitus", "relatio") intesa come quella proprietà che fa essere relative le cose.

---

<sup>219</sup> Cf. BONAVENTURA, *Breviloquium*, p. 1, c. 7, [OpOm., V, 215a]. Si veda anche: J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 148-149.

<sup>220</sup> «Concedendum, quod creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem. [...] Plus tamen est idem creatio actio cum create quam creatio passio cum creatura, quia ibi non est differentia nisi solum secundum modum nostrum accipiendi; hic autem est differentia rationis et etiam habitudinis [inter creatio passio et creatura], quae non facit diversitatem per essentiam, quia habitudo illa est essentialis. Similiter iudicandum est de unitate, bonitate, veritate essentiali» (BONAVENTURA, *Super Sent.*, II d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, co. [OpOm., II, 34a]). La stessa dottrina si può trovare espressa anche in Tommaso d'Aquino; si veda: TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 2<sup>um</sup> (Mandonnet, I, 468).

Aristotele presenta una dottrina sui relativi nel capitolo VII delle *Categorie*, ma non sempre la sua esposizione è chiara e a tratti, anzi, appare incompleta. In primo luogo, egli non dispone né del nome, né del concetto di relazione, ma si limita alla considerazione delle cose che sono relative (“τὰ πρὸς τι”), individuate per lo più attraverso le forme linguistiche<sup>221</sup>. In secondo luogo, nel capitolo VII delle *Categorie* non si discute dello statuto ontologico dei relativi. In terzo luogo, tale testo presenta due diverse definizioni dei relativi e non chiarisce in modo sufficiente il rapporto tra le due. In quarto luogo, sembra che tra i relativi si debbano ammettere anche cose che rientrano in altri generi e non viene offerto un criterio efficace per risolvere tale ambiguità<sup>222</sup>.

La tradizione neoplatonica, grazie al guadagno della nozione di relazione, assolve il compito di organizzare una dottrina dei relativi più omogenea e coerente. Ma ciò non poteva essere possibile se non attraverso scelte ben precise nell’interpretazione delle opere di Aristotele. I commentatori greci della tarda antichità, quali Porfirio, Giamblico, Ammonio, Filopono, Olimpiodoro e Simplicio, elaborano la nozione di “σχέσις” per denotare quella proprietà in virtù della quale le cose si dicono relative. Tale proprietà si comporta in modo del tutto analogo ad altri accidenti come la quantità o la qualità, i quali ineriscono in un soggetto e lo denominano. Tuttavia, anche pensata in questo modo, la “σχέσις” sfugge all’omologazione con le categorie della quantità e della qualità. Simplicio, il cui commento alle *Categorie* è senza dubbio il più importante pervenutoci dalla tradizione neoplatonica, cerca di rendere ragione della particolarità della relazione introducendo anche l’idea del riferimento, attraverso il termine “ἀπόνευσις”. Ma il commento di Simplicio rimarrà sconosciuto per secoli in occidente e spetterà a Boezio far conoscere al medioevo latino la ricchezza della tradizione greca, filtrata soprattutto dalle opere di Porfirio.

È merito della traduzione boeziana l’introduzione delle espressioni principali del linguaggio filosofico della relazione: “ad aliquid” e “habitus” (traduzioni letterali, rispettivamente, di “πρὸς τι” e “σχέσις”), “relativus” e “relatio” (che non hanno un corrispondente letterale in greco). Boezio afferma esplicitamente che “ad aliquid” e “relativus” sono sinonimi; così come “relatio” dovrebbe avere lo stesso significato di “habitus”. Inoltre, egli attribuisce la prima definizione del capitolo VII delle *Categorie* a Platone e afferma che la seconda definizione è quella con cui Aristotele lo corregge. I relativi in accordo con la *definitio Platonis* diverranno i relativi “secundum dici”, mentre quelli secondo la (genuina) definizione aristotelica saranno i relativi “secundum esse”.

---

<sup>221</sup> Secondo A. Conti e altri studiosi, nella *Metafisica* si avverte un tentativo di distinguere le relazioni dai relativi, riservando alle prime il ruolo di proprietà per cui qualcosa viene detta relativa, ma si tratta di un accenno più che di una dottrina compiuta. Si veda: *supra*, nota n. 7.

<sup>222</sup> Per questi quattro punti critici della dottrina Aristotelica, si veda: A.D. CONTI, *Relations*, 107.

Un altro snodo importante può essere ravvisato nell'opera di Pietro Abelardo. Egli ha impostato il problema della relazione evidenziando i suoi elementi costitutivi: il "fundamentum" e il "respectus", lasciando a quest'ultimo il compito di moltiplicare le relazioni. I termini "relativo" e "relazione" tendono a sovrapporsi, così come i termini "fondamento" e "soggetto". Ciò è frutto dell'introduzione del "respectus": la relazione viene analizzata come un "respectus" che sorge da un fondamento e "guarda" all'altro relato. Il "respectus" è la causa dei relativi, il fondamento è ciò in cui il "respectus" si trova.

Il fondamento assume fino a questo momento il ruolo del "luogo" di inerenza della relazione, una concezione che traspare anche nella *Metafisica* di Avicenna, la cui riflessione fa da sfondo alle prime sistematizzazioni del XIII secolo. Il filosofo persiano evidenzia in maniera decisa che la relazione è un accidente e come tale possiede un "esse in", ossia l'esistenza nel soggetto; ma in quanto la relazione riferisce qualcosa a qualcos'altro, possiede anche un altro tipo di esistenza, l'"esse ad".

Le due esistenze della relazione distinte da Avicenna diventano in Tommaso d'Aquino due aspetti sotto cui considerare la relazione: l'essere e la "ratio". In quanto accidente, secondo l'Aquinate, l'essere della relazione si riduce all'inerire ("esse in"); invece, per quel che riguarda la "ratio", la relazione esprime un "respectus", un riferimento a qualcosa. Egli delinea tre elementi che concorrono a costituire la relazione, oltre al semplice "respectus": il soggetto, in cui la relazione inerisce; il fondamento che è la causa o il principio che fa sorgere il "respectus"; il termine del riferimento. La "ratio" della relazione non include l'inerenza del soggetto, e perciò se inerisce in qualcosa non lo fa in quanto relazione. Ciò conferisce alla relazione una caratteristica unica tra i predicamenti, ossia la possibilità di non essere reale e di potersi perdere o acquistare senza mutamento del soggetto.

Dopo Tommaso, Egidio di Roma identifica l'"esse" della relazione con l'"esse" del fondamento e considera la relazione sia come "res", sia come "ratio" (o quiddità). Enrico di Gand giudica problematica tale posizione e nega che qualcosa possa essere insieme una "res" e una "ratio"; piuttosto egli distingue nella relazione la "res" e la "ratio", dove la "res" è il fondamento, mentre la "ratio" è il (puro) modo di essere "ad", il quale non possiede una propria quiddità. In questo modo, entra nella scena filosofica e teologica il problema della distinzione tra la relazione e il fondamento. Si tratta di uno dei problemi maggiormente discussi alla fine del XIII secolo circa la relazione. Esso non ruota tanto attorno alla questione se la relazione sia reale oppure no, ma riguarda piuttosto il modo in cui la relazione è una realtà extra-mentale e in che modo tale realtà si rapporta alla realtà del fondamento. La soluzione di Enrico di Gand, basata sulla lezione di Simplicio, sfocia nella tesi per cui la relazione è un modo di essere del fondamento.

Il successo di questa soluzione è tale che anche un autore come Giacomo da Viterbo, discepolo di Egidio di Roma, ne adotta il linguaggio, pur rimanendo vicino alle posizioni del suo maestro nelle conclusioni. Secondo Giacomo, la relazione può essere considerata come un mero modo di essere del fondamento, ma con ciò essa non smette di essere un accidente; nel tentativo di giustificare la sua tesi, egli apre il campo a una considerazione trascendentale della relazione, la quale appare debitrice dell'opera di Simplicio.

Curiosamente, una simile considerazione si rende necessaria agli occhi di Bonaventura da Bagnoregio al fine di spiegare la natura della relazione di creazione, la quale viene paragonata alle proprietà trascendentali di unità, verità e bontà, ma, allo stesso tempo, viene descritta come relazione essenziale in quanto fondata su una dipendenza essenziale.

## CAPITOLO TERZO

### SCOTO SULLE RELAZIONI

Vi sono molti testi in cui Scoto tocca il tema della relazione. Tra questi, alcuni sono espressamente dedicati allo studio della categoria della relazione: le questioni 25-29 del commento alle *Categorie* e le questioni 11-14 del commento al Libro V della *Metafisica*, nella loro interezza; le questioni 5-6 del commento al Libro V della *Metafisica*, solo per una breve sezione. Si tratta, come si può notare, di opere di commento ad Aristotele.

Altri testi, che pure spesso contengono trattazioni estese sul tema della relazione, non sono espressamente dedicati a questo tema, ma se ne occupano in ordine alla risoluzione di questioni di carattere teologico. Il carattere “funzionale” di queste trattazioni rischia di condizionare o limitare il punto di vista dell’interprete; ciononostante, alcune di tali discussioni teologiche rappresentano delle fonti di primaria importanza per comprendere il pensiero di Scoto sulla relazione.

Una delle trattazioni che ha maggiormente attirato l’attenzione degli studiosi e che costituisce una delle discussioni più rilevanti e approfondite sul tema della relazione, svolte dal Dottor Sottile, è senza dubbio quella che riguarda la relazione di creazione. Essa occupa due intere questioni, la quarta e la quinta, all’interno della distinzione 1 dei commenti al Libro II delle *Sentenze*<sup>1</sup>. Lo stesso Scoto mostra di aver espresso in questi testi delle idee fondamentali sulla relazione, tanto che egli non esita a farvi riferimento nel corso di altre distinzioni, laddove si affacciano alcuni problemi circa la relazione.

Altri testi di una certa rilevanza all’interno della *Lectura* e dell’*Ordinatio* sono:

- nel Libro I, la discussione sul “vestigium” presente nella distinzione 3; le distinzioni che si occupano delle principali relazioni intratrinitarie, cioè le relazioni di origine (d. 26) e le

---

<sup>1</sup> Quando non espressamente specificato, per “commenti alle *Sentenze*” si intendono nell’insieme sia la *Lectura*, sia l’*Ordinatio*, sia la *Reportatio*, I-A.

relazioni di equiparazione (dd. 19 e 31); la distinzione 30, riguardante i nomi relativi di Dio, in cui si affronta il tema dei rapporti tra Dio e le creature;

- nel Libro III, due distinzioni dedicate al mistero dell'Incarnazione (dd. 1 e 8);

- nel Libro IV, alcuni testi tratti dalle distinzioni 6, 11 e 13, in cui si tratta rispettivamente del carattere sacramentale, dell'inerenza degli accidenti e dei diversi significati del termine "actio" (questi due ultimi temi riguardano alcuni problemi specifici del sacramento dell'Eucaristia)

Infine, è di particolare interesse il *Quodlibet* 3, in cui si affronta il delicato problema teologico-trinitario che consiste nel confronto tra le relazioni di origine e l'essenza divina. Questo testo, benché fortemente determinato dalla materia teologica di cui tratta, fornisce importanti considerazioni circa la natura della relazione e il suo statuto ontologico. È opportuno, inoltre, menzionare il *Quodlibet* 6, il quale riprende la tematica delle relazioni di equiparazione tra le persone divine (in particolare, la relazione di uguaglianza) e il *Quodlibet* 13, in cui la domanda sulla natura degli atti interni dell'anima (il conoscere e il volere) offre l'occasione per approfondire il rapporto tra l'assoluto e il relativo<sup>2</sup>.

Risulta subito chiaro che a voler studiare il tema della relazione nel pensiero di Scoto ci si trova alle prese con alcuni dei problemi principali per la teologia (riguardanti, p.es., le persone divine, la creazione, i sacramenti). Ciò testimonia senz'altro l'importanza del tema della relazione per il Dottor Sottile. Ad ogni modo, non è necessario analizzare nel dettaglio tutti i testi in questione: delle diverse questioni teologiche è sufficiente, infatti, considerare solamente quegli aspetti utili alla ricostruzione della posizione di Scoto sulle relazioni.

In primo luogo, verranno presi in esame i testi provenienti dalle opere di logica. Questo primo livello dello studio si concentra sul commento alle *Categorie* di Aristotele, che per molti secoli ha rappresentato il luogo per eccellenza in cui discutere sul tema della relazione; perciò esso manifesta la presa di posizione di Scoto su alcuni dei temi maggiormente discussi dalla tradizione: quale sia la definizione della relazione, quali le sue proprietà, quali sono le realtà che appartengono al genere della relazione, come si predicano i termini relativi e se essi significhino una realtà appartenente al genere della relazione.

---

<sup>2</sup> Questa rassegna si limita a segnalare i luoghi in cui il tema della relazione viene trattato in maniera diretta o con un'estensione significativa. Naturalmente, volendo abbracciare l'intera produzione di Scoto, vi sarebbero molti altri brani da segnalare la cui importanza non può essere trascurata, ma si tratta talvolta di singole occorrenze o di semplici affermazioni non accompagnate da un'adeguata argomentazione. Si avrà cura di segnalarli all'occorrenza, nel corso del lavoro. In particolare, vengono escluse al momento le *Reportationes*. Dato il genere particolare di quest'opera, la si prenderà in considerazione solamente in alcuni casi specifici. La preminenza, tra i commenti alle *Sentenze*, viene data prima di tutto all'*Ordinatio*, poi alla *Lectura* e, infine, alle *Reportationes*. Un altro testo importante che è stato escluso è il *Quodl.*, q. 5, in cui si affronta il tema delle relazioni di origine in ambito trinitario. Il testo affronta il problema se la paternità, la filiazione e la spirazione divine possano essere infinite. Questo problema non riguarda tanto la relazione, quanto piuttosto il modo di essere "infinito".

In secondo luogo, verranno studiati alcuni testi tratti dal resto delle opere principali di Scoto. In questa seconda parte l'attenzione viene rivolta alla relazione dal punto di vista della sua realtà o, meglio, del suo essere. La tradizione consegna, a tal proposito, un duplice essere della relazione, "esse in" ed "esse ad". Perciò l'analisi verrà condotta secondo due linee tematiche: la prima riguarda l'"esse in" della relazione, la seconda il suo "esse ad". L'ambito dell'"esse in" permetterà di far emergere il pensiero di Scoto circa il fondamento della relazione: quale sia il suo ruolo nei confronti della relazione, quanti e quali tipi di fondamento si possono ammettere e, in particolare, se la relazione sia distinta da esso. L'ambito dell'"esse ad", invece, ha a che fare con lo studio della relazione in quanto essa è un "respectus". In questo modo si potrà determinare quale sia la "ratio" della relazione, quale sia il modo in cui essa si rapporta con il suo termine e, infine, quale sia la distinzione tra l'assoluto e il relativo.

<b>Testi espressamente dedicati al tema della relazione</b>	
<i>Commento alle Categorie</i>	<i>QPraed.</i> , q. 25
	<i>QPraed.</i> , q. 26
	<i>QPraed.</i> , q. 27
	<i>QPraed.</i> , q. 28
	<i>QPraed.</i> , q. 29
<i>Commento alla Metafisica</i>	<i>QMet.</i> , V, qq. 5-6, §§ 91-103
	<i>QMet.</i> , V, q. 11
	<i>QMet.</i> , V, qq. 12-14
<i>Commenti alle Sentenze</i>	<i>Lect.</i> , II, d. 1, qq. 4-5 (§§ 155-272)
	<i>Ord.</i> , II, d. 1, qq. 4-5 (§§ 179-295)
<b>Altri testi rilevanti per il tema della relazione</b>	
<i>Commenti alle Sentenze</i>	<i>Lect.</i> , I, d. 3,
	<i>Ord.</i> , I, d. 3
	<i>Lect.</i> , I, d. 19
	<i>Ord.</i> , I, d. 19
	<i>Lect.</i> , I, d. 26
	<i>Ord.</i> , I, d. 26
	<i>Lect.</i> , I, d. 30
	<i>Ord.</i> , I, d. 30
	<i>Lect.</i> , I, d. 31
	<i>Ord.</i> , I, d. 31
	<i>Lect.</i> , III, d. 1
	<i>Ord.</i> , III, d. 1
	<i>Lect.</i> , III, d. 8
	<i>Ord.</i> , III, d. 8
	<i>Ord.</i> , IV, d. 6
	<i>Ord.</i> , IV, d. 11
	<i>Ord.</i> , IV, d. 13
<i>Questioni Quodlibetali</i>	<i>Quodl.</i> , q. 3
	<i>Quodl.</i> , q. 6
	<i>Quodl.</i> , q. 13

### 3.1 LA RELAZIONE DAL PUNTO DI VISTA LOGICO

Le *Categorie* di Aristotele, al tempo di Scoto, vengono comunemente considerate come un'opera di logica<sup>3</sup>. Ciò significa che, secondo i commentatori dell'epoca, le categorie in quest'opera vengono considerate non in quanto tipi di cose reali, ma in quanto concetti a cui si applicano predicati come “genere”, “specie”, “universale”, “individuo”. I commenti alle *Categorie*, perciò, presentano soprattutto discussioni circa le intenzioni seconde, i concetti e le loro proprietà<sup>4</sup>. Il commento di Scoto non fa eccezione.

La sua trattazione dei relativi e della relazione, tradizionalmente posta all'interno del commento al capitolo VII dell'opera di Aristotele, si articola in cinque questioni (qq. 25-29). Benché ad altre categorie, come la quantità e la qualità, Scoto dedichi un numero maggiore di questioni (nove e sette questioni, rispettivamente), guardando invece all'estensione dei testi, risulta che le questioni sui relativi occupano uno spazio maggiore<sup>5</sup>. Tanta attenzione dedicata al tema dei relativi, da una parte, segnala l'importanza che questa categoria assume agli occhi di Scoto, dall'altra, testimonia l'emergere di numerosi e delicati problemi sull'argomento, i quali richiedono soluzioni non sempre facili o definitive.

I temi trattati nelle questioni interessate (qq. 25-29) ruotano intorno alla definizione della relazione, alle proprietà dei relativi e al modo in cui essi si riferiscono ai correlativi. Accanto a questi testi, è opportuno prendere in considerazione anche alcune argomentazioni inserite nelle questioni 8 e 10, le quali giovano alla comprensione del pensiero di Scoto sulle categorie, in generale, e sui relativi, in particolare.

#### 3.1.1 ALCUNE QUESTIONI PRELIMINARI

Nel libro delle *Categorie*, i relativi vengono chiamati in causa anche al di fuori del capitolo VII, ad essi espressamente dedicato. Non sempre, però, tali occorrenze esterne si mostrano in evidente accordo con la dottrina generale dei relativi. Aristotele, in verità, non sembra avvertire particolari difficoltà al riguardo, né mostra il bisogno di ricondurre tutti questi contenuti a una

---

<sup>3</sup> Cf. G. PINI, *Reading Aristotle's Categories as an Introduction to Logic: Later Medieval Discussions about its Place in the Aristotelian Corpus*, in L.A. NEWTON (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, (2008) 145-181; G. PINI, *Categories*, 19-44.

<sup>4</sup> In generale, per gli autori medievali un atto dell'intelletto che riguarda una cosa reale viene detta “intenzio prima”. Essa può venire considerata in quanto si riferisce alla realtà extra-mentale oppure in quanto si trova nell'intelletto. Nel primo caso, essa viene presa in considerazione dalle scienze reali, come la fisica e la metafisica. Nel secondo caso, essa viene presa in considerazione dalla logica, la quale considera le intenzioni prime come concetti e come soggetti di certe proprietà che competono loro in quanto sono concetti. Le proprietà che convengono a una “intenzio prima” in quanto è un concetto si chiamano “intenzioni seconde”. Su questo si veda: G. PINI, *Reading*, 154-156.

<sup>5</sup> Cf. L.A. NEWTON, *Introduction*, in JOHN DUNS SCOTUS, *Questions on Aristotle's Categories*, translated by L.A. Newton, The Catholic University of America Press, Washington, 2014, 35, nota n. 110.

visione coerente; i commentatori medievali, al contrario, profondono innumerevoli energie a tale scopo: essi, di fronte ad alcune affermazioni su certi tipi di relativi, si pongono degli interrogativi che mettono in discussione la divisione stessa delle categorie. È il caso di quei relativi, come l'uguale e il simile, i quali sembrano appartenere anche ad altre categorie, cioè alla quantità e alla qualità, rispettivamente. Come può una medesima realtà appartenere a due generi diversi? Se ciò è possibile, si può ancora ammettere che le dieci categorie siano primariamente diverse tra loro? Problemi di questo tipo richiedono qualche chiarimento preliminare al fine di comprendere alcune peculiarità del pensiero logico di Scoto.

Innanzitutto, occorre chiarire che cosa intende Scoto quando parla di “categoria” in ambito logico. In secondo luogo, bisogna prendere in considerazione il modo in cui egli considera i termini denominativi, il che risulta particolarmente importante per comprendere il rapporto tra la “relatio” e il “relativum”, due nozioni la cui origine è situata in momenti storici e teoretici differenti. Infine, un terzo punto da prendere in considerazione è il significato dell'espressione “appartenere a un genere”, alla quale Scoto dedica particolare attenzione al fine di risolvere il problema della possibilità che qualcosa rientri in più di un genere.

### *3.1.1.1 Le categorie: alcune precisazioni*

Ciò che i pensatori medievali intendono per “categoria” risulta alquanto complesso e, agli occhi di un lettore moderno, può risultare ambiguo. Innanzitutto, bisogna precisare che tale termine viene raramente usato; piuttosto, è il termine “praedicamentum” che, almeno a partire da Boezio, diventa il termine più usuale per indicare una categoria. Inoltre, è opportuno ricordare che il fatto che le *Categorie* di Aristotele vengano interpretate comunemente come un'opera di logica, non significa che le categorie in se stesse siano intese come meri enti logici. Anzi, al contrario, di solito si ritiene che se qualcosa non è reale non può appartenere a una categoria. Per gli autori medievali non si tratta di decidere se le categorie siano enti reali o logici, ma di distinguere due *modi di considerare* una categoria: in senso metafisico e in senso logico. In senso metafisico, una categoria è qualcosa di reale presente nel mondo (p.es., un certo tipo di essenza o un modo di essere); in senso logico, una categoria è un predicato o una classe di predicati.

Accanto a questa duplice considerazione delle categorie, in campo metafisico e in campo logico, vi è da prendere nota di una certa ambiguità nella stessa semantica del termine “categoria”. Il significato di una categoria, infatti, è sia estensionale, sia intensionale. Nel primo caso, una categoria è (o denota) un insieme di individui di un certo tipo. È in questo senso che si adoperano le espressioni “appartenere a” o “rientrare in” una categoria. Nel secondo caso,

una categoria è (o esprime il contenuto di) un'essenza, la quale costituisce un certo tipo di cosa facendola essere ciò che essa è. In questo senso, la categoria della sostanza costituisce entità come quella di Socrate o della pietra, mentre la categoria della qualità costituisce entità come quella della bianchezza o della dolcezza.

Come ha notato G. Pini, sarebbe errato far coincidere la distinzione tra significato estensionale e significato intensionale con la distinzione tra considerazione logica e considerazione metafisica delle categorie. Sebbene il significato estensionale delle categorie ricorra soprattutto in logica, ciò non rappresenta la norma; il significato intensionale, d'altra parte, può riguardare sia la definizione di una cosa, sia la natura di una cosa. Bisogna tener presente questa complessità piuttosto che volere risolverla o, peggio, giudicarla secondo i parametri odierni. Il rischio è quello di lasciarsi sfuggire ciò che di interessante i testi medievali hanno da offrire. Gli stessi autori medievali mostrano una certa consapevolezza di tutte queste ambiguità, ma non si preoccupano di semplificare ciò che evidentemente rimane un ambito molto complesso<sup>6</sup>.

La dottrina della duplice considerazione (logica e reale) delle categorie è abbastanza diffusa nel corso del XIII secolo (sebbene alcuni autori di rilievo, come Enrico di Gand, non ne facciano particolare uso)<sup>7</sup>. A partire da Robert Kilwardby, questa dottrina comincia a intersecarsi con la distinzione tra intenzioni prime e intenzioni seconde, così che finisce per diventare opinione

---

<sup>6</sup> «It is well known that in Aristode's writings it is sometimes difficult, if not inappropriate, to divide these two interpretations. The same thing can be said about Aristode's medieval interpreters. When they spoke of categories, they conceived them as both extentional and intentional notions. Sometimes one of the aspects prevails over the other, other times the two aspects are intermingled in such a way that it would be futile to try to separate the two conceptions. One could be tempted to say that, when medieval authors spoke from a logical point of view, they conceived categories as predicates extentionally comprising the items falling into them, whereas when they spoke of categories from a metaphysical point of view they conceived categories as intentional constituents of things. This may be true in some cases; however, it is definitely not always the case. Usually, a modern reader can do nothing else than take this ambiguity into account, for a reduction of Aristotle's doctrine to a purely extentional or a purely intentional interpretation would result into an illegitimate simplification. [...] If we had to separate all the occurrences of 'category' as 'highest genus' from the occurrences of 'category' as 'hierarchy of items', we would end up with the conclusion that medieval authors confused thi notions. This conclusion, however, is not very interesting. What is interesting is that medieval authors thought that these two meanings of 'category' were both present in the notion of what a category is. The situation is similar to that of the notion of signification. If we had to reduce the medieval notion of signification to the contemporary notions of meaning and reference, we would be compelled to conclude that the medieval notion was irreparably blurred, and put the discussion to an end! From a historical point of view, however, what is interesting is precisely that medieval authors had such a confused or, better, complex notion of signification, and that they achieved remarkable results using this notion. The same remark applies to the notion of a category» (G. PINI, *Categories*, 14-16).

<sup>7</sup> Anche Scoto, naturalmente, ammette una duplice considerazione delle categorie: «Decem praedicamenta possunt dupliciter considerari: uno modo in quantum sunt entia; alio modo in quantum considerantur a ratione, sive in quantum aliqua proprietates causata ab intellectu eis attribuitur» (*QPraed.*, 2, § 5, I, 258). La duplice considerazione di cui parla Scoto è logica, da una parte, e reale, dall'altra. Pini e molti altri studiosi spesso mettono l'aggettivo "metafisico" al posto di "reale". Anche in questo lavoro, talvolta, si indulge a questo tipo di sostituzione. In molti casi essa è corretta, ma in qualche contesto può risultare ambigua: specialmente laddove i confini tra logica e metafisica sembrano assottigliarsi, pare opportuno ribadire che la considerazione di ordine metafisico è sempre reale, e mai logica.

comune quella secondo cui la logica studia le categorie in quanto esse sono fondamento delle intenzioni seconde<sup>8</sup>.

Scoto stesso adotta una versione di tale teoria. Il tratto originale della sua rielaborazione si manifesta nel modo in cui egli descrive le intenzioni seconde e nelle conseguenze che ciò comporta per la considerazione logica delle categorie<sup>9</sup>. A differenza di molti suoi contemporanei, Scoto ritiene che le intenzioni seconde non si fondino sulle proprietà delle cose in quanto esistono fuori dall'intelletto, ma sulle cose in quanto sono conosciute dall'intelletto<sup>10</sup>. In questo modo, le intenzioni seconde sono concetti che rappresentano non dei modi di essere delle cose ("modi essendi"), ma dei modi di conoscere dell'intelletto ("modi intelligendi")<sup>11</sup>. Da ciò consegue che quando si considerano le categorie come i dieci generi sommi, esse non vengono considerate in quanto sono cose, tipi di essenze o modi di essere, ma solo in quanto rappresentano le cose come conosciute e comparate dall'intelletto. Pertanto, le proprietà su cui si fondano le intenzioni seconde sono proprietà dei concetti, non delle cose stesse, e si apre la possibilità che tra il modo di essere delle cose e il modo in cui esse sono conosciute non vi sia uno stretto parallelismo<sup>12</sup>.

Naturalmente, Scoto ammette che le cose del mondo possano essere classificate secondo generi e specie; tuttavia, ritiene che le nozioni di "genere" e di "specie" non sono altro che produzioni dell'intelletto<sup>13</sup>. Il processo attraverso cui si perviene a un'intenzione seconda è piuttosto complesso: le cose in quanto conosciute vengono rappresentate mediante concetti, che

---

<sup>8</sup> Cf. G. PINI, *Categories*, 20-23. La posizione di Robert Kilwardby viene così riassunta da Pini: «In sum, Kilwardby separates two considerations of the categories. Categories are, by themselves, parts of being, and as parts of being they are studied in metaphysics. But categories can also be considered according to the role they play in a sentence, as the genera of subjects and predicates. Considered in this way, categories are dependent on our linguistic acts and are studied in logic» (*Ivi*, 23).

<sup>9</sup> Cf. G. PINI, *Categories*, 99-137.

<sup>10</sup> «Scotus sees second intentions as concepts founded on concepts, namely on properties pertaining to things as they are in the mind, whereas others, such as Radulphus Brito, see them as concepts founded on properties pertaining to things insofar as they extramental» (G. PINI, *Categories*, 111). Pietro di Auvergne, Enrico di Gand, Simone da Faversham e Rodolfo il Bretonese sono i rappresentanti della visione contraria a quella di Scoto. Si veda: G. PINI, *Categories*, 68-98.

<sup>11</sup> «Scotus thinks that second intentions such as genus and species are representations of modes of understanding, or concepts caused by the intellect when considering a thing insofar as it is understood» (G. PINI, *Categories*, 111).

<sup>12</sup> «Categories are considered as the most common genera insofar as they are conceived as understood by our intellect. According to Scotus's doctrine of intentions, it could be said that categories are studied in logic since the intellect establishes a rational relation between a type of being as understood and all the things belonging to that kind as they are conceived by the intellect. This relation is that of being a common genus» (G. PINI, *Categories*, 143). La tesi è stata avanzata da Pini e ottimamente difesa in G. PINI, *How is Scotus's Logic Related to his Metaphysics? A Reply to Todd Bates*, in L.A. NEWTON (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden - Boston, 2008, 277-294. Questa tesi viene accolta da: D. PERLER, *Duns Scotus's Philosophy of Language*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 173; R. van der LECQ, *Logic and Theories on Meaning*, in D.M. GABBAY - J. WOODS (eds.), *Handbook of the History of Logic. II. Mediaeval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam, 2008, 364. Per un'interpretazione differente, si veda: A. VOS, *The Philosophy*, 157. La tesi di Pini è stata invece criticata in: T. BATES, *Fine-Tuning Pini's Reading of Scotus's Categories Commentary*, in L.A. NEWTON (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden - Boston, 2008, 259-275.

<sup>13</sup> Cf. G. PINI, *Categories*, 147-148.

sono entità mentali; sulle proprietà dei concetti, ossia delle cose in quanto sono conosciute si fondano delle relazioni di ragione, che sono causate dall'intelletto; quando l'intelletto, riflettendo su di sé, considera queste relazioni di ragione, le rappresenta mediante altri concetti, di seconda intenzione. Da qui proviene la descrizione delle seconde intenzioni come relazioni di ragione in quanto conosciute<sup>14</sup>. Per esempio, ogni cosa *in quanto conosciuta* è un universale, tuttavia l'universalità non rientra nel concetto della cosa conosciuta, ma è piuttosto il modo di conoscere dell'intelletto stesso.

Poiché le intenzioni seconde non sono fondate sui modi di essere delle cose, ma sono prodotte dall'intelletto e frutto di una considerazione logica, ci si può chiedere se esse non siano delle nozioni fittizie, prive di qualsiasi fondamento reale. Scoto rigetta una simile conclusione. Egli sostiene, invece, che tutte le intenzioni seconde possiedono un qualche legame con la realtà: quest'ultima, sebbene non sia ciò che le causa, rappresenta in ogni caso l'occasione perché l'intelletto possa causarle<sup>15</sup>. L'intelletto, infatti, non può produrre le intenzioni seconde se non considerando le intenzioni prime, le quali derivano dalla conoscenza delle cose.

La tesi di Pini secondo cui Scoto non ammette un parallelismo tra i modi di conoscere dell'intelletto e i modi di essere delle cose, porta con sé due ulteriori conseguenze.

In primo luogo, si può affermare che la logica di Scoto è neutra rispetto alle posizioni assunte in metafisica: non implica una determinata impostazione metafisica, né si fonda su di essa. Ciò non esclude che la distinzione dei dieci generi sommi rispecchi la distinzione reale delle categorie; tuttavia, se la *composizione reale* delle cose rispecchi o meno la composizione dei generi e delle differenze specifiche, non è qualcosa che si può inferire a partire dalla logica.

In secondo luogo, si può affermare che le cose che rientrano in un medesimo genere o in una medesima specie, possiedono tutte lo stesso tipo di essenza; tuttavia, spiegare il tipo di unità posseduto da un'essenza che appartiene a individui numericamente distinti è un compito che esula dal campo della logica e rientra nel campo delle scienze reali, in particolare la metafisica.

### 3.1.1.2 Astratto e concreto

I termini *denominativi* sono nomi concreti come “bianco”, “grande”, “simile”, ecc. Si tratta di termini che significano proprietà accidentali e per tale motivo vengono anche detti termini concreti accidentali, per distinguerli da nomi come “uomo”, “cavallo”, “pietra”, i quali rappresentano anch'essi termini concreti, ma di ordine sostanziale.

---

<sup>14</sup> «[Relatio rationis] fit enim primo actu, scilicet directo, intellectus comparantis hoc ad illud. Quando autem reflectit, intelligendo comparisonem istam ut obiectum, tunc non causatur relatio rationis, sed consideratur, et est consideratio logica» (*QMet.*, V, 11, § 44, III, 582). Si veda anche: G. PINI, *Categories*, 120-126.

<sup>15</sup> Cf. G. PINI, *Categories*, 110-113.

Dal punto di vista semantico, i termini denominativi danno luogo a un problema. Solitamente, tali termini esprimono il contenuto formale di un accidente inerente in un soggetto, perciò ci si può chiedere cosa essi significhino esattamente, se il soggetto, l'accidente o l'aggregato di soggetto e accidente. Una prima opinione al riguardo è quella di Avicenna, il quale ritiene che un termine denominativo come "bianco" significhi primariamente il soggetto e secondariamente l'accidente<sup>16</sup>. Averroè, invece, sostiene che il termine "bianco" significa primariamente l'accidente e solo secondariamente il soggetto. Le critiche mosse da Averroè favoriscono nel tardo XIII secolo l'abbandono della tesi avicenniana e il sorgere di nuove opinioni, le quali, in ogni caso, si muovono all'interno dello schema di fondo costituito dalla teoria della duplice significazione (primaria e secondaria)<sup>17</sup>.

Scoto partecipa a questa discussione proponendo una sua opinione personale ed originale. Egli tocca l'argomento nell'ottava questione del commento alle *Categorie*, laddove si chiede se i termini concreti significhino la stessa cosa dei corrispettivi termini astratti. La sua risposta è affermativa. La differenza tra un termine astratto e il corrispettivo termine concreto non sta infatti nella realtà significata, ma nel modo di significare. Il termine astratto significa la forma in se stessa considerata; il termine concreto significa la forma in quanto "informa" qualcos'altro<sup>18</sup>. In tal modo, i termini concreti accidentali, al pari dei termini astratti, significano la sola forma e non il soggetto, né l'aggregato di soggetto e forma.

La soluzione di Scoto è certamente originale nel contesto del XIII secolo. Essa si presenta in netta contrapposizione alle teorie basate sulla distinzione tra significazione primaria e secondaria<sup>19</sup>. Secondo tali teorie, poiché un termine denominativo non esprime una sola realtà, il suo contenuto non può essere semplice e non può rientrare in un genere unico. Talvolta, ciò viene mostrato attraverso l'analisi delle proposizioni in cui i termini astratti non possono predicarsi dei termini concreti (e viceversa). Per esempio, secondo la teoria della doppia

---

<sup>16</sup> Cf. S. EBBESEN, *Concrete Accidental Terms: Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to such Terms as 'album'*, in N. KRETZMANN (ed.), *Meaning and inference in medieval philosophy. Studies in memory of Jan Pinborg*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London, 1988, 118-120.

<sup>17</sup> «Question 11, Peter's third and longest question on denomination, asks whether an accidental concrete term signifies a subject, an accident, or an aggregate. This problem was given in this shape to the medievals no earlier than 1220 by Averroes in his commentary on the Metaphysics, where he attributes to Avicenna the claim that the denominative term 'white' signifies primarily a subject, and secondarily an accident; Averroes holds, on the contrary, that 'white' signifies first an accident, and secondarily a subject» (R. ANDREWS, *Denomination in Peter of Auvergne*, in N. KRETZMANN (ed.), *Meaning and inference in medieval philosophy. Studies in memory of Jan Pinborg*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London, 1988, 96)

<sup>18</sup> «'Whiteness' signifies the form as conceived in itself, whereas 'white' signifies it as conceived as attributed to a subject that is said to be white» (G. PINI, *Categories*, 128); Si veda anche il seguente testo di Scoto: «Quamlibet autem essentiam contingit sub propria ratione intelligere, cum quod quid est sit primum obiectum intellectus. Istam igitur essentiam contingit sub propria ratione intelligere, et sic significare. Et tali modo intelligendi correspondet modus significandi abstractus. Alio modo contingit intelligere istam essentiam in quantum informat subiectum, et huic modo intelligendi correspondet modus significandi concretus» (*QPraed.*, q. 8, § 14, I, 317).

<sup>19</sup> Scoto rigetta questo tipo di semantica, così come critica certe forme di analogia che ne conseguono. Su questo si veda: G. PINI, *Scoto e l'analogia*, 51-57.

significazione, le proposizioni come “il bianco è la bianchezza” o “la bianchezza è bianca” non sono ben formate, perché suppongono erroneamente che il bianco e la bianchezza appartengano allo stesso genere<sup>20</sup>.

La tesi avanzata da Scoto, invece, afferma che un termine concreto e il corrispettivo termine astratto non significano due cose differenti, ma la stessa cosa, la stessa forma; da ciò consegue che un termine concreto accidentale, come “bianco”, significa una sola realtà che appartiene a un unico genere accidentale<sup>21</sup>. Il problema della formazione di proposizioni quali “il bianco è la bianchezza” o “la bianchezza è bianca” non risiede nella diversità della realtà significata, ma nel diverso modo in cui essa viene concepita<sup>22</sup>. Il bianco e la bianchezza significano la stessa realtà, tuttavia, nel primo caso essa viene significata come esistente nel soggetto mentre nel secondo caso essa viene significata per se stessa<sup>23</sup>.

Ad ogni modo, Scoto concede qualcosa alla posizione avversaria, riconoscendo che ogni termine concreto può essere preso in accezioni differenti:

«Dico quod ‘album’ potest intelligi dupliciter: Uno modo, ut importat formam talem sub tali modo significandi, et hoc per se significat. Unde secundum Philosophum, in *Praedicamentis*, ‘album’ solam qualitatem significat, – quod verum est, tamen sub alio modo significandi quam albedo. Alio modo, ut communiter concipimus – per album et huiusmodi concreta – totum compositum ex subiecto et forma»<sup>24</sup>.

Il brano, tratto dall’*Ordinatio*, getta una luce nuova sui testi del commento alle *Categorie*. La significazione di cui si parla nel libro delle *Categorie* è la cosiddetta “significazione per sé” del termine; d’altra parte, tale significazione non rispecchia il modo più comune di pensare.

---

<sup>20</sup> Pietro di Auvergne sostiene una tesi di questo tipo, quando afferma che nel genere della sostanza rientrano solo realtà concrete, mentre nei generi accidentali rientrano solo realtà astratte; su questo si veda: G. PINI, *Categorie*, 151-152.

<sup>21</sup> Una visione alternativa è quella di Tommaso d’Aquino: il termine astratto significa l’accidente (p.es., la bianchezza), mentre il termine concreto significa insieme la forma accidentale e il soggetto in cui essa inerte (p.es., il bianco). Secondo Scoto, invece, una categoria è costituita da un tipo di essenza e, poiché, il termine concreto e il termine astratto significano la medesima essenza, le realtà che designano appartengono alla medesima categoria. Ciò che cambia è il modo di concepire quell’essenza, in concreto o in astratto, ossia in se stessa oppure in quanto viene attribuita a un soggetto. Su questo si vedano: G. PINI, *Categorie*, 179-180; D. PERLER, *Duns*, 171-174.

<sup>22</sup> Cf. G. PINI, *Categorie*, 179-180.

<sup>23</sup> Non bisogna confondere i due modi di significazione di un termine (astratto, concreto) con la triplice considerazione dell’essenza (in se stessa, in universale e nell’individuo). Una medesima essenza può venire considerata in tre modi distinti: secondo l’essere materiale (ossia, l’individuo di quella essenza), secondo l’essere quidditativo e secondo l’essere intelligibile. Nel primo e nel secondo caso si tratta di una considerazione reale dell’essenza; nel terzo caso si tratta di una considerazione logica della medesima essenza, ossia una considerazione dell’essenza in quanto essa è conosciuta dall’intelletto. Quest’ultima considerazione è la sorgente delle cosiddette “seconde intenzioni”, come “genere,” “specie”, “universale”, le quali non sono dunque proprietà delle cose, ma dei concetti. La teoria della triplice considerazione dell’essenza ha le sue radici nella dottrina dei tre stati dell’universale, elaborata dai commentatori di Aristotele all’interno della tradizione neoplatonica, mediata nell’occidente latino da Avicenna. Su questo si vedano: G. PINI, *Categorie*, 100-103; A. DE LIBERA, *Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze), 1999, 102-108.

<sup>24</sup> *Ord.*, IV, 12, § 101, XII, 32; si veda anche: *Ord.*, I, 27, § 85, VI, 98.

Abitualmente, infatti, con il nome concreto si intende denotare tutto il composto di soggetto e forma (p.es., dicendo “bianco” si intende “la cosa che è bianca”).

Dovendo, però, parlare in maniera più appropriata, secondo Scoto, si deve dire che il termine accidentale “per se” significa sempre l’accidente, sia esso astratto o concreto; ciò che cambia è il modo di significare: l’astratto significa l’essenza dell’accidente considerata in se stessa, mentre il concreto significa l’essenza dell’accidente secondo l’essere che possiede negli individui. Il motivo per cui, comunemente, col termine concreto non si intende l’accidente, ma il composto, può essere ricondotto alla dipendenza dell’accidente nei confronti del soggetto, come viene spiegato nel commento alle *Categorie*:

«Sed propter istum modum significandi forte dicitur subiectum cointelligi, non tamquam intraneum illi intellectui per se, sed tamquam ad quod dependet intellectum accidentis sub tali modo intelligendi»<sup>25</sup>.

Quella riportata è la conclusione della risposta alla questione se il concreto e l’astratto significhino la stessa cosa. Scoto spiega che la stessa essenza può venire significata in modi differenti, ma poiché il nome concreto significa l’essenza come “informante”, allora, di solito, pensando quell’essenza si pensa insieme (“cointelligi”) anche il soggetto informato. Chiaramente, questa “cointellezione” ha il tenore di un’aggregazione di due cose le quali non costituiscono un’unità “per se”: l’intelletto, in questo caso, non pensa una sola cosa, bensì due cose insieme; per questo il concreto si concepisce comunemente come un composto accidentale. In questo modo, Scoto può affermare che il soggetto non rientra nell’essenza dell’accidente<sup>26</sup>.

### 3.1.1.3 L'appartenenza a un genere

Nel commento alle *Categorie*, Scoto fronteggia un importante problema riguardante l'appartenenza a un genere. Le categorie sono certamente i generi supremi a cui ciascuna cosa appartiene. Sembra, però, che alcune cose appartengano a più di un genere; se le cose stessero così, la stessa divisione dei dieci generi sommi sembrerebbe diventare inutile, se non addirittura

---

<sup>25</sup> *QPraed.*, 8, § 18, I, 318. Nel medesimo brano Scoto spiega il rapporto tra modi di comprendere e modi di significare, e come i secondi conseguono ai primi. Qui si apre l’importante questione se egli ammetta uno stretto parallelismo tra i modi di comprendere e i modi di significare, tipico della corrente cosiddetta “modista”. Secondo gli studiosi, tuttavia, è da escludere che Scoto sia un modista. Su questo si veda: D. PERLER, *Duns*, 173.

<sup>26</sup> Qualcosa di simile dice anche Giacomo da Viterbo a proposito di come il fondamento entra nella comprensione della relazione; si veda: GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 15 (Ypma, II, 263, 1419-1424).

contraddittoria<sup>27</sup>. Il problema come tale emerge da una serie di affermazioni dello stesso Aristotele, nelle *Categorie*, e riguardano in special modo alcuni tipi di relativi.

Si prenda il caso della “scientia”: essa appartiene di per sé al genere della qualità, essendo un “habitus” dell’intelletto<sup>28</sup>; eppure viene annoverata anche tra i relativi, in riferimento allo “scibile”<sup>29</sup>. Allo stesso modo, il doppio e la metà, il simile e il dissimile, l’uguale e il disuguale e molti altri relativi sono annoverati da Aristotele come proprietà di altri generi (quantità e qualità, per esempio)<sup>30</sup>. A quale predicamento appartengono tutte queste cose?

La risposta di Scoto, espressa nella q. 10 del suo commento alle *Categorie*, poggia sulla regola generale secondo cui tutti i concetti espressi mediante termini concreti appartengono allo stesso genere dei loro corrispettivi espressi mediante termini astratti; quindi i relativi, anche se sono concreti, devono appartenere al genere della relazione, o meglio, devono significare qualcosa che appartiene al genere della relazione.

Nel caso della “scientia” si ha che fare con un termine equivoco, infatti, essa significa due cose essenzialmente diverse: un abito mentale oppure l’immagine della cosa conoscibile. Queste cose, essendo essenzialmente diverse, appartengono a generi diversi (la qualità e la relazione). Qui non entra in gioco il diverso modo di considerare una cosa, in astratto o in concreto, ma è la stessa realtà significata che è differente. Per questo Scoto trae la conclusione che la scienza sia un termine equivoco. Essendo un termine equivoco, cade anche la difficoltà iniziale: non vi è una medesima realtà appartenente a due generi diversi, ma due realtà distinte ciascuna appartenente a un genere diverso<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Si noti che le cose appartengono a un genere; ma i concetti non appartengono a un genere. Semmai, essi *sono* generi o specie, ecc., in base al modo in cui si predicano di altri concetti.

<sup>28</sup> In questo caso, con “habitus” si intende la prima specie del genere “qualità”; si distingue dal predicamento “habitus”.

<sup>29</sup> Cf. *QPraed.*, 10, § 2, I, 333. La scienza è un relativo “per se”, ma non “primo”; su questo si veda: *QPraed.*, 26, § 12, I, 443-444.

<sup>30</sup> Cf. *QPraed.*, 10, § 3, I, 333-334.

<sup>31</sup> «Per se relativa sunt in genere relationis, sicut concreta aliorum sunt in aliis generibus, de quo dicitur post; et ita nihil idem essentialiter est per se relativum et species alterius generis. ‘Scientia’ ergo aequivocum est ad significandum habitum mentis et ad significandum imaginem scibilis, quae duo essentialiter sunt diversa. Primo modo est species qualitatis, secundo modo per se relativum» (*QPraed.*, 10, § 16, I, 338). Scoto riprende questo discorso in *QMet.*, V, 12-14, dove però si può notare un lieve spostamento dal piano logico, a quello reale. In quest’ultima opera si afferma che la “scientia” è “per se” una specie di qualità (o, equivalentemente: è nel genere della qualità), ma in essa *si fonda* una relazione (presumibilmente: rivolta allo scibile). Pertanto, quando nel brano citato sopra, si afferma che la scienza significa una “imago scibilis”, si deve intendere che questa “imago” è una “similitudo” e una relazione. Perciò la scienza, in questa accezione, significa una realtà che è “idem accidens” (oppure “idem proprio”), cioè una realtà in qualche modo composta e non perfettamente “idem”. Per questo motivo, accade che da un punto di vista logico essa possa rientrare, ora in un genere, ora in un altro. Si veda in proposito anche questo testo: «Hinc patet, quod illud Aristotelis in Praedicamentis, *nihil prohibet idem in pluribus generibus enuntiari*, non est verum de aliquo per se uno, sed de aliquo uno per accidens, quod etiam quandoque uno nomine significatur, sicut forte hoc nomen *scientia*» (*Quodl.*, q. 13, § 33 [Vivès, XXV, 583a; corsivi originali]).

Per quanto riguarda i termini “simile” ed “aequale”, invece, la difficoltà si risolve facendo leva sul diverso modo di significazione<sup>32</sup>.

«De aequali et inaequali, simili et dissimili, dicendum quod sunt relativa per se, sed in genere quantitatis vel qualitatis sunt, non ut species sed ut propria, ut patet per Aristotelem, ultima proprietate quantitatis et qualitatis. Possibile autem est de multis esse in uno genere ut species, in alio ut propria; quia ‘risibile’ est in genere substantiae ut proprium, in qualitate ut species»<sup>33</sup>.

Affermare che qualcosa appartiene a un genere può significare che quella cosa possiede una certa essenza oppure che essa è inserita in un certo rapporto predicativo. La prima considerazione è di ordine reale, la seconda di ordine logico. In questo brano, Scoto distingue due aspetti, la specie e il proprio, che sono intenzioni seconde. Pertanto, ciò di cui sta parlando è l'appartenenza dal punto di vista logico. La medesima realtà può essere considerata dall'intelletto in diverso modo: considerata come specie essa apparterrà a un certo genere; considerata come un proprio può trovarsi in un altro genere<sup>34</sup>. Per esempio, poiché il simile è un relativo, non può appartenere – in quanto specie – a un altro genere che a quello della relazione. Il simile significa la stessa essenza significata dalla somiglianza; pertanto, considerato come specie, deve appartenere allo stesso genere della somiglianza; per questo, in quanto specie, il simile appartiene al genere della relazione. Quando si considera il simile come appartenente al genere della qualità, si tratta del simile inteso come proprio. La “specie” e il “proprio” sono due diverse intenzioni che l'intelletto attribuisce al concetto di “simile”, e queste intenzioni significano delle relazioni con altri concetti come quello di “qualità” e “relazione”: il “simile” si rapporta al genere della relazione come “specie”, mentre al genere della qualità come “proprio”. “Specie” e “proprio” sono due relazioni di ragione stabilite dall'intelletto, due modi di conoscere la stessa realtà.

Si veda un altro caso. Nella q. 24 Scoto discute delle proprietà della quantità. Egli afferma che il grande e il piccolo sono dei relativi, e pertanto non appartengono al genere della quantità (§ 16). Sorge allora un'obiezione (§ 18): se l'astratto e il concreto appartengono allo stesso genere, “grande” e “grandezza” devono appartenere allo stesso genere, cioè la quantità. Infatti, non c'è dubbio sul fatto che Aristotele ponga la grandezza tra le specie della quantità.

---

<sup>32</sup> Si noti che la somiglianza non è mai una specie di qualità. In quanto specie, essa è sempre un relativo; come “proprium” è nel genere della qualità. Invece, la scienza in quanto specie è equivoca, avendo due significati distinti.

<sup>33</sup> *QPraed.*, 10, § 17, I, 338.

<sup>34</sup> Aristotele, nelle *Categorie*, classifica il simile e l'uguale come proprietà (o passioni proprie) della qualità e della quantità, rispettivamente. Dunque, l'uguale e il simile sono in quei generi non in quanto specie, ma in quanto proprietà. La specie e la proprietà (“proprium”) sono due dei cinque predicabili individuati da Porfirio nell'*Isagoge*. Essi sono modi in cui un predicato può essere attribuito a un soggetto. Quando si predica il simile come specie, esso appartiene al genere della relazione ed è un termine relativo; quando invece si predica come una proprietà della qualità esso è una passione propria della qualità e come tale appartiene al genere della qualità. Del resto la stessa cosa accade per il termine “risibile” che in quanto proprietà della specie “uomo” appartiene al genere della sostanza, mentre in quanto è una specie (la risibilità) appartiene al genere della qualità.

Scoto, replicando (§ 22) a questo argomento, concede che il concreto e l'astratto appartengano allo stesso genere, ma il problema è che anche prendendo il concetto astratto, vi sono due significati di "magnitudo", e il denominativo "magnus" segue la stessa sorte: da una parte la "magnitudo" è una specie, dall'altra è una passione della quantità<sup>35</sup>. In questo caso, il termine "magnitudo" è equivoco, come accade per il termine "scientia"<sup>36</sup>. Esso può significare qualcosa che appartiene al genere della quantità, e quindi è una specie della quantità (sia in astratto, sia in concreto); oppure può significare qualcosa che appartiene al genere della relazione, e in questo caso non è una specie della quantità<sup>37</sup>. Poiché, però, il denominativo "magnus" significa una passione propria della quantità, allora come proprio esso appartiene al genere della quantità.

A conferma di ciò si veda un altro testo, tratto ancora dal commento alle *Categorie*:

«Notandum quod 'simile' et 'dissimile' licet sint propria generi qualitatis, sunt tamen ut species in genere relationis, hoc est, ut denominative dicta a speciebus relationis, quia 'similitudo' est per se relatio et 'simile' per se relativum. Sic intelligendum est de propriis aliorum generum, quae non sunt in illo genere ut species»<sup>38</sup>.

È ancora una volta chiaro che la proprietà o la "passio" di un genere, quando viene considerata come specie non appartiene a quel genere, ma a un altro. Il brano chiarisce anche un altro aspetto. Il "proprio" consegue necessariamente al suo soggetto. Pertanto, data una qualità, ad essa consegue necessariamente l'essere simile; d'altra parte, non è sufficiente che qualcosa abbia una qualità perché si dica "simile": vi è bisogno, infatti, anche di un termine di riferimento, poiché il simile è un relativo. Il possesso di una qualità, perciò, è sufficiente affinché qualcosa si dica "simile", ma allo stesso tempo richiede la presenza di qualcos'altro rispetto a cui possa dirsi "simile": le due cose sembrano inconciliabili. Scoto risolve la difficoltà affermando che la proprietà di essere simile va intesa in senso attitudinale. Ciò significa che qualsiasi cosa, per il solo fatto di possedere una qualità, si dice sempre "simile" a qualcos'altro, a meno che non intervenga un qualche impedimento esterno, come per esempio, la mancanza di quella qualità in qualsiasi altra cosa esistente.

### 3.1.2 LA DEFINIZIONE DEI RELATIVI NEL COMMENTO ALLE *CATEGORIE*

---

<sup>35</sup> Il fatto che il termine "magnitudo" sia equivoco, significa che nella realtà vi sono due cose distinte a cui si attribuisce lo stesso nome. Una appartiene al genere della quantità, l'altra al genere della relazione. Si dà il caso, però, che la relazione di grandezza, significata in concreto dal termine "magnus" sia un proprio della quantità e perciò appartiene al genere della quantità "ut proprium".

<sup>36</sup> Cf. *Ord.*, I, 19, § 22, VI, 275-276.

<sup>37</sup> «'Magnitudo' sumitur aequivoce: ut est species quantitatis, et ut est passio. Secundo modo dicitur 'magnum' denominative a magnitudine quando Aristoteles negat magnitudinem esse quantitatem» (*QPraed.*, 24, § 22, I, 420).

<sup>38</sup> *QPraed.*, 30-36, § 114, I, 506-507.

Scoto riconosce che vi è distinzione tra ciò che è “ad aliquid” e la relazione. Essere “ad aliquid” significa essere relativo a qualcosa. La relazione, invece, non è “ad aliquid”, ma fa essere “ad aliquid” la cosa in cui inerisce (q. 25, § 29). Si tratta propriamente allora di un “principium referendi” (q. 25, § 30) e non propriamente di qualcosa che è “ad aliquid”<sup>39</sup>. Aristotele, nel capitolo VII delle *Categorie*, parla delle cose che sono “ad aliquid”, non delle relazioni. Scoto si mostra abbastanza consapevole di ciò soprattutto quando tratta della definizione dei relativi (q. 25). Infatti, ciò di cui egli si occupa effettivamente nel suo commento non è tanto la classica questione del rapporto tra le due definizioni dei relativi (la quale, sebbene presente, rimane a margine), quanto piuttosto la questione se il genere della relazione sia un genere unico. Da questa prospettiva, lo studio della definizione aristotelica dei relativi è orientato a stabilire se tale definizione sia appropriata o meno a identificare un unico genere di cose. In altri termini, ciò che viene messo in questione è se l’unità della definizione dei relativi, data da Aristotele, garantisca di per sé che tutte le relazioni appartengano a un unico genere<sup>40</sup>.

Il genere della relazione (“generalissimus relationis”) è ciò che si predica “in quid” di ogni specie di relazione; la sua “ratio” si ricava a partire dalla definizione dei relativi. Il motivo per cui si deve ricorrere ai relativi per descrivere la relazione è che quest’ultima è l’ente più debole di tutti (“debilissimus ens”): essendo la “habitudō” tra due enti, essa presuppone altri enti prima di sé; pertanto, non può essere pensata se non insieme alle cose in cui inerisce. Scoto esprime ciò mediante un’analogia tra il piano ontologico e quello gnoseologico: ogni ente è tanto più conoscibile quanto più perfetto è il suo essere; pertanto, poiché la relazione è l’ente più debole, allora essa è anche l’ente meno conoscibile in se stesso. In ogni caso, quando informa un

---

<sup>39</sup> Il fatto che la relazione sia un “principium”, non esclude che essa sia una “res”. Vi sono alcuni passi in cui Scoto afferma che la relazione non ha bisogno di riferirsi essa stessa perché è una “ratio referendi” (cf. *Ord.*, I, 21, § 26, V, 336; *Ord.*, II, 41, §10, VIII, 476). Basandosi su uno di questi passi, Schönberger afferma che la relazione secondo Scoto non è una “res”, ma una “ratio”. Tuttavia, questa interpretazione dei testi di Scoto appare, in larga parte, insostenibile. Non si può negare che Scoto consideri la relazione una “res”. Le ragioni sono molte. In primo luogo, i testi in cui si parla della relazione come “ratio referendi” sono minoritari (inoltre, talvolta, si tratta di riferimenti come quello di *Ord.*, I, 30, § 12, VI, 173, dove la “ratio referendi” è intesa anche “fundamentaliter”, non solo “formaliter”: dunque, anche il fondamento dovrebbe essere una “ratio” per Schönberger; in proposito, si veda anche: *Ord.*, I, 7, § 66, V, 135). In secondo luogo, si tratta di testi fortemente dipendenti dal contesto in cui compaiono e non negano mai che la relazione sia una “res”, semmai negano che sia una “res” che abbia bisogno di una relazione per riferire il soggetto verso il termine (con conseguente regresso infinito). In terzo luogo, sono molti di più e molto più pertinenti i brani in cui Scoto afferma che la relazione è una “res” (al contrario, Schönberger ritiene che Scoto solo *talvolta* dica che è una “res”: «Scotus spricht mitunter [...]» (R. SCHÖNBERGER, *Relation*, 157). Probabilmente, il problema della lettura di Schönberger consiste in un uso esclusivo del termine “res” per indicare solamente il soggetto o il fondamento, ritenendo che esso non si possa applicare alla relazione, in virtù della debolezza ontologica di quest’ultima. Come se il termine “res” significasse solo qualcosa di sufficientemente robusto ontologicamente. Ma questo è proprio il punto su cui Scoto si scontra con Enrico di Gand. Si veda, in proposito: *infra*, par. 3.2.1.3.4.

<sup>40</sup> La questione se le relazioni rientrino in un unico genere si avvicina alla questione se i diversi accidenti relativi appartengano tutti a una macro-categoria. Tuttavia, si tratta di problemi differenti. Si veda: *infra*, par. 3.2.2.3.

soggetto, ossia quando è significata in modo concreto, essa diventa maggiormente conoscibile<sup>41</sup>.

Ciò che si predica “in quid” di ogni relazione, il genere della relazione, viene perciò derivato a partire dalla definizione aristotelica dei relativi, trasponendola in modo astratto. Secondo l’espressione aristotelica l’essere del relativo è “ad aliquid se habere”. Il genere della relazione, di conseguenza, sarà definito (dal verbo “habere”) come “habitus ad aliquid” o “habitus unius ad aliud”<sup>42</sup>.

Si può porre una domanda: il “relativo” significa il soggetto denominato dalla forma o significa la forma in quanto informa un soggetto? In base a quanto stabilito nella q. 8, bisogna ricordare che vi è un duplice modo di intendere il nome concreto. Propriamente, nel suo significato “per se”, il “relativo” significa la forma conosciuta in quanto informa il soggetto: non il composto di soggetto e forma, e nemmeno la forma non in se stessa considerata (significata “per se” in astratto), ma la forma conosciuta in quanto è attribuita al soggetto<sup>43</sup>. In un senso più comune, invece, il relativo denota il soggetto insieme alla forma che lo riferisce ad altro. Questo tipo di ambiguità di solito non viene sciolto, almeno finché non conduce a qualche errore nel ragionamento: in quei casi, Scoto si premura di distinguere i due aspetti<sup>44</sup>.

Riguardo alle due definizioni aristoteliche, Scoto come i suoi contemporanei prende posizione a favore della seconda che, come si è visto, è una definizione dei relativi “secundum esse”, secondo il loro essere. Per quanto riguarda la prima definizione e i relativi “secundum dici”, il Dottor Sottile nega che si possa parlare di una diversa tipologia di relativi; al contrario, bisogna affermare che quella prima definizione (“notificatio”) non si addice affatto ai relativi (§§ 7-9). In altri termini, la divisione dei relativi in relativi “secundum esse” e relativi “secundum dici” è fittizia. Un relativo “secundum dici” non è veramente un relativo, così come l’espressione “uomo morto” non denota veramente un uomo, ma è solo un modo di esprimersi: «relativum secundum dici non est magis relativum quam homo mortuus est homo»<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Quando Scoto parla della relazione come qualcosa che “informa” o che “inerisce”, sembra considerare la relazione come una forma a tutti gli effetti. Poiché, però, qui si sta affrontando ancor il discorso da un punto di vista logico, non si può trarre alcuna conclusione su quale sia il modo di essere reale della relazione. “Inerire” infatti è equivoco a seconda che il significato sia logico o reale. In logica, “inerire” significa essere predicato del soggetto fuori della sua “ratio” (e si oppone, quindi, a “essere predicato di”). Su questo si veda: G. PINI, *Categories*, 148-149.

<sup>42</sup> *QPraed.*, q. 25, § 10, I, 426. Per il termine “habitus” come sinonimo di “relazione”, si veda: *supra*, par. 2.1.

<sup>43</sup> «Illa notificatio non est relationis absolute ut significatur in abstracto, neque subiecti absolute, neque totius aggregati; sed formae ut informat subiectum eo modo quo significatur per nomen concretum dictum a generalissimo relationis, ita quod ly ut non dicat partem eius quod significatur, sed modum» (*QPraed.*, 26, § 15, I, 444). Quando si dice “ut informat”, il termine “ut” si deve intendere non come se esprimesse una parte di ciò che è significato (p.es., “forma ut informat”, cioè la forma come parte del soggetto che informa) ma come modo di significare (p.es., “forma ut informat”, cioè la forma al modo di informante altro e non in se stessa considerata).

<sup>44</sup> Cf. *Ord.*, IV, 12, §§ 25-30, XII, 306-307; *QMet.*, IX, 3-4, §§ 19-20, IV, 541-543.

<sup>45</sup> *QPraed.*, 26, § 10, I, 443. Sulla semantica dell’espressione “uomo morto” e altre simili, si veda quanto verrà affermato a proposito della cosiddetta “determinatio distrahens”: *infra*, cap. 6.4.2.1.

Ciononostante, si può ammettere che la distinzione tra i due tipi di relativi possa applicarsi agli enti in questo modo: alcuni sono relativi “secundum esse”, cioè quegli enti che si dicono denominativamente a partire da una relazione; altri enti sono relativi “secundum dici” perché, pur non appartenendo al genere della relazione, vengono espressi con un riferimento ad altre cose, secondo una certa “habitus”; in ogni caso, non sono veramente relativi (§ 11). Scoto non fa alcun esempio di questi “falsi” relativi, ma si può immaginare che si parli di casi come quello della della testa, menzionato in *Categorie* VII: la testa non è una cosa relativa, ma una cosa che si dice in riferimento a un altro<sup>46</sup>.

In queste poche battute si esaurisce quanto Scoto ha da dire circa i relativi “secundum dici”. Né l’argomento, né la nozione saranno più oggetto di discussione nelle altre opere. Egli preferisce adottare altre suddivisioni dei relativi. In particolare, nella medesima questione (q. 26) in cui si congeda dai relativi “secundum dici”, egli propone un’altra distinzione (§ 12)<sup>47</sup>:

- relativi (“per se et”) “primo”: quei relativi che si dicono rispetto ad altro secondo la propria forma (cioè secondo la specie).

- relativi “per se” (“et non primo”): quei relativi che si dicono ad altro ma non secondo la propria forma, bensì secondo il genere, o meglio secondo la forma del genere a cui appartengono.

Così, per esempio, considerando la “scientia” come un relativo vero e “secundum esse”, ne consegue che le specie della scienza devono essere anch’esse relative, in quanto appartengono al genere della “scientia”<sup>48</sup>; le specie della scienza, perciò, sono relative non per ciò che è loro specifico e aggiunto al genere, ma per il genere a cui appartengono (§12)<sup>49</sup>. Altri esempi di questa distinzione sono la “species” e la “potentia activa”: la specie si riferisce “primo” al genere, mentre si riferisce all’individuo “per se”; la potenza attiva si riferisce “primo” alla potenza passiva, mentre “per se” si riferisce all’agire<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. *infra*, par. 2.3.1.

<sup>47</sup> La distinzione tra relativo “primo” e relativo “per se” viene ripresa anche in *QMet.*, V, qq. 12-14 e, prima ancora, si ritrova in *QIs.*, q. 21, e q. 21-additio.

<sup>48</sup> Può essere utile una chiarificazione per contrasto. Secondo Tommaso d’Aquino, la “scientia” è un relativo “secundum dici” perché, propriamente, appartiene al genere della qualità; secondo Scoto, invece, si tratta di un termine equivoco perché può significare due realtà diverse: l’abito mentale e la relazione allo scibile.

<sup>49</sup> Chiaramente, quando si parla delle specie della scienza, si fa riferimento a una struttura logica simile all’albero di Porfirio, in cui la scienza pur essendo una specie della relazione, rappresenta un sotto-genere della relazione per le specie che contiene sotto di sé. Dal punto di vista logico, ogni cosa che si predica di altre inferiori è un genere. Così nell’albero di Porfirio ogni specie che può ricevere ulteriori determinazioni, funge da genere per le specie inferiori, maggiormente determinate. La specie specialissima è quella maggiormente determinata. Il genere generalissimo quello maggiormente indeterminato.

<sup>50</sup> L’esempio della specie si trova sia in *QPraed.*, 29, §§ 14-15, I, 466-467, sia in *QMet.*, V, 12-14, § 30, III, 622. L’esempio della potenza attiva si trova anche in *QMet.*, V, 12-14, 29, III, 622. La specie in quanto è una specie si riferisce al genere, ma quanto al suo genere è un universale, e solo in virtù di questo si riferisce all’individuo. Questo è quello che intende dire Scoto quando afferma che una cosa si riferisce secondo la propria forma o secondo la forma del genere. Nel caso della potenza attiva è più chiaro: in quanto è potenza attiva (propria forma) si riferisce alla potenza passiva, ma in quanto è una potenza (forma del genere) si riferisce all’atto, che è l’agire.

### 3.2 LA RELAZIONE NELLE OPERE FILOSOFICHE E TEOLOGICHE

La “ratio” della relazione esprime il riferimento di una cosa a un’altra. Alla luce di ciò, lo studio della costituzione reale della relazione va condotto non solo rispetto a ciò che la fonda ma anche rispetto a ciò verso cui essa tende. Il primo punto comporta un’analisi attenta del fondamento della relazione, il quale appare come elemento imprescindibile per comprendere la natura della relazione stessa. Il secondo punto, altrettanto irrinunciabile, richiama l’indagine circa la dimensione referenziale della relazione stessa, ciò per cui la relazione è propriamente tale.

La tradizione precedente consegna a Scoto questo duplice volto della relazione attraverso la distinzione tra “esse in” ed “esse ad”. Due aspetti che, per quanto schematicamente distinti, sono come i due binari su cui si muove la struttura dell’esposizione di questo paragrafo.

La dimensione dell’“esse in” può essere studiata assieme alla questione del fondamento della relazione. Tale argomento riceve poca attenzione nelle questioni tratte dal commento alle *Categorie*. Compare, invece, come uno dei temi più pregnanti nelle altre opere (non logiche) di Scoto: il commento alla *Metafisica*, i commenti alle *Sentenze* e le questioni *Quodlibetales*.

Lo stesso si può dire dell’altra dimensione, quella dell’“esse ad”. Lo studio della referenzialità della relazione passa attraverso l’indagine circa il “respectus”, la sua determinazione nozionale e i modi della sua strutturazione a partire dal fondamento e dal termine della relazione.

Rendere ragione di queste due dimensioni della relazione e riconciliarle in una visione coerente è ciò che una ipotetica trattazione sistematica dell’argomento dovrebbe svolgere. Non ci si può aspettare di trovare una simile trattazione esposta in maniera compiuta nelle opere di Scoto. Nonostante ciò, i diversi momenti in cui il Dottor Sottile ritorna sull’argomento e le ampie sezioni digressive che egli apre all’interno della risoluzione di questioni di altro tipo (di solito teologiche), permettono di ricostruire un quadro non privo di una sua coerenza. Il tentativo di delineare una “dottrina della relazione” a partire da testi diversi, sparsi nella quasi totalità della produzione dell’autore, permetterebbe anche di evidenziare alcuni sviluppi teorici su un tema che – forse a motivo del confronto decisivo con il pensiero di Enrico di Gand – assume in Scoto un’importanza speciale.

Ad ogni modo, lo scopo della presente trattazione non intende essere una ricostruzione esaustiva del pensiero di Scoto sulla relazione. Lo studio dei testi presentati in questo capitolo è per lo più circoscritto e orientato a preparare il terreno per la lettura dei brani in cui si parla della “relatio transcendens”, i quali verranno presi in esame nei capitoli successivi.

### 3.2.1 LA RELAZIONE COME “ENS IN ALIO”

Nel commento al Libro V della *Metafisica* (*QMet.*, V) vi sono cinque questioni dedicate al tema della relazione. La prima, la q. 11 si chiede se la relazione sia una “res” oppure solo un “modus essendi”; le tre questioni seguenti (qq. 12-14) sono raggruppate e riguardano la distinzione aristotelica dei tre modi dei relativi, la sua correttezza e le problematiche inerenti a tale triplice distinzione.

La questione 11 si apre subito con un’esposizione dell’opinione di Enrico di Gand<sup>51</sup>. Dopodiché, viene presentata una serie di ventiquattro conclusioni che costituiscono il vero “corpus” della questione<sup>52</sup>. A partire dalla conclusione quinta si apre una sezione dedicata in modo speciale al fondamento della relazione. Innanzitutto, viene affermata l’accidentalità della relazione:

«Relatio realis non est ens per se, nec intervallum inter duo extrema, nec in duobus ut in uno subiecto, sed in uno et ad aliud»<sup>53</sup>.

La prima tesi espressa nel brano è che la relazione reale non è un “ens per se”. Il sintagma “ens per se” si oppone, qui, a “ens in alio”<sup>54</sup>. In altri casi, “ens per se” si oppone, invece, a “ens per accidens”<sup>55</sup>. Ciò non deve però generare confusione: infatti, sebbene la relazione sia un

---

<sup>51</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, §§ 1-11, III, 571-574. Il titolo esatto della questione è: se la relazione sia una “res” a cui pertiene il modo di essere “ad aliud”. Questo modo di esprimersi deriva da Enrico di Gand, il quale nel *Quodl.*, IX, q. 3 si interroga proprio su tale questione, distinguendo nel predicamento “ad aliquid” la “res” e il “modus”. La posizione del gandavense su questo punto viene sintetizzata da Scoto all’inizio della q. 11, ma non viene affrontata apertamente. Il confronto con Enrico, infatti, emerge a tratti solo nella discussione di alcune delle “conclusiones” presentate nel *corpus* della q. 11. Sulla posizione di Enrico di Gand, si veda: *supra*, par. 2.8.

<sup>52</sup> La conclusione 1 della q. 11 è dove principalmente si risponde alla questione iniziale. Anche la conclusione 2 risulta legata alla questione, perché definisce il significato della relazione di ragione, confermando per altro verso che vi sono relazioni reali. Le altre conclusioni si presentano, invece, come degli approfondimenti sulla dottrina della relazione in generale.

<sup>53</sup> *QMet.*, V, 11, § 47, III, 583. In questo brano si parla direttamente della relazione reale poiché nelle precedenti “conclusiones” Scoto ha già discusso sulla realtà della relazione e ha stabilito in quali occasioni si può parlare di relazioni di ragione. Si veda: *QMet.*, V, 11, §§ 12-47, III, 575-582.

<sup>54</sup> Cf. *Ord.*, IV, 12, § 83, XII, 325. In questo brano dell’*Ordinatio* si trova una contrapposizione tra “per se esse” ed “esse in alio” che ha lo stesso significato della contrapposizione tra “ens per se” e “ens in alio”.

<sup>55</sup> «‘Ens per se’ in V divisit in decem genera: ergo quodlibet istorum est ‘unum per se’, et ita ratio istorum est definitio» (*Ord.*, I, 3, § 164, III, 102). Si vedano anche: *Ord.*, III, 1, § 226, IX, 100; *Ord.*, III, 6, § 44, IX, 246; *Ord.*, IV, 1, § 196, XI, 68; *Ord.*, IV, 11, § 277, XI, 264. Il criterio della divisione tra “ens per se” ed “ens per accidens” è la “ratio”. Se un ente ha una “ratio” unica, cioè una “per se”, allora è uno “per se”, e dunque è un “ens per se”. Invece, se una cosa non ha “ratio” unica, è “una per accidens”, quindi è un aggregato, ed è “ens per accidens”. Perciò la bianchezza è “ens per se”; ma l’uomo bianco è “ens per accidens” (cf. *Ord.*, IV, 12, § 40, XII,

accidente non è però un “ens per accidens”. La distinzione tra “ens per se” e “ens per accidens” si evince a partire dall’unità della “ratio” di un ente. L’“ens per accidens” aggrega in sé due nature diverse, pertanto non è “unum per se”, né tantomeno “ens per se”. Talvolta, Scoto usa anche l’espressione “secundum se” in luogo di “per se” e, in quanto tali espressioni si oppongono a “per accidens”, si deve dire che non solo la sostanza ma anche i nove accidenti rappresentano una suddivisione interna all’ente “secundum se”<sup>56</sup>. Dunque, quando Scoto afferma che la relazione non può essere considerata un “ens per se”, intende opporre questa determinazione a quella di “ens in alio”, e così affermare che l’essere della relazione non è autonomo ma rimanda a qualcos’altro nel quale essa si trova<sup>57</sup>.

Avendo ammesso che la relazione è un “ens in alio”, occorre capire cosa sia questo “aliud” in cui essa si trova e quale sia il modo in cui si trova in esso. Riguardo a quest’ultimo punto, vi sono diverse opinioni. Vi è chi ritiene la relazione come un “intervallum” tra i due estremi<sup>58</sup>. Tale opinione non si può intendere come se la relazione fosse un ente intermedio sussistente in se stesso che connette i due estremi, perché in tal caso la relazione verrebbe ad essere un “ens per se”, contrariamente a quanto affermato all’inizio. Se, dunque, la relazione si trova in mezzo ai due estremi come “ens in alio”, pare che si debba considerarla come inerente in entrambi gli estremi contemporaneamente; tuttavia, così si verrebbe a creare il grave inconveniente di un accidente inerente simultaneamente in due cose distinte. Già Avicenna aveva affrontato questo problema e aveva scartato tale ipotesi come assurda: affermare che un accidente possa inerire in due cose simultaneamente significa non comprendere cosa sia un accidente<sup>59</sup>.

---

311). In *QMet.*, VI, 2, §§ 15ss, IV, 40ss si parla di due sensi di “ens per accidens”. Per quanto riguarda la contrapposizione “per se”/“in alio”, si può vedere un altro testo del *Commento alla Metafisica*: «Tum quia passionis entis dictae de inferioribus non dicunt aliud ab ente in eis. Igitur cum substantia dicitur prima, accidens posterius quae prius et posterius dividunt ens ut passionis, “primum” non dicet aliud a substantia nec “posterius” aliud ab accidente sive ab ente in accidente. “Per se” autem ens sive “in se” ens et “in haerens” sive “in alio” existens pro eodem accipio sicut “prius” et “posterius”» (*QMet.*, VII, 1, § 16, IV, 94-95). Quindi, in quanto si oppone a “in alio”, “per se” equivale a “in se” e “prius”, mentre “in alio” equivale a “posterius”. Anche nel brano di *QMet.*, IV, 2, § 129, III, 351, si lascia intendere una contrapposizione tra “ens per se” ed “ens in alio”.

<sup>56</sup> Cf. *QMet.*, V, 5-6, § 1, III, 448. G. Pini riconosce nella coppia “per se”/“in alio” un trascendentale disgiuntivo, che rimanda al trascendentale disgiuntivo sostanza/accidente di cui parla Wolter nella sua monografia sui trascendentali in Scoto. Si vedano: G. PINI, *Scoto e l’analogia*, 181; A.B. WOLTER, *The Transcendentals*, 152-153.

<sup>57</sup> L’uso scotiano della contrapposizione “per se”/“in alio”, per quanto riguarda la relazione, ricorda l’esordio della trattazione di Avicenna, nella sua *Metafisica*, III, c. 10, in cui però si dice che la relazione non può essere compresa “per se”. Si veda: *supra*, par. 2.5.1.

<sup>58</sup> L’opinione della relazione come “intervallum” oltre che essere discussa nella *Metafisica* di Avicenna (e forse proprio tramite quest’opera introdotta nell’occidente latino), viene ripresa da Enrico di Gand, con la teoria della “habitudinis”. Si veda: *supra*, parr. 2.5; 2.8.

<sup>59</sup> Cf. *Supra*, cap. 2, par. 5.3.

Resta, allora, come ultima possibilità, che la relazione inerisca in un estremo e si rivolga verso l'altro estremo, nel quale però non inerisce<sup>60</sup>. L'essere in un estremo, a sua volta, si mostra in ogni caso come un "esse in" piuttosto articolato e, in un certo senso, stratificato.

«Relatio realis in uno est immediate, quod dicitur fundamentum; in alio quandoque mediate, quod dicitur subiectum, quandoque idem est»<sup>61</sup>.

Scoto distingue tre modi in cui la relazione può trovarsi in qualcos'altro: in modo immediato, in modo mediato e in un terzo modo. Nel primo caso, quando la relazione è in qualcosa in modo immediato, quella cosa in cui essa si trova viene chiamata "fondamento". Nel secondo caso, quando la relazione è in qualcosa in modo mediato, quella cosa in cui essa si trova viene chiamata "soggetto". Nel terzo caso, non si ha un nome per designare ciò in cui la relazione si trova. È forte la tentazione di vedere nelle parole «quandoque idem est» un riferimento a una relazione che si identifichi col suo fondamento, come se si dicesse che talvolta ciò in cui la relazione si trova si identifica con la relazione stessa. Tuttavia, vi sono ragioni per rifiutare questo tipo di lettura, la quale condurrebbe a un'affermazione dell'identità del fondamento e della relazione<sup>62</sup>. In realtà, l'espressione «quandoque idem est» deve essere intesa come asserente l'identità del fondamento e del soggetto<sup>63</sup>. In altri termini, le tre situazioni prese in considerazione non sono propriamente tre tipologie di "esse in" della relazione, ma tre modi di considerare ciò in cui la relazione si trova.

---

<sup>60</sup> Questa concezione della relazione viene talvolta stigmatizzata nella filosofia contemporanea come la teoria della relazione come proprietà monadica. Una tale lettura del problema dipende fortemente dall'influenza di B. Russell, il quale dichiara contraddittoria l'idea che la relazione sia una proprietà monadica. Si tratta di una interpretazione del pensiero medievale abbastanza condivisa dagli studiosi contemporanei, i quali ritengono che la relazione sia invece una proprietà diadica. La concezione "diadica" deriva dalla forma logica in cui viene espressa di solito la relazione in logica formale, ossia come un predicato a due posti. Alcuni studiosi, tuttavia, hanno recentemente messo in dubbio questo genere di letture retrospettive, soprattutto perché le attuali teorie della relazione si basano su nozioni non perfettamente collimanti con le corrispettive nozioni medievali. Su questo si vedano: J. MARENBOON, *Relations*, 400-401; J. BROWER, *Abelard's Theory*, 605-610.

<sup>61</sup> *QMet.*, V, 11, § 48, III, 583.

<sup>62</sup> Il testo di Scoto aggiunge subito dopo questa frase: «Sicut quantitas per se ens se habet respectu dupli» (*Ibidem*). Si tratta di un brano difficile. Sembra naturale intendere che si stia esemplificando un caso in cui il fondamento e la relazione si identificano. Tuttavia, è strano pensare che la quantità si identifichi con la relazione: ciò andrebbe contro tutti gli sforzi di Scoto per mostrare la distinzione reale delle categorie. Inoltre, perché mai la quantità dovrebbe essere relativa al doppio? La quantità dovrebbe essere, piuttosto, il fondamento immediato dei relativi "doppio" e "meta". La traduzione inglese del brano conferma questa interpretazione: «Just as quantity, [although] a per se being, is related [immediately] to its double» (G.J. ETZKORN - A.B. WOLTER (eds.), *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus. I. Books One-Five*, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 1997, 532).

<sup>63</sup> L'espressione "quandoque idem est" potrebbe alludere anche al caso dell'Eucaristia e della transustanziazione. La quantità, considerata come un ente per sé, si riferisce al doppio mediante una relazione reale; ciò significa che in questo caso la quantità non solo è il fondamento in cui la relazione inerisce immediatamente – ciò che è vero nei normali casi di "doppio" e "meta" – ma essa funge anche da soggetto della relazione, poiché non è una quantità "in alio", ma una quantità "per se". È evidente che si sta pensando a un caso in cui la quantità può esistere senza la sostanza in cui dovrebbe inerire. Poiché la quantità è un accidente assoluto, non è contraddittorio che essa possa trovarsi senza l'inerenza e, anzi, è proprio ciò che avviene nel caso della transustanziazione. Su questo si veda: *infra*, 3.2.2.3.3.

Il fondamento è un “in quo” immediato, ciò in cui la relazione si trova senza altri intermediari. Il soggetto è, invece, un “in quo” mediato, perché la relazione si trova in esso mediante il fondamento. In alcuni casi, tuttavia, il soggetto e il fondamento vengono a coincidere e perciò si perde tale distinzione.

La distinzione tra soggetto e fondamento e il ruolo che queste due realtà hanno nei confronti della relazione deve essere esaminato più a fondo. Si tratta, infatti, di nozioni di indubbia importanza teoretica ma dalla storia non sempre lineare che si rispecchia in una stratificazione semantica.

Il termine “fondamento” può significare la base o la radice di una cosa e, quindi, una sorta di “luogo” in cui altre cose inseriscono o si innestano; altre volte invece il fondamento può svolgere il ruolo di un “principio” da cui qualcosa cosa sorge. Il termine “fundamentum” richiama l’immagine delle fondamenta di una casa che riassume in sé questa duplicità di significato<sup>64</sup>.

Il termine “soggetto” ha come significato principale quello di stare sotto qualche determinazione, quindi, di riceverla in qualche modo. Pertanto è il “luogo” dell’inerenza per antonomasia. Talvolta, il soggetto è la materia rispetto alla forma; altre volte è la sostanza rispetto agli accidenti; a partire da Avicenna anche gli accidenti talvolta vengono considerati come possibili soggetti per altri accidenti (purchè vi sia un soggetto ultimo non accidentale). Scoto è tra coloro che assume una simile concezione degli accidenti.

### 3.2.1.1 Soggetto e fondamento: distinzione terminologica?

Secondo Abelardo il *fondamento* della relazione è la sostanza che viene riferita ad altro, p.es. l’uomo che è padre per la paternità<sup>65</sup>; ma ciò che riceve la predicazione della paternità è anche *soggetto* di essa<sup>66</sup>. Perciò l’uso dei termini “fondamento” e “soggetto”, in Abelardo, appare interscambiabile<sup>67</sup>. Successivamente, nel XIII secolo, si affaccia la consapevolezza che vi debba essere una distinzione tra il fondamento e il soggetto della relazione<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> «[Principium dicitur] aliud unde primum generatur inexistente, ut navis sedile et domus fundamentum» (ARISTOTELE, *Met.*, V, 1013a, 4-5 [AL, XXV/3.2, 92]).

<sup>65</sup> Cf. *Supra*, par. 2.4.

<sup>66</sup> Cf. *Supra*, par. 2.4.

<sup>67</sup> Cf. J. BROWER, *Abelard's Theory*, 605-631.

<sup>68</sup> Sulla questione del fondamento si veda anche: K.R. OLSON, *An Essay on Facts*, Center for the study of language and information, Stanford (CA), 1987, 27-33.

Bonaventura da Bagnoregio di solito distingue tra il soggetto della relazione, che è un individuo (“suppositum”), e il principio da cui sorge la relazione, che spesso viene denominato anche “causa” o, più raramente, “fondamento” della relazione<sup>69</sup>.

Tommaso d’Aquino chiama “fondamento” ciò che nel soggetto ha il ruolo di causa rispetto alla relazione, mentre il soggetto stesso, appartenente al genere della sostanza, è ciò che viene riferito, ciò che riceve la relazione. Per esempio, la relazione di somiglianza, che si fonda sulla qualità, si trova nella qualità come nella sua causa, mentre si trova nelle cose simili come nel suo soggetto<sup>70</sup>. Ad ogni modo, come ha notato A. Krempel, egli non predilige l’uso di questo termine<sup>71</sup>.

Enrico di Gand considera la relazione come ciò che accade a un soggetto, al quale accade qualcos’altro su cui la relazione si fonda. Ciò può avvenire in due modi: in alcuni casi, la relazione accade solo al soggetto; in altri casi, la relazione accade sia al soggetto sia al fondamento<sup>72</sup>. In ogni caso, la relazione non ha una sua propria inerenza. Piuttosto, si appoggia all’inerenza del fondamento e, in questo, si differenzia dagli accidenti assoluti (quantità e qualità)<sup>73</sup>. Il “soggetto” e l’“inerire”, in questa visione, si dicono in modo equivoco per gli accidenti assoluti e per quelli relativi<sup>74</sup>.

La posizione di Scoto espressa in *QMet.*, V, 11, somiglia molto a quella di Enrico di Gand poichè anch’egli ammette che il soggetto e il fondamento rappresentano entrambi un “in quo”, qualcosa in cui la relazione si trova; tuttavia, vi sono alcune differenze notevoli tra i due autori: secondo Scoto il soggetto è un “in quo” mediato, mentre il fondamento è immediato<sup>75</sup>, perciò non è possibile che una relazione accada direttamente al soggetto, come invece sostiene Enrico, a meno che il soggetto si identifichi con il fondamento (è il terzo caso proposto in *QMet.*, V,

---

<sup>69</sup> Il soggetto è un “in quo”, mentre il principio è un “a quo”; il termine è un “ad quem”.

<sup>70</sup> «Relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate; et in aliquo sicut in subiecto, ut in ipsis similibus» (TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, IV, d. 27, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3<sup>um</sup> [Fiaccadori, 926b]).

<sup>71</sup> Sulla posizione di Tommaso d’Aquino si veda: *supra*, par. 2.7.

<sup>72</sup> «Ipsa enim accidit subiecto, quia eidem subiecto accidit secundum se et absolute id super quod fundatur. Sed hoc dupliciter, secundum quod praedictum est. Aut enim relatio accidit subiecto tantum et non illi super quod fundatur, secundum quod homini accidit esse similem, non albedini; aut accidit utrique, secundum quod homini accidit esse duplum quia ei accidit quantitas, supra quam per se fundatur ratio dupli. Quantitas enim est per se et primo dupla, et non per aliquod aliud accidens quod ei inest, cui prius convenit esse duplum: aliter enim esset abire in infinitum reducendo per accidens ad per se, ut patet inspicienti. Et ipsa relatio quae est duplum aut simile, non est res I aliqua alia ab illa super quam fundatur, sed solum respectus ipsius quantitatis et subiecti eius, quo formaliter utrumque eorum vel alterum refertur ad aliud» (ENRICO DI GAND, *Summa*, a. 32, q. 5 [Macken, XIII, 94]).

<sup>73</sup> «Quia enim fundamentum inest subiecto, ideo et illud quod ei inest ut fundamento, per illud etiam inest subiecto, et sic per illud etiam est accidens subiecto. Propriam tamen et per se inhaerentiam in subiecto, sicut habent accidentia absoluta, nequaquam habet» (ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IX, q. 3 [Macken, XIII, 87]).

<sup>74</sup> Per un approfondimento sulla posizione di Enrico di Gand, si veda: *supra*, par. 2.8.

<sup>75</sup> Scoto adotta una posizione per certi aspetti simile a quella di Enrico, ma con l’importante differenza che egli attribuisce un’inerenza propria alla relazione. Scoto non considera equivoco l’“esse in” degli accidenti, così che la relazione non abbia in realtà una inerenza propria

11, quello della “quantitas per se”)<sup>76</sup>. Il pensiero di Scotto risente, su questo punto, sia dell’influenza di Avicenna, il quale ritiene che un accidente possa inerire in un altro accidente, sia dell’influenza di Enrico di Gand, il quale ritiene che alcuni fondamenti, come la quantità, possano fungere da soggetto per la relazione; ma a differenza di Enrico, Scotto ritiene che la relazione possieda una sua propria inerenza e non si appoggi sull’inerenza del fondamento.

Poiché la relazione si trova sia nel soggetto, sia nel fondamento, entrambi dovrebbero potersi dire in modo relativo secondo quella relazione: sia l’uomo, sia il bianco dovrebbero potersi dirsi “simili” a qualcos’altro<sup>77</sup>. Questo modo di considerare il soggetto e il fondamento nelle opere di Scotto talvolta genera confusione, perché sembra togliere ogni differenza nell’uso dei due termini; o meglio, sembra che spesso si ricada nel caso in cui il soggetto e il fondamento si identificano (come nella “quantitas per se”), dal momento che la medesima cosa può fungere da soggetto e da fondamento della relazione: così come Enrico di Gand amette che la quantità è doppia “primo et per se”, allo stesso modo pare che Scotto vada ancora oltre dicendo che anche la qualità è simile “primo et per se”.

Vi sono perciò alcune questioni, riguardo al soggetto e al fondamento, nel pensiero di Scotto, che richiedono un chiarimento: in primo luogo, se vi sia una distinzione consapevole o, almeno, effettiva nell’uso dei termini “soggetto” e “fondamento”; in secondo luogo, se il fondamento, essendo un “in quo” per la relazione, sia anche “informato” da essa; in terzo luogo, se il fondamento sia semplicemente un “in quo” rispetto alla relazione oppure abbia anche qualche altro ruolo nei suoi confronti.

#### 3.2.1.1.1 Distinzione tra soggetto e fondamento: discussione sui termini

Nelle opere teologiche ricorre spesso una distinzione tra fondamento prossimo e fondamento remoto, che in qualche modo si potrebbe ricondurre a quella tra fondamento immediato e soggetto (mediato), presente in *QMet.*, V 11. Si potrebbe pensare allora che la terminologia del *Commento alla Metafisica* (“soggetto”, “fondamento immediato”), più vicina all’uso linguistico di Enrico di Gand, si sia poi evoluta in quella di “fondamento prossimo” e “fondamento remoto”, presente nei commenti alle *Sentenze*<sup>78</sup>. Tuttavia, questa conclusione che divide schematicamente le terminologie tra le opere teologiche e quelle filosofiche, si scontra

---

<sup>76</sup> Si noti come anche in Giacomo da Viterbo si trovano affermazioni secondo cui la relazione inerisce nel fondamento come nel suo soggetto: «Relatio est in suo fundamento sicut in subiecto, non dans esse sed referens» (GIACOMO DA VITERBO, *QDPr.*, q. 11 [Ypma, II, 49, 1118-1119]).

<sup>77</sup> Come si vedrà, “simile” è un modo improprio di denominare il fondamento; il termine “simile”, infatti, denomina propriamente il soggetto. Si veda: *infra*, par. 3.2.1.1.1.

<sup>78</sup> La coppia mediato/immediato non riguarda una distinzione dell’inerenza della relazione, ma una differente prossimità del luogo di inerenza rispetto alla relazione.

con la presenza di alcuni passi dell'*Ordinatio* che sembrano supporre la distinzione tra “soggetto” e “fondamento”<sup>79</sup> e, per converso con alcuni passi del commento alla *Metafisica* in cui occorre la terminologia del fondamento remoto e prossimo<sup>80</sup>.

La confusione può nascere perché Scoto non distingue nettamente l'uso dei due termini “fondamento” e “soggetto”. Talvolta egli pone due tipi di distinzione:

- tra “fondamento immediato” e “fondamento remoto”<sup>81</sup>;
- tra “fondamento prossimo” e “fondamento remoto”;

Richiamando il passo di *QMet.*, V, 11, § 48 («*relatio realis in uno est immediate, quod dicitur fundamentum; in alio [...] mediate, quod dicitur subiectum*»)<sup>82</sup>, sembra che si debba porre da una parte un'equivalenza tra il termine “fondamento” (senza alcuna qualificazione) e il primo membro di tali distinzioni (“fondamento immediato”, “fondamento prossimo”) e, dall'altra, un'equivalenza tra il termine “soggetto” e il secondo membro di tali distinzioni (“fondamento remoto”).

In questo modo, il termine “fondamento” viene esteso a coprire l'ambito semantico del termine “soggetto”; l'aggiunta della qualificazione “remoto” serve a distinguere questa accezione del termine “fondamento” da quella più comune, secondo cui il fondamento è una realtà inerente nel soggetto e non il soggetto stesso.

A complicare ulteriormente le cose si può trovare l'estensione inversa del termine “soggetto” a coprire l'area semantica del fondamento: secondo Scoto, infatti, si può anche dire che il fondamento è un soggetto, ma per distinguerlo dal significato originario del termine “soggetto”, si specifica che il fondamento è un “soggetto prossimo”<sup>83</sup>.

	<i>QMet.</i> , V, 11, § 48	<i>QMet.</i> , IX, 3-4	<i>Ord.</i> , IV, 12 <sup>84</sup>
“fundamentum”	fondamento immediato	fondamento prossimo	soggetto prossimo
“subiectum”	(id in quo) mediato	fondamento remoto.	(soggetto remoto?)

<sup>79</sup> «Ablutio sola non est subiectum nec fundamentum huius relationis, sed ambo simul, ablutio et verba» (*Ord.*, IV, 3, § 18, XI, 168).

<sup>80</sup> «Patet itaque quod principium importat essentialiter relationem principiationis, et hoc in concreto, ut scilicet natum est concernere *immediatum* suum *fundamentum*, quod est “quo”, non autem *remotum sive subiectum*, quod est “quod”. Et hoc intelligendum est ubi “quod” et “quo” distinguuntur aliquo modo realiter» (*QMet.*, IX, 3-4, § 19, IV, 542; corsivi non originari). Si vedano anche: *QMet.*, V, 12-14, § 107, III, 640; *QMet.*, VII, 8-10, § 75, IV, 175; *QMet.*, VII, 13, § 67, IV, 241-242; *QMet.*, VII, 18, § 6, IV, 338.

<sup>81</sup> Cf. *Lect.*, I, 19, § 49, XVII, 280; *Ord.*, I, 19, § 7, V, 267.

<sup>82</sup> *QMet.*, V, 11, § 48, III, 583.

<sup>83</sup> «Loquendo de eo quod denominatur a ‘per se accidentis significato’, et est per se respectus, contradictio est quod sit sine subiecto, et hoc actu, ita scilicet quod non actu inhaereat subiecto, extendendo subiectum ad fundamentum quod potest dici proximum subiectum respectus» (*Ord.*, IV, 12, § 31, XII, 307).

<sup>84</sup> I brani segnalati sono solo quelli maggiormente rappresentativi; per una lista più completa, si veda: *supra*, nota n. 80.

La confusione terminologica deriva anche dal fatto che, nei casi segnalati, il soggetto e il fondamento vengono considerati entrambi come “in quo” rispetto alla relazione. In quanto “recettivi” della relazione, entrambi hanno un significato comune e differiscono soltanto per la maggiore o minore “vicinanza” rispetto alla relazione che in essi si trova. Se, però, si guarda non solo all’aspetto “recettivo”, ma anche a quello “causale-effettivo” nei confronti della relazione, allora si mostrano ulteriori differenze.

Uno dei testi più illuminanti a tal proposito si trova proprio nel commento alla *Metafisica*:

«Ab ista relatione quae dicitur “principiatio” significata in abstracto, diversimode denominatur “illud quod” principiat et “illud quo” principiat, quia “illud quo” immediate et “illud quod” mediate. Et secundum hoc possunt duo denominativa istis appropriari, ut scilicet “illud quo” dicatur principium et “illud quod” dicatur “principians”. [...]

Sive autem idem dicatur principium et principians ut in simplicibus, sive aliud aliquo modo ut in compositis, eandem tamen relationem, quam et principiatio importat, importat utrumque istorum concretorum, licet alio modo, in quantum illa eadem diversimode concernit fundamentum et subiectum. Sicut similitudo eadem denominat Socratem, qui est similis secundum albedinem, et albedinem secundum quam est similis si tamen esset aliquod concretum impositum quo albedo posset denominari in quantum est quo aliquid assimilatur.

Consimiliter omnino dicendum est de potentialitate, potentia et potente, quod eandem relationem important. Primum in abstracto, alia duo in concreto, sed diversimode secundum quod illa relatio nata est diversimode denominare fundamentum proximum et remotum sive subiectum. Sicut autem alia concreta communiter accipimus pro subiectis in quantum habent tales formas, ita frequenter quando dicimus “potentiam”, non intelligimus de respectu, sed de illo in quo fundatur respectus»<sup>85</sup>.

Il contesto di questo brano è assai complesso, e riguarda una discussione circa il modo in cui un principio viene chiamato “potenza”. Scoto distingue tra “illud quod principiat” e “illud quo principiat”, e chiama il primo “principians” e il secondo “principium”. Egli afferma che, sia nel caso degli enti semplici in cui il “principium” e il “principians” coincidono, sia negli enti composti in cui il “principium” è altro rispetto al “principians”, entrambi i termini (ossia, “principium” e “principians”) significano la medesima relazione la quale, significata in astratto, viene detta “principiatio”, mentre in concreto assume un diverso nome a seconda che si consideri circa il soggetto (“principians”) o circa il fondamento (“principium”).

Dopo questo chiarimento di tipo semantico, viene addotto l’esempio della relazione di somiglianza: Socrate si dice “simile” secondo la bianchezza. Socrate è il soggetto, la bianchezza è il fondamento; la somiglianza è la relazione (significata in astratto)<sup>86</sup>. Ora, il nome “simile” è qui il nome che significa la relazione non in astratto, ma in concreto, e in concreto in quanto è

<sup>85</sup> *QMet.*, IX, qq. 3-4, § 19-20, IV, 542-543. Si veda anche: *Ord.*, IV, 12, XII, 383, l. 129.

<sup>86</sup> Il fatto che l’esempio verta su una proposizione e che si parli del soggetto non deve far pensare che si tratti di un’analisi logica del problema. In realtà, l’ambivalenza del termine “soggetto”, tra ambito logico e ambito reale, non si può sciogliere se non a partire dal contesto in cui tale termine occorre. In questo caso, l’esempio di Scoto non riguarda la somiglianza in quanto conosciuta dall’intelletto, ma in quanto significa una relazione reale: sebbene la discussione venga condotta anche attraverso l’analisi dei modi di significazione dei termini, ciò di cui si parla non è il modo in cui tali termini si predicano, bensì le realtà che denotano.

una relazione di Socrate. Se vi fosse un nome concreto nel nostro linguaggio – ma non c'è – per dire la relazione di somiglianza, non in quanto inerisce, ma in quanto è causata dal bianco, allora si potrebbe denominare anche il fondamento a partire dalla somiglianza. Poniamo, tuttavia, che questo nome esistesse e si potesse indicare, per esempio, con la parola “similare” – allora, potremmo avere quello che Scoto chiede: una terna analoga al caso di “principiatio”, “principium” e “principians”, ossia “somiglianza”, “similare” e “simile”<sup>87</sup>. Il primo termine significa la relazione in astratto, gli altri due la relazione in concreto: “similare” significherebbe la relazione in quanto causata dal fondamento prossimo o, semplicemente, in quanto causata nel soggetto dal fondamento, mentre “simile” significherebbe, come di consueto, la relazione in quanto è in un fondamento remoto o in quanto appartenente a un soggetto. Pertanto, quando si dice che “il bianco è simile”, questo è un modo improprio di dire una cosa vera: infatti, certamente il bianco potrebbe essere denominato a partire dalla somiglianza, ma il termine “simile” denomina propriamente il soggetto, mentre il termine “bianco” significa il fondamento. Se, tuttavia, esistesse la parola “similare”, nel significato con cui è stata qui introdotta, si potrebbe dire correttamente che “il bianco è similare”, riuscendo a denominare correttamente il fondamento a partire dalla relazione.

Nel caso della potenza, la terna dei termini dominanti è “potenzialità”, “potenza” e “potente”. Scoto, tuttavia, fa notare come spesso accada che ci serviamo dei termini che significano una forma in concreto per intendere, non la forma, bensì il soggetto di quella forma. E così avviene che con il termine “potenza” intendiamo non il riferimento che si stabilisce a causa di un principio che è nella cosa, ma il principio stesso che causa il riferimento<sup>88</sup>.

Questi testi mostrano una chiara consapevolezza della distinzione tra soggetto e fondamento, talvolta espressa come distinzione tra fondamento remoto e fondamento prossimo, talvolta come distinzione tra “illud quod” e “illud quo”. In quest'ultimo caso, appare più evidente il diverso ruolo esercitato nei confronti della relazione.

“Fondamento”, dunque, per Scoto significa ciò in cui qualcosa è oppure ciò da cui qualcosa dipende. Quando si parla del “fondamento della relazione”, senza alcun'altra specificazione, si

---

<sup>87</sup> Si sarebbe potuta usare la terna “somiglianza”, “simile”, “somigliante”, parallela a quella di “principiatio”, “principium”, “principians”, così come poi Scoto fa con la potenza (“potentialitas”, “potentia”, “potens”). Tuttavia, il termine “somigliante” non trova un preciso corrispettivo nel latino di Scoto, il quale adopera una parola vicina, “assimilans”, la quale però significa non una relazione di somiglianza, che è del primo modo, ma una relazione del secondo modo e che si fonda sulla somiglianza, non sulla qualità. Per di più, il termine “somigliante”, grammaticalmente è un participio presente, il che lo accomuna più con il termine “principians”, il quale denomina il soggetto, piuttosto che con il termine “principium”, il quale denomina il fondamento. Scoto vorrebbe una parola che equivalesse a “principium”, per il caso della somiglianza. Quindi, voler trovare questa parola nel termine “somigliante”, sarebbe fuorviante. Su questo si vedano anche: *Ord.*, I, 5, § 21, IV, 20, *Ord.*, IV, 12, § 284, XII, 383.

<sup>88</sup> Il testo, alla lettera, dice: “di ciò in cui si fonda il riferimento”; ma è chiaro che qui “in quo” si intende relativamente al fondamento prossimo, non al soggetto “quod”. Quindi, con l'espressione “ciò in cui si fonda” si intende il principio/“quo”, non il principiante/“quod”.

vuole usualmente indicare un “illud quo”, lo stesso che, in comparazione al soggetto, può esser chiamato “fondamento prossimo” o “fondamento immediato”<sup>89</sup>. Ma prima di volgersi a questo aspetto di tipo causale-effettivo – che è anche quello più proprio del fondamento –, occorre prendere in esame la dimensione del fondamento come “soggetto prossimo” della relazione.

### 3.2.1.1.2 La relazione, la forma e il fondamento

La costituzione della relazione a partire dal soggetto e dal fondamento viene concepita in maniera quasi stratificata<sup>90</sup>. Il testo di *QMet.*, IX, 3-4, analizzato nel paragrafo precedente, conferma che, almeno in linea di principio, sia il soggetto, sia il fondamento possono essere denominati a partire dalla relazione. Ma, poiché la struttura del fondamento è stratificata, anche la denominazione seguirà lo stesso destino: a partire dalla relazione si può denominare il fondamento prossimo oppure il fondamento remoto, sebbene in modo differente. Comunque, in entrambi i casi, ciò che viene significato è la forma in quanto “informa” il fondamento (prossimo o remoto)<sup>91</sup>.

Nella stratificazione dei fondamenti, il fondamento ultimo è anche l’ultimo denominabile: solitamente si tratta dell’individuo (“suppositum”) che, nel caso della relazione, è ciò che possiede la relazione. Anche il fondamento prossimo viene denominato e perciò anch’esso dovrebbe in qualche modo acquisire la relazione nella misura in cui ne è informato.

---

<sup>89</sup> Si potrebbe supporre che il Libro IX del *Commento alla Metafisica* sia un libro tardivo. Quindi, sarebbe espressione di una posizione più matura rispetto al Libro V della medesima opera. In ogni caso, non ci sono sostegni così forti per provare che Scoto abbia abbandonato, almeno terminologicamente, la distinzione tra soggetto e fondamento in favore della distinzione remoto/prossimo interna al (solo) fondamento. Sui rapporti tra il Libro V e il Libro IX del *Commento alla Metafisica*, si veda: infra, par. 6.1.

<sup>90</sup> La metafora spaziale della vicinanza (prossimo/remoto) non deve, però, far dimenticare che si sta parlando di un ordine di dipendenza essenziale. Ciò che è più lontano dalla relazione è ciò che è meno dipendente, come quando si parla di anteriorità e posteriorità di natura. La relazione è posteriore per natura rispetto al fondamento prossimo e quindi dipende da esso, il quale a sua volta dipende dal fondamento remoto. L’ultimo fondamento è quello che non dipende da altro e che pertanto costituisce il soggetto di tutti gli altri. In questo senso la coppia prossimo/remoto è analoga alla coppia anteriore/posteriore. Si veda: *De primo princ.*, c. 1, §§ 2-4 (Porro, 54-57)

<sup>91</sup> La realtà significata dai termini denominativi è un aspetto extra-mentale. Ciò non significa necessariamente che le strutture logiche della predicazione debbano rispecchiare le strutture reali del mondo. Infatti, affinché i concetti e le proposizioni non risultino mere finzioni dell’intelletto, è sufficiente affermare che vi sia qualche fondamento reale che rende vera una proposizione e intelligibile un concetto, senza necessariamente trasporre la composizione dei concetti nell’intelletto in una composizione di forme nella realtà. A proposito dei termini denominativi (o concreti) si è già visto che per Scoto essi significano la stessa essenza dei corrispettivi termini astratti. Ciò che effettivamente cambia, tra un termine concreto e uno astratto è il diverso modo di significare la medesima essenza. Il termine concreto significa l’essenza in quanto si trova in un altro. Il modo più comune di esprimere ciò è che la realtà significata dal termine concreto è significata come una forma “informans”. Su questo si veda: *supra*, par. 3.1.2, nota n. 43.

Ogni forma è un atto che perfeziona ciò che informa. Di conseguenza, il fondamento è a tutti gli effetti un “in quo” per la relazione, non solo perché la relazione inerisce in esso e quindi dipende da esso, ma anche perché la relazione viene ricevuta in esso come una forma. Tutto ciò genera una situazione paradossale: da una parte, il fondamento è il principio da cui e per mezzo di cui sorge la relazione, dall’altra, esso viene perfezionato dalla relazione.

Per comprendere come ciò possa accadere, bisogna distinguere due aspetti della questione. In primo luogo, bisogna chiedersi in che senso la relazione è una forma. In secondo luogo, bisogna comprendere in che senso la relazione informa il fondamento. Sono due ordini di problemi che, per quanto interconnessi, vanno affrontati separatamente.

1) L’idea che la relazione sia una forma risale già alle origini di questa nozione. I commentatori neo-platonici di Aristotele, elaborano la nozione di relazione pensandola come una forma di cui il soggetto partecipa allo stesso modo in cui partecipa di una qualità: così come un soggetto si dice “bianco” se partecipa della forma della bianchezza (oppure, se viene “informato” dalla bianchezza), allo stesso modo un soggetto si dice “simile” se partecipa della forma della somiglianza (oppure, se viene “informato” da essa).

La nozione di partecipazione non riceve molta attenzione nelle opere di Scotus, perciò è difficile capire se e in che misura egli sottoscriva una teoria analoga a quella neoplatonica. Non mancano tuttavia testi in cui egli afferma che la relazione è una forma: ciò avviene specialmente nei commenti alle *Categorie*<sup>92</sup>, ma, in una certa misura, si può osservare anche nelle altre opere<sup>93</sup>. Nonostante ciò, ad una più attenta analisi dei testi, si possono avanzare delle riserve su una simile conclusione. Nel caso delle relazioni trinitarie, per esempio, non si può ammettere che la relazione sia una forma che inerisce nell’essenza divina e la informa. Pertanto, almeno in quel caso, si deve abbandonare l’idea che la relazione sia una forma<sup>94</sup>.

2) Quando la relazione primariamente è nel fondamento e, mediante il fondamento, è nell’individuo, essa non può denominare il supposito se prima non denomina il fondamento<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Cf. *QPraed.*, 25, §§ 38-40, I, 434-435; *QPraed.*, 26, § 15, I, 444; *QPraed.*, 27, § 19, I, 451.

<sup>93</sup> «Quod dicitur ‘relationem derelinquere esse absolutum’ hoc videtur repugnare sibi ipsi, quia forma non derelinquit aliud esse a se (sicut albedo non derelinquit aliud esse in albo – quo album est album – quam semetipsam)» (*Ord.*, III, 1, § 202, IX, 92). Si vedano anche: *Ord.*, III, 8, § 27, IX, 303-304 (ancora un paragone tra relazione e bianchezza, in quanto forme che ineriscono); *Ord.*, IV, 12, § 145, XII, 341 (le relazioni sono “formaliter” in ciò che relazionano); *QMet.*, V, 11, § 68, III, 589 (qualcosa è informato dalla relazione).

<sup>94</sup> «Modum ‘in’ – qui est relationis in fundamento – [...] non reducitur ad esse formae in materia nisi ubi fundamentum est limitatum, in tantum quod non habet perfecte identice in se ipsam relationem» (*Ord.*, I, 5, § 125, IV, 72). Si veda anche un altro testo: «Quando *relatio informat fundamentum*, suppositum dicitur relatum per se secundo modo secundum illud fundamentum, sicut Socrates similis est secundum albedinem vel albedine» (*Ord.*, I, 5, § 137, IV, 78; corsivi non originari)

<sup>95</sup> «Quando *relatio primo est in fundamento*, et mediante fundamento est in supposito, non potest *relatio denominare suppositum nisi quia prius fundamentum*, sicut Socrates non dicitur esse similis Platoni nisi quia est

Per esempio, Socrate non si potrebbe dire simile a Platone se non perché è simile a lui per la bianchezza o per un'altra forma qualitativa che fa da fondamento<sup>96</sup>. Il fenomeno della denominazione fa pensare che il fondamento si comporti a tutti gli effetti come un soggetto che viene determinato dalla relazione<sup>97</sup>. La ragione di ciò, tuttavia, non sta nella natura della relazione (p.es., perché è una forma “informans”), ma è tutta interna al fondamento. Ogni forma è un atto; se essa perfeziona qualcosa, allora quella cosa era in qualche modo in potenza per qualche aspetto. Perciò, se la relazione informa il fondamento, quest'ultimo deve essere in potenza rispetto alla relazione e si comporta come un soggetto che riceve una determinazione, sul modello del rapporto tra materia e forma. Nel caso in cui il fondamento non fosse in potenza, la relazione continuerebbe ad essere un atto e una perfezione, ma non informerebbe il fondamento, e quest'ultimo continuerebbe ad essere il fondamento della relazione senza venire attualizzato e perfezionato da essa.

«Relatio non est in substantia sicut forma in materia, sed si persona est ibi relativa, tunc relatio est in essentia sicut proprietas suppositi est in natura: esse autem in aliquo ut suppositum vel rationem suppositi in natura nihil infert de esse 'in' ut forma est in materia, licet, quando natura est imperfecta, proprietas individualis aliquo modo informet naturam»<sup>98</sup>.

Quando la relazione informa il fondamento significa che questo è imperfetto, cioè non ha da se stesso una perfezione illimitata. Laddove, invece, il fondamento è infinito e quindi ha una perfezione illimitata, tutto quello che possiede, compresa la relazione, è identico a esso e pertanto esso stesso non viene perfezionato dalla relazione<sup>99</sup>. Quindi, il modello forma-materia si può applicare quando c'è un atto che attualizza una potenza. Altrimenti, esso non è un buon modello esplicativo. La relazione è un atto del fondamento, e in questo senso essa è nel fondamento così come la forma nella materia, e allo stesso modo informa il fondamento come

---

similis sibi in albedine vel in aliqua alia forma» (*Lect.*, I, 5, § 107, XVI, 452). “Sibi” si riferisce a Platone, così come viene pure segnalato in nota nell'edizione critica. Quindi, è chiaro che “similis sibi” significa “simile a lui”, cioè a Platone.

<sup>96</sup> Due testi analoghi sulla distinzione supposito/fondamento: «Praeterea, non solum suppositum praecedit relationem, sed etiam fundamentum, – et multiplicato priore, multiplicatur posterius; igitur, multiplicato fundamento, multiplicatur relatio. Sic in proposito, fundamentum relationis multiplicatur, quia in Christo est natura divina et humana; sicut igitur si essent duae albedines in me, etiam essent duae similitudines, et corrupta una albedine, adhuc maneret una similitudo sine alia, sic modo in Christo similiter erunt duae filiationes reales, propter realitatem fundamentorum» (*Lect.*, III, 8, § 28, XX, 224); «Praeterea, distinctio prioris naturaliter concludit distinctionem posterioris; sed non tantum suppositum relatum praecedit relationem, sed etiam fundamentum; ergo multiplicato fundamento, multiplicatur relatio, – et ita in proposito, cum sint duo fundamenta, erunt duae relationes» (*Ord.*, III, 8, § 29, IX, 304).

<sup>97</sup> «Quandocumque fundamentum est potenziale ad relationem, prius naturaliter informatur fundamentum relatione quam suppositum» (*Ord.*, I, d. 26, § 85, VI, 44).

<sup>98</sup> *Ord.*, I, 5, § 147, IV, 82-83. La stessa dottrina della potenzialità dovuta all'imperfezione, si trova in *Lect.*, III, 1, § 21, XX, 6-7. Viene spiegato questo paradosso, ossia che la sostanza, da una parte, è in potenza rispetto all'accidente e viene perfezionata da esso ma, dall'altra, è più perfetta dell'accidente ed è “prior natura”.

<sup>99</sup> Il caso delineato è quello, specialissimo, delle relazioni trinitarie, dove il fondamento – l'essenza divina – è infinita nella perfezione.

la forma informa la materia<sup>100</sup>. Questo però vale per le nature imperfette, e imperfette in questo senso: perché esse non hanno una perfezione infinita, altrimenti conterrebbero per identità tutte le altre perfezioni che possiedono<sup>101</sup>.

In conclusione, sebbene non si possa negare che la relazione, secondo Scoto, sia una forma, sarebbe più cauto affermare che la relazione è un atto e una perfezione; essa si rapporta al fondamento come una forma alla materia e pertanto è lecito dire che la relazione “informa” il fondamento. Il fatto che la relazione “informi” il fondamento dipende, però, più dall'imperfezione del fondamento che dalla perfezione della relazione. La relazione può essere considerata una forma solo fintantoché essa si rapporta al fondamento al modo di “informante”. Vi sono dei testi di Scoto che sembrano rendere superflua una simile interpretazione, quasi fosse una complicazione gratuita nella lettura di testi abbastanza chiari. D'altra parte, bisogna riconoscere che quei testi più che asserire che la relazione sia una forma a tutti gli effetti, sembrano ricorrere alla forma solo come paragone e al rapporto materia-forma solo come a un modello esplicativo. Poiché il modello materia-forma è il paradigma di questo tipo di rapporti, bisognerebbe dire che, propriamente, per Scoto, la forma è solo e soltanto la forma sostanziale<sup>102</sup>. Tutti gli altri sensi di “forma” appaiono derivati<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Un caso simile è quello della proprietà individuale che perfeziona la natura comune: essa è un atto rispetto alla natura, che è in potenza rispetto all'individuo. Sebbene la natura non sia una materia, si può intendere che la proprietà individuale la informi perché la attua. Tuttavia, come la natura non è materia, tanto meno la proprietà individuale è una forma; anzi, p.es., il grado di perfezione di un ente è ben distinto dalla forma, perché altrimenti rientrerebbe nella definizione come una sorta di differenza specifica. Inoltre, come la proprietà individuale è meno perfetta della natura allo stesso modo la relazione è meno perfetta del fondamento. Su questo si veda: *Ord.*, I, 5, § 110, IV, 66-67. La discussione sul principio di individuazione vanta una bibliografia molto estesa; si vedano in particolare: S.D. DUMONT, *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, in “*Mediaeval Studies*” (1987), n. 49, 1-75; S.D. DUMONT, *The Question on Individuation in Scotus' 'Quaestiones super Metaphysicam'*, in L. SILEO (a cura di), *Via Scoti: Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, I, Edizioni Antonianum, 1995, 193-227; K. SHIBUYA, *Duns Scotus on 'ultima realitas formae'*, in M.C. NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, I, PAA - Edizioni Antonianum, Roma, 2008, 379-394; A. D'ANGELO (a cura di), *Il principio di individuazione*, Il Mulino, Bologna, 2011; O. BOULNOIS, *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot (Ordinatio 2., d.3, p.1)*, De Vrin, Paris, 2014; F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Roma, Morcelliana, 2014.

<sup>101</sup> La forma, dunque, inerisce prima nel fondamento e poi nel supposito. Entrambi fungono in qualche modo da “luogo di inerenza”, ma il primo è immediato e l'altro mediato. Qui si può riconoscere che la terminologia non è rigida. Un problema simile si riscontra nel caso del colore che inerisce prima nella superficie e poi nella sostanza. Tutto ciò dovrebbe esprimere semplicemente un ordine di inerenza tra gli accidenti e come uno inerisce alla sostanza mediante l'altro. Anche Tommaso d'Aquino possiede una concezione simile; si veda: *supra*, par. 2.7.1., nota n. 104.

<sup>102</sup> L'ipotesi che, secondo Scoto, la forma indichi principalmente la forma sostanziale non ha molto peso nello studio della relazione trascendentale. Tuttavia, sarebbe importante avere qualche testo in più per poterla dimostrare. In ogni caso, appare evidente che, secondo Scoto, talvolta il modello materia-forma si può applicare al rapporto fondamento-relazione; talvolta, tale modello non si può applicare. La ragione che fa da discriminare è il grado di perfezione del fondamento: se esso è limitato, viene perfezionato dalla forma, altrimenti è identico realmente alla forma.

<sup>103</sup> Anche il termine “forma” può essere usato in modo “trascendente”; si veda: *QIs.*, 28, § 8, I, 177.

### 3.2.1.1.3 Il fondamento come causa della relazione

Poiché il fondamento viene perfezionato dalla relazione, si potrebbe pensare che esso sia subordinato alla relazione. Tuttavia, è vero piuttosto il contrario, perché è la relazione che dipende dal fondamento, e non viceversa. L'inerenza, infatti, implica una dipendenza verso ciò in cui si inerisce. Non è un caso che in *QMet.*, V, 11, subito dopo aver ribadito che la relazione inerisce nel soggetto o nel fondamento, si prende in considerazione l'aspetto della dipendenza della relazione dal soggetto e dal fondamento.

«Relatio dependet ab illo in quo est, et non e converso. Ergo illud, in quo est, est prius natura; destruitur ergo ex eius destructione, et non e converso»<sup>104</sup>.

La relazione dipende dal soggetto o dal fondamento, ma non il contrario. Pertanto, il soggetto e il fondamento hanno una "anteriorità di natura" rispetto alla relazione<sup>105</sup>. Un altro modo per esprimere la superiorità ontologica del fondamento rispetto alla relazione è affermare che la relazione è contenuta *abitualmente* nel fondamento:

«Realitas tota relationis habitualiter producitur cum fundamento. Non tamen actualiter dicitur aliquid relatum nisi sit aliud extremum, et ratio huius est quia relatio est forma referens ad aliud»<sup>106</sup>.

L'intera realtà della relazione si trova già potenzialmente nel fondamento e attende solo il presentarsi del termine di riferimento perché essa passi dalla potenza all'atto<sup>107</sup>. Si può osservare come la dipendenza totale della relazione dal fondamento affermata nel testo del *Commento alla Metafisica*, viene confermata e resa ancora più esplicita anche nell'*Ordinatio*.

«*Dependentia relationis ad fundamentum est essentialissima, ita quod sine ea non potest esse ratio relationis; si ergo substantia non potest esse fundamentum alicuius relationis, sed tantum accidens, necesse est illam relationem essentialius dependere ad accidens (quod potest esse fundamentum eius) quam ad substantiam; sed hoc non est quia relatio est accidens, sed quia relatio est relatio*»<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> *QMet.*, V, 11, § 49, III, 583.

<sup>105</sup> L'anteriorità di natura viene descritta da Scoto in modo contro-fattuale. Dati due enti A e B, si dice che A è anteriore per natura rispetto a B (e, correlativamente, B è posteriore per natura rispetto ad A) se e solo se, tolto A, è contraddittorio che B permanga, ma non viceversa (cioè, tolto B, non è contraddittorio che A permanga).

<sup>106</sup> *QMet.*, V, 5-6, § 151, III, 482.

<sup>107</sup> Cf. *Ord.*, II, 1, *adnot. interp.*, VII, 131, 25. Un problema a parte è capire se il termine costituisce una concausa, oppure solo una condizione. Nel primo caso, il fondamento non è la causa totale, ma parziale; nel secondo caso, come sembra che sia il pensiero di Scoto, il fondamento è la causa, mentre il termine è solo una circostanza. Per stabilire quale delle due posizioni sia corretta occorre capire se la relazione dipende essenzialmente dal termine. Scoto non afferma mai una cosa simile, perciò si deve concordare con quanto affermano gli editori, ossia che il termine non è una con-causa della relazione.

<sup>108</sup> *Ord.*, IV, 12, § 163, XII, 346 (corsivi non originari).

Questo tipo di dipendenza è un bisogno intrinseco della relazione, ciò che viene altrove indicato come la dipendenza essenziale del causato nei confronti della causa<sup>109</sup>. Pertanto, quando si dice che Socrate è simile secondo la bianchezza, la preposizione “secondo” denota un rapporto causale. Scoto precisa, infine, che questa dipendenza appartiene alla “ratio relationis”. Si noti che la dipendenza non appartiene alla relazione in quanto accidente, perché nessun accidente include nella sua “ratio” la dipendenza rispetto alla sostanza (né, a maggior ragione, rispetto a qualche altro accidente); la dipendenza compete, invece, alla relazione *in quanto relazione*<sup>110</sup>.

Vi è però una difficoltà nell’interpretare l’espressione “sine ea non potest esse ratio”. Essa potrebbe voler dire che la dipendenza dal fondamento rientra nella “ratio” della relazione; oppure potrebbe significare che la relazione non può esistere senza la dipendenza o senza il fondamento o senza entrambi. Nel primo caso, si dovrebbe ammettere un’identità formale tra la relazione e la dipendenza dal fondamento – e si aprirebbe l’ulteriore domanda se anche il fondamento non debba essere incluso nella “ratio” della relazione. Nel secondo caso, si tratterebbe solo di aggiungere alla “ratio” degli elementi esterni (o almeno formalmente diversi rispetto) alla relazione stessa. A questo punto della riflessione, non si hanno ancora sufficienti elementi per poter sciogliere tale dubbio<sup>111</sup>.

### 3.2.1.2 Il fondamento e il genere a cui appartiene

Chiarito, in linea generale, in che modo la relazione si trova “in alio”, occorre interrogarsi sulla natura di questo “aliud”. Si tratta della domanda su quali generi di cose possano fondare una relazione. L’argomento è tanto più importante in quanto apre alcune questioni cruciali per il tema della “relatio transcendens”.

L’opinione principale esposta da Scoto nel *Commento alla Metafisica* è debitrice della trattazione avicenniana del tema:

---

<sup>109</sup> «Posterius eget priore, quam indigentiam possemus dependentiam appellare, ut dicamus, omne posterius essentialiter a priore necessario dependere, non e converso» (*De primo princ.*, c. 1, § 4 [Porro, 57]).

<sup>110</sup> L’inerenza non è necessaria all’accidente se si intende come inerenza attuale. Ciò significa che l’inerenza non appartiene all’essenza dell’accidente. Se si considera che “inerenza” e “accidentalità” sono sinonimi, questa affermazione suona come assurda. Tuttavia, Scoto dedica ampio spazio al chiarimento di questo punto, specificando spesso l’ambiguità del termine “accidens”. Inoltre, l’inerenza si può considerare come attitudinale, non solo come attuale; ora, l’inerenza attitudinale coincide con l’essenza dell’accidente. In questo modo, secondo G. Pini, Scoto riesce a salvare il fatto che gli accidenti siano enti per se, e non in virtù della sostanza cui ineriscono. Su questo si veda: G. PINI, *Scoto e l’analogia*, 176-190.

<sup>111</sup> In ogni caso, sembra di dover escludere che la nozione del fondamento rientri nella “ratio” della relazione, ma per poter confermare questa ipotesi occorre prima studiare la relazione come “respectus”. Si veda: *infra*, par. 3.2.2.3.3.

«Relatio realis fundatur super rem cuiuscumque generis: substantiae primitas respectu quantitatis, patet; qualitatis, principium agendi; relationis passio propria est relatio»<sup>112</sup>.

Come Avicenna, Scoto afferma in un primo momento che la relazione può fondarsi su qualsiasi altro predicamento. Tuttavia, la riflessione del XIII secolo tende a restringere il campo solo ad alcuni generi accidentali (quantità, qualità, azione e passione). Bisogna comprendere, quindi, se e in che misura Scoto assuma una posizione differente rispetto a quella tradizionale.

Una questione speciale riguarda il genere della sostanza e il genere della relazione. Ci si può chiedere, infatti, se la relazione possa fondarsi direttamente sulla sostanza e se la relazione possa fondarsi su un'altra relazione. Il primo problema è quello della possibilità e del significato di una relazione sostanziale; il secondo problema è quello della possibilità e del significato di una relazione di relazione. Si tratta di due problemi oltremodo complessi e particolarmente legati alla discussione sulla relazione trascendentale. Essi, pertanto, verranno trattati a parte.

### 3.2.1.2.1 I tre modi dei relativi

Per quanto riguarda l'analisi del fondamento della relazione, Scoto si appoggia, come molti suoi contemporanei, sul capitolo 15 del Libro V della *Metafisica*. In questo testo viene presentata una suddivisione dei relativi, la quale però non sempre viene interpretata allo stesso modo. Alcuni, come Guglielmo di Ware, vi fanno corrispondere una suddivisione delle relazioni a partire dai fondamenti; altri, come Tommaso d'Aquino, negano la corrispondenza tra la suddivisione dei modi dei relativi e i tipi di fondamento che una relazione può avere<sup>113</sup>. Il problema, quindi, è duplice. In primo luogo, ci si può chiedere se i tre modi dei relativi individuano anche tre tipi di fondamento; in secondo luogo, se tale corrispondenza viene negata, ci si può chiedere quanti tipi di fondamento esistano.

La posizione di Scoto non è facile da stabilire, perché nelle sue opere non viene presentata in modo uniforme. Da una parte, egli ritiene che ai modi dei relativi aristotelici corrispondano diversi tipi di fondamento: le relazioni, infatti, si conoscono a partire dai relativi, i relativi si distinguono a partire dai fondamenti e, pertanto, anche le relazioni si distinguono per mezzo dei fondamenti. Ciononostante, egli mostra qualche riserva circa l'esatto numero dei modi di relativi e, quindi, anche sul numero degli eventuali fondamenti. Poiché vi sono molte relazioni che a stento possono rientrare in uno dei tre modi aristotelici, Scoto si premura di chiarire che l'intenzione di Aristotele non era quella di dare una lista esaustiva di tutti i possibili modi dei

---

<sup>112</sup> *QMet.*, V, 11, § 51, III, 584.

<sup>113</sup> Cf. A. KREMPEL, *La doctrine*, 198-202.

relativi; piuttosto, secondo lui, il Filosofo avrebbe esposto i modi più manifesti, ai quali poter ricondurre tutti gli altri per analogia. La distinzione aristotelica, perciò, secondo Scoto non andrebbe presa in modo rigido: lo scopo di quella suddivisione è di offrire una traccia per la comprensione e il riconoscimento delle relazioni. Inoltre, anche il numero di fondamenti possibili viene preso in maniera abbastanza larga, e non vi è una corrispondenza stretta fra tre modi dei relativi e tre tipi di fondamento.

Stabilito questo punto, Scoto non esiterà a considerare le relazioni come se fossero classificabili in soli tre modi. Tale atteggiamento va compreso nel senso che è già stato spiegato: non tutte le relazioni rientrano perfettamente nella classificazione dei tre modi aristotelici, tuttavia, ciascuna relazione può essere compresa a partire da uno di quei tre modi<sup>114</sup>.

### 3.2.1.2.2 I tipi di fondamento nel commento alla *Metafisica*

Nel commento alla *Metafisica* vi sono due testi principali in cui si discute dei tre modi dei relativi. Il primo testo, presente in *QMet.*, V, 11, § 57, afferma che<sup>115</sup>:

- al primo modo appartengono le relazioni di “tutto” e “parte” e, in generale, quelle di “più” e “meno”.

- al secondo modo appartengono tutte le relazioni di “causa” e “causato”, soprattutto quelle dove la causa è efficiente o materiale<sup>116</sup>.

- al terzo modo appartengono tutte le relazioni che si stabiliscono tra ciò che è termine e ciò che è terminato. In primo luogo, il termine di cui si parla è l’oggetto di un’operazione o di un abito o di una potenza<sup>117</sup>; poiché si tratta del termine di un’azione immanente, in questo caso l’oggetto non viene modificato dall’azione e non è realmente relato (altrove, Scoto dice che esso non si riferisce, ma semplicemente termina la relazione)<sup>118</sup>. In secondo luogo, può essere termine anche ciò che termina un’azione transeunte<sup>119</sup>; in questo caso, però, poiché l’azione

---

<sup>114</sup> «Potest ergo concedi quod non ponit omnes modos relativorum, sed manifestos per quos possunt intelligi alii propter aliquam assimilationem ad istos» (*QMet.*, V, 11, § 59, III, 586).

<sup>115</sup> «Omnis relatio termini et terminati pertinet ad tertium modum. Primo enim refertur terminus, sicut obiectum est terminus actus vel habitus vel potentiae; secundo omnis terminus etiam quantorum et motus. Ad secundum modum pertinet omnis relatio causae et effectus, maxime efficientis et materiae. Ad primum modum: omnis relatio totius cuiuscumque et partis, et universaliter magis et minus» (*QMet.*, V, 11, § 57, III; 586).

<sup>116</sup> Il testo riporta, alla lettera: «relatio causae et effectus» (*ibidem*), cioè relazione di causa ed effetto. Tuttavia, altrove Scoto stesso preferisce parlare della relazione tra causa e causato, i quali si richiamano l’un l’altro anche linguisticamente. Inoltre, è evidente che non intende riferirsi alla sola causa efficiente, perché subito dopo esplicita dicendo: «maxime efficientis et materiae» (*ibidem*). In conclusione, l’espressione “relatio causae et effectus” dev’essere presa in senso largo, e quindi come se dicesse “relatio causae et causati”.

<sup>117</sup> Nel testo, in realtà, al posto di “operazione” compare “actus”, ma qui si intende l’“actus perfecti” ossia l’atto delle potenze dell’anima, perciò è propriamente una “operatio”. Si veda: *Quodl.*, q. 13, § 2 (Vivès, XXV, 507a-b).

<sup>118</sup> Altrove, Scoto afferma che è diverso riferirsi o terminare semplicemente una relazione: «Non enim idem est referri et relationem terminare; immo ubi concurrunt in eodem, uidentur per accidens coniuncta» (*QMet.*, IX, 1-2, § 23, 516).

<sup>119</sup> La distinzione tra azione immanente e azione transeunte fa parte dell’opinione comune. Per l’uso che ne fa Scoto, si vedano: *QMet.*, V, 11, §§ 111ss, III, 602ss.; *QMet.*, IX, 3-4, § 48, IV, 556-557.

passa nella cosa che patisce, il secondo estremo oltre a terminare la relazione si riferisce a sua volta<sup>120</sup>. Si noti come in questo caso la relazione è reciproca, mentre di solito si ammette che i relativi del terzo modo sono non reciproci.

Un secondo testo importante si trova in *QMet.*, V, 12-14, § 98<sup>121</sup>. Ancora una volta Scoto si confronta con l'autorità di Aristotele, *Metafisica*, V, capitolo 15, e questa volta si rende conto della distinzione dei tre modi dei relativi non a partire dalle specie di relazione coinvolte, ma dal tipo di fondamento:

- il primo modo ha come fondamento qualcosa del genere della quantità;
- il secondo modo si fonda su qualcosa del genere azione e passione, oppure sui principi dell'agire e del patire che possono essere in diversi generi come la qualità (secondo le sue prime tre specie) o la sostanza (che è principio immediato della generazione univoca) oppure la sostanza quantificata (che è principio della ricezione del colore)<sup>122</sup>;
- il terzo modo si fonda su cose di qualsiasi genere, purché stiano in un rapporto di misura e misurabile oppure vengano comparate secondo la quantità di perfezione. Di solito, in conformità al dettato aristotelico, si ritiene che i relativi del terzo modo si distinguano da quelli degli altri due modi perché mancano della reciprocità (sono non mutui). Scoto, però, afferma che la mancanza di reciprocità dipende piuttosto dal fatto che nei relativi del terzo modo un estremo è preso in modo attuale e l'altro in modo potenziale. Se fossero presi in modo uniforme si ristabilirebbe la reciprocità<sup>123</sup>.

Circa i due brani tratti dal commento alla *Metafisica* si possono fare tre osservazioni:

- 1) I relativi del secondo modo si fondano su cose del genere azione e del genere passione, ma con una riserva: «in rebus de genere actionis quibus correspondet passio»<sup>124</sup>. Ciò significa che, mentre Scoto ammette che azione e passione possano fondare delle relazioni, dichiara che ciò è limitato al solo campo delle cose materiali.
- 2) I relativi del terzo modo si fondano su cose di ogni genere, e talvolta i due estremi possono appartenere a generi diversi tra loro. Ciò che costituisce il fondamento, nel terzo modo, non

---

<sup>120</sup> Alla lettera, il testo dice: «Secundo omnis terminus etiam quantorum et motus» (*QMet.*, V, 11, § 57, III; 586). Una traduzione possibile di questo testo è: “in secondo luogo, il termine del movimento e delle cose quantificate”, ossia tutte le cose che possono subire mutamento. Altrimenti non si capisce come le cose quantificate possano rientrare nel terzo modo. Non varrebbe a nulla dire che anche nella proporzionalità c'è una misura, perché quella misura rientra piuttosto nel primo modo.

<sup>121</sup> «Relationes primi modi fundantur praecise super rem de genere quantitatis; et in genere substantiae non fundantur praecise aliquis modus. Et relationes secundi modi fundantur in rebus de genere actionis et passionis, et super principia agendi et patiendi quae possunt esse in multis generibus. Relationes tertii modi fundantur in omni re cuiuscumque generis, et etiam super ideam in mente divina, quia est mensura et perfectio ideati. Et aliquando possunt fundari simul super res diversorum generum, quia quaelibet res est intelligibilis, et cognitio est in genere actionis, et habitus cognoscitivus in genere qualitatis» (*QMet.*, V, 12-14, § 98, III, 637-638).

<sup>122</sup> Sul fondamento dei relativi del secondo modo, si veda: *QMet.*, V, 12-14, §§ 87-91, III, 635-636.

<sup>123</sup> Cf. *QMet.*, V, 12-14, §§ 101-104, III, 639.

<sup>124</sup> *QMet.*, V, 12-14, § 87, III, 635.

risulta essere un genere di cose, ma la “ratio mensurae”. Il relativo del terzo modo si fonda infatti su una cosa, non in quanto essa ha un certo tipo di essenza, ma in quanto è misura di altro. Inoltre, non si tratta di una misura di tipo quantitativo, ma di una misura della perfezione di una cosa<sup>125</sup>.

- 3) La non reciprocità dei relativi non è un criterio distintivo del terzo modo rispetto ai primi due; infatti, la presenza della reciprocità è qualcosa di accidentale alla relazione stessa<sup>126</sup>.

### 3.2.1.2.3 I tipi di fondamento nei commenti alle *Sentenze*

Nella *Lectura* e nell’*Ordinatio* si può riscontrare una presentazione dei tre modi dei relativi leggermente differente rispetto al commento alla *Metafisica*. I punti di maggiore criticità emergono a proposito dei relativi del terzo e del secondo modo.

Nella distinzione 3 del Libro I dell’*Ordinatio*, si afferma che la differenza tra i primi due modi dei relativi e il terzo modo sta nella presenza o assenza della reciprocità<sup>127</sup>. La questione è incentrata sul modo di predicare i nomi relativi e si afferma che alcune volte la denominazione avviene per la presenza di un riferimento nella cosa denominata, altre volte invece la denominazione è esterna, nel senso che si fonda sul “respectus” persente in un’altra cosa<sup>128</sup>. I relativi del terzo modo hanno questa peculiarità: uno dei due estremi si riferisce effettivamente, mentre l’altro estremo termina semplicemente la relazione senza riferirsi a sua volta. Tutti i rapporti tra la creatura e Dio avvengono in questo modo.

Alla luce di ciò si possono fare due osservazioni. In primo luogo, il terzo modo dei relativi si applica a una coppia di nomi relativi, p.es. creatura-Creatore, i quali denominano soggetti diversi a partire però dalla medesima relazione che è presente solo in uno di essi. In secondo luogo, si deve ammettere che la relazione presente in uno dei due estremi termina all’altro

---

<sup>125</sup> «Non accipitur ibi mensura quantitativa, sed perfectionis» (*QMet.*, V, 12-14, § 94, III, 637).

<sup>126</sup> Cf. P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 36-37. Questo punto dimostra inoltre la chiara consapevolezza che la relazione non è una proprietà diadica. Ciò non toglie che l’espressione sintattica della relazione sia un predicato a due posti. Il problema, semmai, è stabilire come Scoto intenda il rapporto tra il linguaggio e il mondo. Non è detto che tale rapporto sia quello del rispecchiamento.

<sup>127</sup> Questa opinione comune viene spesso ribadita da Scoto nelle opere teologiche. Si veda ad esempio questo testo: «In primis duobus est relatio mutua, ita quod in utroque extremo est ratio fundandi relationem unam et ratio terminandi relationem aliam. In tertio modo est relatio non mutua, sed ratio fundandi relationem est tantum in uno extremo et in alio ratio terminandi eadem» (*Quodl.*, q. 13, § 23 [Vivès, XXV, 551]).

<sup>128</sup> «Item, quod dicitur quod illi tres respectus pertinent ad tres modos relativorum, hoc videtur falsum, quia Philosophus V *Metaphysicae*, ponens differentiam duorum modorum ad tertium, vult quod in duobus primis modis sit mutua relatio, in tertio non, sed tantum unum dicitur ad aliud quia aliud est eius; omnis autem relatio creaturae ad Deum est non mutua, sed tantum dicitur Deus ad creaturam quia creatura ad ipsum; ergo omnis respectus creaturae ad Deum est secundum tertium modum» (*Ord.*, I, 3, § 296, III, 180).

estremo in quanto questo è assoluto<sup>129</sup>. Quest'ultima considerazione merita particolare attenzione, infatti, la sua validità non si estende solamente ai relativi del terzo modo, ma assume una portata più generale.

A tal proposito, vi è un testo molto importante nella distinzione 30 del Libro I dell'*Ordinatio* in cui, dopo aver esposto questa peculiarità dei relativi del terzo modo, si afferma esplicitamente: «Hoc etiam probatur generalius per omnia relativa, quia nullum relativum refertur primo ad correlativum ut ad terminum, in creaturis»<sup>130</sup>. Scoto parla principalmente dei relativi, come padre e figlio, cercando di mostrare come ciascuno di essi ha come termine non il correlativo ma il fondamento prossimo della relazione reciproca. Dunque, il padre non si riferisce primariamente al figlio, ma al fondamento prossimo della relazione di figliolanza; viceversa, il figlio si riferisce primariamente al fondamento prossimo della relazione di paternità. Il fondamento, in quanto distinto dalla relazione, non è relativo, ma assoluto.

La ragione di questa posizione sta nella logica stringente dei rapporti di anteriorità e posteriorità ontologica. Come già si è detto in precedenza, il fondamento è ciò da cui la relazione dipende, pertanto esso è anteriore rispetto alla relazione<sup>131</sup>; allo stesso modo, anche il termine dev'essere anteriore rispetto alla relazione; pertanto, la relazione è posteriore sia rispetto al fondamento, sia rispetto al termine<sup>132</sup>. Se quest'ultimo è anteriore rispetto alla relazione, non può essere esso stesso già relato, perché nel caso delle relazioni reciproche queste sono simultanee; quindi, la reciproca di una relazione non può essere anteriore alla relazione stessa. In questo modo, si apre la possibilità che qualche relazione manchi della sua reciproca, come nel caso dei relativi del terzo modo. Il contraccolpo di questa possibilità è che non vi è alcuna necessità nella reciprocità delle relazioni: il fatto che il termine di una relazione si riferisca a sua volta è qualcosa di accidentale<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> «In quantum unum relativum terminat relationem alterius, accidit sibi habere relationem, sed terminat in quantum absolutum» (*Lect.*, I, 30, § 43, XVII, 410).

<sup>130</sup> *Ord.*, I, 30, §§ 35, VI, 183. La specificazione “in creaturis” sembra introdotta per lasciare aperta la possibilità di ammettere un'eccezione nel caso delle persone divine. Quanto a queste ultime, la posizione più comune è che esse siano costituite per mezzo delle relazioni, e a motivo di ciò ciascuna di esse terminerebbe la relazione in quanto relativa; tuttavia, Scoto ammette come possibile anche un'altra soluzione in cui le persone divine sono distinte ma non costituite per le relazioni; in tal modo, anche le persone divine potrebbero terminare le relazioni intratrinitarie come assolute e non come relative. Questo esempio mostra quanto sia importante per Scoto la dottrina circa l'assolutezza del termine della relazione.

<sup>131</sup> Cf. *Supra*, par. 2.1.1.3.

<sup>132</sup> «Ambo absoluta sunt priora utraque relatione, quia quaelibet relatio praeexigit non tantum fundamentum, sed etiam terminum ut terminus est» (*Ord.*, I, 30, § 37, VI, 185).

<sup>133</sup> «Sic ergo, quando sunt relationes mutuae; accidit tamen ibi termino, in quantum terminus est, ut e converso referatur» (*Ord.*, I, 30, § 37, VI, 185). Questa affermazione viene subito dopo la descrizione del modo in cui si riferiscono i correlativi reciproci, come padre-figlio; per questo, in esordio, si afferma “sic ergo”. Scoto sta affermando quel che avviene nelle relazioni reciproche in generale: che il termine in quanto termine si riferisca a sua volta è qualcosa di accidentale (“accidit”).

Tornando al confronto con i testi del commento alla *Metafisica*, si può affermare che la differenza è meno marcata di quanto sembri a prima vista. Da una parte, nei commenti alle *Sentenze*, Scoto afferma che la reciprocità costituisce il tratto distintivo dei relativi del terzo modo (mentre lo nega nel commento alla *Metafisica*); d'altra parte, egli sostiene che anche nei relativi reciproci il termine della relazione è sempre un assoluto, al quale poi accade (a sua volta) di avere una relazione ed essere correlativo. Alla luce di ciò sembra difficile che la reciprocità della relazione possa costituire un vero criterio di demarcazione tra i primi due modi dei relativi e il terzo modo. Piuttosto, sembra che la conclusione debba essere rovesciata: è proprio perché alcuni relativi sono di un certo tipo che essi necessitano di avere una relazione reciproca, e non viceversa. Nonostante ciò, resta il fatto che nei commenti alle *Sentenze* non si accenna alla possibilità che i relativi del terzo modo siano reciproci, come invece avviene nel commento alla *Metafisica*<sup>134</sup>.

Una seconda problematica riguarda il fondamento dei relativi del secondo modo. Nell'*Ordinatio* si afferma che il vero fondamento dei relativi del secondo modo non è costituito dall'agire e dal patire, ma solo dai principi dell'agire e del patire. Questo segna effettivamente uno scarto rispetto a quanto affermato nel commento alla *Metafisica*; tuttavia, anche all'interno dello stesso commento alle *Sentenze* la posizione di Scoto non è affatto uniforme. Nella discussione sulla duplice filiazione di Cristo, *Ord.*, III, 8, egli afferma che la paternità si fonda sulla generazione, mentre in *Ord.*, IV sostiene che la paternità non si fonda sulla generazione<sup>135</sup>. Questa posizione viene confermata dalle questioni *Quodlibetales* (q. 4<sup>136</sup>; q. 12<sup>137</sup>), in cui si afferma chiaramente che l'azione è una disposizione previa, ma non il fondamento della

<sup>134</sup> L'argomento *ex silentio* non è sufficiente a mostrare un mutamento nel pensiero in Scoto; in realtà, le posizioni espresse nelle due opere sembrano compatibili.

<sup>135</sup> «Paternitas fundatur super 'generasse'» (*Ord.*, III, 8, § 25, IX, 303). Il testo parla della generazione al passato, quindi propriamente la paternità si fonda sull'aver generato, e la figliolanza sull'esser stato generato. Tale posizione viene rigettata in *Ord.*, IV, d. 6: «Et istae duae probationes ultimae probant paternitatem non fundari super 'genuisse' [...]. Quid est igitur fundamentum paternitatis? Dico quod fundamentum proximum ipsa potentia generativa est» (*Ord.*, IV, d6, §§ 323.325, XI, 394-395). Si veda anche: *Ord.*, IV, 13, §§ 27-82, XII, 447-461.

<sup>136</sup> «Quando primo arguitur quod paternitas fundatur super generationem activam, ex 5. *Metaph.*, illud requireret prolixior tractatum; et de hoc satis dictum est alibi, tamen ad propositum dico quod si aliquo modo generatio est prius paternitate in creaturis, non tamen est ut fundamentum, sed ipsa potentia generativa sive natura quae generat est fundamentum; sed est praevia ut dispositiva, sive qua non existente paternitas non inest; ita quod ibi est distinctio, sicut est inter dispositionem praeiviam et terminum completum. Patet ergo quod ista ratio distinctionis non manet in divinis, quia ibi non est generatio nisi completa et necessario secum ponens terminum in *esse*, nec est paternitas consequens communicationem» (*Quodl.*, q. 4, § 27 [Vivès, XXV, 185b]).

<sup>137</sup> «Hic dici potest quod Philosophus 5. *Met.* non intelligit quod actio et passio sint proxima fundamenta relationum secundi modi; quia relatio non manet fundamento non manente, manet autem relatio secundi modi non manente actione vel passione, sicut aliquis manet pater, non manente generatione. Quod autem dicit relationem de secundo modo fundari super actionem et passionem, intelligendum est, non tanquam super fundamentum proprium vel super rationem proximam fundandi, sed tanquam super dispositionem mediam inter fundamentum proprium et ipsam relationem; ipsa autem potentia activa et passiva possunt poni fundamentum immediatum relationis ipsius actionis et passionis; et licet requiratur actio et passio media, non ut ratio fundandi relationem, sed ut quoddam praeivium ad hoc ut ipsa in fundamento tali fundetur» (*Quodl.*, q. 12, § 4 [Vivès, XXV, 474-475]).

relazione di paternità e quindi l'azione non è fondamento del secondo modo dei relativi. Riguardo a tale questione, il pensiero più maturo di Scoto sembra quello espresso nella distinzione 13 del Libro IV dell'*Ordinatio*:

«Et tunc exponatur littera: «activa et passiva secundum potentiam activam et passivam» dicuntur ‘ad aliquid’ ut secundum fundamenta relationum proprie dictarum. Quod sequitur «et actiones potentiarum» exponatur: scilicet de actionibus de genere ‘actionis’, quia secundum eas formaliter dicuntur activa ad passiva et e converso, non quidem secundum relationes proprie de genere ‘relationis’, sed secundum quosdam respectus pertinentes ad secundum modum relativorum, et non ad genus ‘relationis’, tamen habentes modum similem quibusdam speciebus relationis, – ut sic ista pertineant ad modum unum relativorum, non autem ad aliquam speciem relationis»<sup>138</sup>.

Il brano è tanto più significativo perché si presenta come un'esegesi del testo aristotelico di *Metafisica*, V. Secondo Scoto, il fondamento dei relativi del secondo modo è rappresentato propriamente non dalle azioni, ma dalle potenze attive e passive, che sono i principi dell'azione. Tuttavia, l'agente e il paziente vengono denominati reciprocamente, non a partire dalle relazioni che si fondano sulle potenze attive e passive, ma a partire dall'azione e dalla passione. Queste ultime includono un qualche tipo di “respectus” per il quale possono essere associate ai relativi del secondo modo, ma non per questo sono anche specie del genere “relazione”, ma appartengono ai due generi “agire” e “patire”, rispettivamente<sup>139</sup>.

Riguardo ai modi dei relativi, Scoto conserva la stessa impostazione di fondo attraverso le sue opere. Non si possono negare delle evoluzioni nel suo pensiero (p.es., circa il fondamento dei relativi del secondo modo), ma si tratta talvolta di evoluzioni interne alla stessa *Ordinatio*, e non tra un'opera e un'altra. Per quanto riguarda le affermazioni circa i relativi del terzo modo e la reciprocità delle relazioni, si può pensare che le differenti formulazioni riscontrabili nelle sue diverse opere risentano del particolare contesto in cui appaiono o degli interlocutori del momento.

Al di là di queste discrepanze, appare decisamente più importante la consonanza delle diverse opere sul vero ruolo che spetta al fondamento nella distinzione dei diversi tipi di relazione. Scoto ammette che i relativi, come tutte le altre specie di cose, si distinguono per mezzo delle differenze specifiche. Tuttavia, poiché la relazione è il più debole degli enti, l'intelletto umano non riesce a cogliere tali differenze, perciò deve ricorrere al fondamento, la

---

<sup>138</sup> *Ord.*, IV, 13, § 108, XII, 469.

<sup>139</sup> Questo punto verrà approfondito e chiarito meglio trattando della natura del “respectus”; si veda: *infra*, par. 3.2.2.

cui maggiore ricchezza ontologica assicura anche una maggiore conoscibilità<sup>140</sup>. Per tale motivo non si dovrà mai dimenticare che la distinzione delle relazioni a partire dai fondamenti è una distinzione estrinseca e non a partire dalle ragioni formali delle relazioni stesse. Ciò significa che la nozione del fondamento non è inclusa in quella della relazione<sup>141</sup>. Il fondamento è certamente la fonte a partire da cui si conosce la relazione, ma non per tale motivo bisogna concludere che in esso si esaurisca tutta la realtà della relazione stessa. Il fondamento, infatti, è una realtà esterna alla relazione che in esso si fonda<sup>142</sup>. Queste affermazioni, rappresentano lo sfondo imprescindibile per rileggere la posizione di Scoto nella controversia sulla distinzione tra il fondamento e la relazione.

### 3.2.1.3 La distinzione tra il fondamento e la relazione

La questione della distinzione tra il fondamento e la relazione ha un duplice aspetto: in primo luogo, si tratta di capire se la relazione è un vero predicamento e quindi una realtà extra-mentale; in secondo luogo, ammesso che la relazione sia reale, bisogna stabilire se essa è effettivamente una “res” distinta che si aggiunge alla “res” del fondamento oppure se essa è solo un “modus” di quella “res” che è il fondamento. La soluzione di questi due problemi pone in campo la questione più generale di cosa siano i predicamenti e, ancora più radicalmente, di che cosa si debba intendere con il termine “res”. Scoto affronta questo nodo teoretico in diverse sue opere.

---

<sup>140</sup> «Quamvis relationes, sicut alia, habent distinctiones specificas per proprias differentias, tamen quia latent nos, accipimus distinctionem earum per fundamenta, ex quibus innotescit distinctio relativorum sive relationum, scilicet effective sive materialiter» (*QMet.*, V, 12-14, § 33, III, 622-623). Il fondamento è ciò da cui si può conoscere la distinzione tra i diversi modi dei relativi. Tuttavia, è difficile capire il senso preciso dei due avverbi in questo contesto. Una possibile interpretazione è che la distinzione specifica delle relazioni può essere conosciuta a partire dal fondamento in due modi: primo, in quanto essa si trova *nel* fondamento; secondo, in quanto essa sorge *dal* fondamento. Il primo è il modo “materiale”, il secondo il modo “effettivo”. Questa oscillazione del ruolo del fondamento, tra causa materiale e causa efficiente, si ripropone anche nell’*Ordinatio*: «Ad secundum dico quod sicut quaelibet forma se ipsa est talis forma, nec est alia ratio intrinseca quare est talis forma, ita etiam relatio aliqua se ipsa est formaliter realis et aliqua relatio se ipsa formaliter est tantum rationis; tamen huius vel illius aliquando sunt *causae extrinsecae effectivae vel materiales*, aliquando etiam aliqua causata vel aliqua signa posteriora sunt ex quibus possunt haec inferri demonstratione ‘quia’» (*Ord.*, I, 26, § 88, VI, 46; corsivi non originari). Delle relazioni, sia reali, sia di ragione, talvolta vi sono delle cause estrinseche effettive oppure delle cause materiali, a partire dalle quali le relazioni si possono conoscere per dimostrazione ‘propter quid’; talvolta vi sono anche dei causati o dei segni posteriori dai quali si possono inferire per dimostrazione ‘quia’. Pertanto, non si esperisce direttamente che qui e ora vi è una relazione, ma a partire da certi principi si può inferire che vi è una relazione e di che tipo. Questi principi sono le cause della relazione oppure dei delle relazioni.

<sup>141</sup> «Omnis distinctio relationum per fundamenta est per extrinseca et non formalis; saltem sic extrinseca quod non est intra per se intellectum quiditatis relationis. Et si idem esset unitive, probatur hoc contra Henricum quaestione de numero praedicamentorum» (*QMet.*, V, 11, § 56, III, 585).

<sup>142</sup> Il testo di Scoto menziona la “continentia unitiva”: «Et si idem esset unitive» (*Ibidem*), il che potrebbe costituire un’obiezione alla estrinsecità tra la relazione e il fondamento. Probabilmente, si tratta di una reazione alla posizione di Enrico di Gand, il quale ammette che la relazione, sia pur come mera “ratio”, aggiunga al fondamento qualcosa di intenzionalmente distinto da esso. Agli occhi di Scoto ciò significa proprio ammettere che la relazione sia contenuta “unitive” dal fondamento. Tuttavia, anche ammettendo questo, secondo il Dottor Sottile, la formalità della relazione continuerebbe a restare distinta dal fondamento e, viceversa, la nozione del fondamento sarebbe estrinseca alla nozione della relazione.

Verranno presi in esame gli argomenti da lui offerti di volta in volta per dimostrare la tesi della distinzione reale tra il fondamento e la relazione.

### 3.2.1.3.1 Gli argomenti del commento alla *Metafisica*

Nel commento al quinto libro della *Metafisica*, Scoto si trova a difendere la distinzione del predicamento “relazione” dagli altri predicamenti. Per farlo, egli mostra che assumere l’identità della relazione con qualche altro predicamento conduce a un assurdo, per cui bisogna negare la premessa iniziale e sostenere, al contrario, che la relazione è un predicamento diverso dagli altri. In particolare, secondo Scoto, si può provare che la relazione è distinta dal suo fondamento *essenzialmente o realmente* (le due espressioni vengono usate in maniera interscambiabile), e che quindi la relazione e il fondamento devono appartenere a predicamenti diversi<sup>143</sup>.

Contro la posizione che nega la distinzione tra la relazione e il fondamento, e che può essere identificata con l’opinione di Enrico di Gand, Scoto offre due argomenti<sup>144</sup>.

In primo luogo, sullo stesso fondamento possono fondarsi relazioni opposte: per esempio, sul bianco si può fondare contemporaneamente una relazione di somiglianza rispetto a un altro bianco e una relazione di dissomiglianza rispetto al nero. Ora, se la relazione fosse identica essenzialmente al fondamento, ciascuna di queste due relazioni opposte dovrebbe essere identica essenzialmente al fondamento. Ne conseguirebbe che le due relazioni opposte dovrebbero essere identiche fra loro essenzialmente<sup>145</sup>; ciò, però, è impossibile, perché le due relazioni sono opposte<sup>146</sup>.

In secondo luogo, vi è in ogni creatura una relazione fondata immediatamente nell’essenza per la quale essa si riferisce al creatore. Se la relazione fosse identica al suo fondamento, anche la relazione di creazione sarebbe identica all’essenza di ciascuna cosa creata su cui si fonda; questo, però, ha come conseguenza che ogni cosa creata si predicerebbe *essenzialmente e formalmente* di altro. Ora, ciò che si dice essenzialmente rispetto ad altro è un relativo. Ma

---

<sup>143</sup> Scoto dimostra che la relazione è un predicamento mediante la dimostrazione della distinzione tra la relazione e il fondamento. Il passaggio dall’una all’altra dimostrazione non è subito evidente e dà luogo ad alcuni problemi che verranno analizzati nel corso di questo paragrafo. Sul metodo dimostrativo adottato da Scoto per stabilire la diversità dei dieci predicamenti, si veda: G. PINI, *Scotus’s Realist Conception of the Categories: His Legacy to Late Medieval Debates*, in “Vivarium” (2005), n. 43/1, 85; P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 84-90.

<sup>144</sup> Cf. G. PINI, *Scoto e l’analogia*, 161-163.

<sup>145</sup> Implicitamente, Scoto sta invocando qui un principio riportato negli *Elementi* di Euclide, secondo cui se due cose sono uguali a una terza, sono uguali anche tra loro: «Eidem equalia et alternis sunt equalia» (EUCLIDE, *Elementa*, I [Busard, 28, 21]). Si tratta della prima delle ‘communes animi conceptiones’ (“κοινὰ ἔννοιαι”); oggi tale principio viene formalizzato mediante la condizione di euclideanità di una relazione. Una relazione binaria R definita sull’insieme A è euclidea se e solo se per ogni x, y, z appartenenti ad A, vale che se xRy e xRz, allora yRz.

<sup>146</sup> «De relatione: quod sit aliud a fundamento, quia super idem fundamentum numero fundantur diversae relationes oppositae; ergo neutra est idem essentialiter tertio. Assumptum patet per albedinem, sive similis albo et dissimilis nigro» (*QMet.*, V, 5-6, § 91, III, 467).

Aristotele, nel Libro IV della *Metafisica*, nega che ogni cosa sia relativa, perché vi sono alcune cose che sono “secundum se”<sup>147</sup>. Da ciò lo stagirita deduce che non ogni apparenza può essere vera, perché altrimenti ogni cosa sarebbe relativa, ciò che per l'appunto è falso<sup>148</sup>. Scoto riprende questa deduzione e la rovescia: se si concede il conseguente dell'inferenza aristotelica, *a fortiori* bisogna concedere anche l'antecedente; e questo perché, secondo Scoto, Aristotele induce a negare l'antecedente mostrando che la sua conseguenza è più assurda<sup>149</sup>. In base a questo presupposto, Scoto può affermare che, una volta ammesso che tutto è relativo, non solo si va contro l'autorità di Aristotele, ma si deve anche ammettere un'altra tesi che Aristotele ha negato, ossia che tutto ciò che appare è vero (“omnia apparentia vera”). Le due tesi, infatti, sono legate in modo tale che l'assunzione della prima (“omnia essentialiter ad aliquid”) conduce all'ammissione della seconda (“omnia apparentia vera”)<sup>150</sup>.

<sup>147</sup> L'espressione traduce il greco “καθ'αυτά”, ossia cose che sono secondo se stesse, non in riferimento ad altro. Si noti come in Simplicio le due condizioni “secundum se” e “secundum respectum ad alterum” siano condizioni opposte. Si veda: *supra*, par. 2.3.1.

<sup>148</sup> Il principio “omnia apparentia vera”, qui rigettato da Aristotele, viene talvolta attribuito a Eraclito. La ragione di ciò risiede, forse, nel fatto che nel Libro IV della *Metafisica* Aristotele difende il principio di non contraddizione, che tradizionalmente si crede fosse negato da Eraclito. «Si autem non omnia sunt ad aliquid, sed quedam sunt et ipsa secundum se, non utique erit omne quod apparet; nam quod apparet alicui apparet. Quare qui dicit omnia que apparent esse vera, omnia que sunt facit ad aliquid» (ARISTOTELE, *Met.*, IV, 1011a, 17-20 [AL, XXV/3.2, 87]).

<sup>149</sup> «Item, aliqua relatio in omnibus creaturis est quae immediate fundatur in essentia ipsius creaturae, ex hoc ipso quod creatura est; sed prius natura producit essentia creaturae quam aliquod accidens eius. Et tunc omnia essentialiter et formaliter ad aliud dicuntur, contra Philosophum, IV huius. Et si hoc concedas, tunc “omnia apparentia vera”. Quia, ex hoc quod ponuntur omnia apparentia vera, concludit Philosophus hoc inconueniens, tanquam consequens ad illud, quod omnia essentialiter essent ad aliquid. Si ergo tu concedas consequens esse verum, habes concedere antecedens verum esse, quia consequens est impossibilius quam antecedens; quia ex antecedente deducit eos Philosophus ad magis impossibile» (*QMet.*, V, 5-6, § 92, III, 468).

<sup>150</sup> Il ragionamento esibito da Scoto è piuttosto contorto e difficile da comprendere. Egli parte da un'inferenza presente nel testo aristotelico: se tutto ciò che appare è vero, allora tutto è relativo. La tesi che Scoto intende confutare (l'identità del fondamento e della relazione) porta ad assumere come vero ciò che nell'inferenza aristotelica è il conseguente, ossia che tutto è relativo. Scoto perciò non insiste tanto sul fatto che il conseguente è più assurdo dell'antecedente, ma fa leva sul fatto che ammesso il conseguente, bisogna ammettere anche l'antecedente. E così, ammettere che tutto è relativo porterebbe ad ammettere anche che tutto ciò che appare sia vero. Dunque, per Scoto, la tesi maggiormente impossibile è che tutto sia relativo. Eppure, la cosa strana (almeno a prima vista) è che egli sembra rigettare la tesi “omnia essentialiter ad aliquid” in forza di una tesi più impossibile che è “omnia apparentia vera”, mentre in realtà quest'ultima tesi è meno impossibile! Ma a una lettura più attenta, si può notare che Scoto non conclude: “dunque, si deve rifiutare il conseguente, perché l'antecedente è inammissibile”; in realtà, egli non conclude affatto null'altro. Lascia al sostenitore della tesi avversaria il peso di una tesi quale “omnia apparentia vera”. G. Pini, p.es., sostiene che gli avversari di Scoto non accettano il principio (pseudo-)eracliteo “omnia apparentia vera”, e così verrebbero a trovarsi in contraddizione, perché negano apertamente tale principio, ma ammettono una proposizione che lo implica. Il loro sistema deduttivo, si direbbe, pecca di incoerenza a livello semantico (cioè deriva il falso da premesse vere; non conserva la verità; ecc.). Inoltre, dato il significato dell'espressione “omnia apparentia vera”, viene implicata anche l'inconsistenza del sistema e l'incoerenza a livello sintattico (cioè, viene permessa la derivazione di una contraddizione; non c'è almeno una formula non derivabile come teorema; si può dimostrare tutto e, quindi, il contrario di tutto; ecc.). Il punto critico dell'argomentazione di Scoto è l'inferenza dal conseguente all'antecedente: quale legge logica si sta applicando per giustificare tale inferenza? Se le due proposizioni fossero co-implicate, allora varrebbe quanto Scoto intende affermare. Se, però, una proposizione implica l'altra in modo semplice, senza equivalenza, non sembra possibile rovesciare il rapporto di implicazione. Secondo qualche studioso, Scoto qui starebbe applicando una legge logica non valida (cf. R.M. OLEJNIK, *Attualità delle leggi logiche in Giovanni Duns Scoto*, in L. SILEO, (a cura di), *Via Scoti: Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, II, Edizioni Antonianum, 1993, 1073-1090). Tuttavia, il fatto che la dimostrazione sia ‘ad magis

Il primo di questi due argomenti riecheggia ancora nel brano di *QMet.*, V, 11, § 50, dove si specifica che le relazioni opposte non possono essere identiche realmente al fondamento<sup>151</sup>. Se si desse una tale identità, infatti, il fondamento dovrebbe esser rivolto allo stesso termine, allo stesso tempo, mediante una relazione e mediante la sua opposta – e questo è impossibile<sup>152</sup>.

Per quanto riguarda il secondo argomento, ciò che si nega è l'identità formale della relazione e del fondamento. A conferma di ciò si noti il modo in cui la confutazione della tesi “omnia apparentia vera” viene ripresa nei commenti alle *Sentenze*<sup>153</sup>. In quei casi si specifica che la tesi da rigettare emerge quando si ammette che la relazione è *formaliter* identica al fondamento. Pertanto, è proprio l'identità formale che dev'essere negata per far fuori la tesi “omnia apparentia vera”. Forse, è per questo motivo che il secondo argomento, nei commenti alle *Sentenze*, non viene più presentato riguardo al tema della distinzione tra fondamento e relazione, ma per la distinzione tra assoluto e relativo<sup>154</sup>.

Le due prove presentate nel commento alla *Metafisica* per dimostrare la distinzione tra il fondamento e la relazione non sembrano del tutto convincenti. La ragione sta nel fatto che si sente in esse l'assenza di qualche elemento importante, la cui mancanza lascia il ragionamento avvolto da una certa oscurità. Per quanto riguarda il primo argomento, esso è una sorta di entimema in quanto manca di una premessa indispensabile che lo renderebbe valido, ossia la tesi secondo cui la relazione non può essere fondamento di una relazione<sup>155</sup>. Infatti, avendo dimostrato che la relazione è distinta realmente dal fondamento, occorre ancora provare oppure assumere che tale fondamento non può essere a sua volta una relazione<sup>156</sup>. In quel caso, infatti,

---

impossibile' indica che il discorso va portato sul piano modale. Infine, non si può escludere che Scoto faccia riferimento a una regola di derivazione e non a una legge logica.

<sup>151</sup> «Relatio realis non est eadem res cum fundamento, quia nulla unitiva continentia. Nec etiam in Deo potest esse oppositorum formaliter. Nec etiam secundum quod continens est mutabile eidem fundamento, et oppositis relatio unius rationis. Insunt relationes oppositae simul ad diuersa et successive ad idem» (*QMet.*, V, 11, § 50, III, 583-583).

<sup>152</sup> Per esempio, l'altezza di Pietro non può essere allo stesso tempo uguale e disuguale rispetto all'altezza di Paolo: i due saranno della stessa altezza oppure saranno di altezza disuguale, ma non possono verificarsi entrambe le eventualità. La questione, comunque, è più complessa di così. P.es., se si considerano le perfezioni formalmente opposte, esse non possono essere contenute per identità nella stessa cosa, a meno che esse non siano perfezioni opposte relativamente e purchè il loro fondamento sia infinito. A meno di assumere che ogni relazione abbia una sua opposta, questo discorso non può valere per tutte le relazioni. Se, dunque, non vale per tutte le relazioni, vi può essere qualche caso in cui il fondamento è identico. Ma se è così, la relazione non inerisce, dunque, sarà ancora un'autentica relazione? Si vedrà più avanti come il requisito dell'inerenza può essere aggirato: *infra*, par. 5.1.

<sup>153</sup> Cf. *Lect.*, II, 1, § 259, XVIII, 88; *Ord.*, II, 1, § 276, VII, 136-137. Si veda: *infra*, par. 5.2.1.

<sup>154</sup> Scoto deve dimostrare che i predicamenti sono “res” distinte, perciò non avrebbe senso chiamare in causa la distinzione formale; se affermasse: “non sono *formaliter idem*”, ancora non avrebbe detto “non sono *realiter idem*”; per questo c'è qualcosa che non va nella sua dimostrazione.

<sup>155</sup> Scoto accetta senz'altro una premessa del genere, solo che non la esprime. Subito dopo nella stessa questione, ma in un altro ragionamento, tale premessa viene invece esplicitata: «Impossibile est relationem esse fundamentum relationis» (*QMet.*, V, 5-6, § 93, III, 468).

<sup>156</sup> Pini ritiene che entrambi gli argomenti abbiano lo stesso procedimento dimostrativo. «He (Scotus) demonstrates that things belonging to different categories are really distinct because they have primary contradictory properties. This, in Scotus's opinion, amounts to showing that categories are really distinct from each other, since the same thing cannot bear two primarily contradictory properties» (*Scotus conception of categories*, 86). Se quanto

la relazione e il fondamento sarebbero realmente distinte, ma non sarebbero due predicamenti diversi.

Per quanto riguarda il secondo argomento, come ha fatto notare Pini, da una parte, ciò che viene dimostrato è la distinzione formale tra alcuni enti; dall'altra, ciò che si intende dimostrare è una distinzione reale, ossia che i predicamenti siano "res" distinte. Manca quindi l'applicazione di un criterio per la separabilità reale, che renderebbe conclusivo l'argomento.

### 3.2.1.3.2 Il primo argomento dell'*Ordinatio*

La questione della distinzione tra fondamento e relazione, viene ripresa con maggiore acribia nell'*Ordinatio*<sup>157</sup>. Questa volta l'opinione di Enrico di Gand viene riportata esplicitamente con un corredo di cinque argomenti a suo favore<sup>158</sup>. Scoto oppone a questa opinione sei argomenti e sette "auctoritates"<sup>159</sup>; successivamente, dopo aver dato la propria risposta alla questione, egli passa a rispondere agli argomenti in favore della posizione di Enrico<sup>160</sup>. La parte più corposa della discussione è costituita dai sei argomenti adottati da Scoto in favore della propria posizione.

Il primo e principale argomento adoperato da Scoto contro Enrico è stato analizzato approfonditamente da Henninger e riguarda il criterio di separabilità di due realtà<sup>161</sup>:

«Contra istam opinionem arguo primo sic: nihil est idem realiter alicui, sine quo potest esse realiter absque contradictione; sed multae sunt relationes sine quibus fundamenta possunt esse absque contradictione; ergo multae sunt relationes quae non sunt realiter idem cum fundamentum»<sup>162</sup>.

La premessa maggiore del sillogismo esprime, in forma negativa, il cosiddetto *criterio di separabilità*: due cose non sono identiche realmente, se almeno una delle due può sussistere senza l'altra. Pini ha riformulato il criterio in modo positivo mettendone in luce l'asimmetria: due oggetti,  $x$  e  $y$ , sono realmente distinti se almeno uno di loro può esistere senza l'altro.

---

affermato da Pini, nel caso della relazione, trova un riscontro nel secondo argomento, non è così nel primo argomento. Quali sarebbero allora le proprietà contraddittorie rilevate nel primo argomento? Le relazioni opposte sono contraddittorie per la loro forma specifica, non per il genere a cui appartengono. Pertanto, l'unica cosa che si può dedurre è che il fondamento deve avere specie differente da quella delle relazioni che fonda. Invece, nel secondo argomento si va alla radice della questione: il fondamento non può includere un respectus, perché lo si assume come assoluto.

<sup>157</sup> La stessa questione viene sviluppata anche nella *Lectura*, ma non verranno prese in esame le differenze tra le due opere, a meno che non siano fortemente significative.

<sup>158</sup> Cf. *Ord.*, II, 1, §§ 192-199, VII, 96-101.

<sup>159</sup> Per i sei argomenti "ex ratione", si veda: *Ord.*, II, 1, §§ 200-215, VII, 101-108. Gli argomenti "ex auctoritate" sono tratti, in ordine, dalle opere di Agostino, Ambrogio, Ilario di Poitiers, Aristotele, Simplicio, ancora Aristotele e, infine, Avicenna; si veda: *Ord.*, II, 1, §§ 231-240, VII, 116-120.

<sup>160</sup> *Ord.*, II, 1, §§ 216-222, VII, 109-110.

<sup>161</sup> Cf. G. PINI, *Scotus's Realist Conception*, 22-25.

<sup>162</sup> *Ord.*, II, 1, § 200, VII, 101-102.

L'asimmetria consiste nel fatto che pur essendo realmente distinti,  $x$  potrebbe esistere senza  $y$ , mentre  $y$  non potrebbe esistere senza  $x$ . Questo criterio permette di decidere quando una distinzione è reale oppure no. Esso è assente nel commento alla *Metafisica* (almeno, nella sua formulazione esplicita), mentre viene ampiamente usato nei commenti alle *Sentenze*, e non solo per dimostrare la distinzione tra il fondamento e la relazione, ma anche in altre questioni<sup>163</sup>.

La premessa minore del sillogismo afferma che vi sono molte relazioni senza le quali il fondamento può continuare ad esistere; si noti come la validità di questa premessa non sia universale, bensì particolare: essa riguarda alcune relazioni, non tutte. Allo stesso modo, anche la conclusione deve essere particolare, lasciando aperta la possibilità che vi sia qualche caso in cui il fondamento, invece, non può esistere senza la relazione.

Dopo aver provato la validità delle due premesse e quindi dell'inferenza, Scoto passa a rafforzare il primo argomento analizzando alcuni inconvenienti che deriverebbero dal negare la tesi della distinzione tra il fondamento e la relazione. Si tratta di quattro conseguenze indesiderate, due in campo teologico e due in campo filosofico: la negazione dell'Incarnazione, la negazione della separazione degli accidenti dalla sostanza nell'Eucaristia, la negazione di ogni composizione negli enti, la negazione di ogni causalità nelle cause seconde<sup>164</sup>.

### 3.2.1.3.3 Gli argomenti dell'*Ordinatio*: dal secondo al sesto

Il secondo argomento contro l'opinione di Enrico di Gand richiama, almeno in parte, l'argomento delle relazioni opposte, presente sia in *QMet.*, V, 5-6, § 91, sia in *QMet.*, V, 11, § 50<sup>165</sup>. La versione dell'*Ordinatio* mostra, però, un approccio differente: la tesi dell'impossibilità dell'identità tra il fondamento e le relazioni formalmente opposte viene integrata all'interno della dottrina della "continentia unitiva"<sup>166</sup>. Inoltre, viene preso in considerazione il caso in cui le relazioni opposte siano contenute identicamente nel fondamento; si chiarisce che anche in

---

<sup>163</sup> Per esempio, il criterio di separabilità viene adoperato anche per dimostrare la distinzione tra l'accidente e l'inerenza. Si veda: *infra*, par. 2.2.3.

<sup>164</sup> Per un'analisi dei quattro inconvenienti, si veda: M.G. HENNINGER, *Relations*, 74-78.

<sup>165</sup> «Secundo principaliter arguo contra praedictam opinionem: nihil finitum continet secundum perfectam continentiam vel virtualementem opposita formaliter (quia quantumcumque concedatur in Deo perfectissima continentia omnium perfectionum secundum identitatem, quae sunt in eo, non tamen potest continere 'opposita absoluta' formaliter in se, licet in se possit habere 'talìa opposita' virtualiter, et 'relativa' formaliter, - sed ex hoc conceditur infinitas fundamenti). Sed aequalitas et inaequalitas sunt opposita formaliter, et similiter similitudo et dissimilitudo, - saltem ad idem correlativum; ista autem possunt perfecte fundari in eodem fundamento successive. Ergo 'illud fundamentum' neutrum illorum continet formaliter (vel magis ad propositum, realiter et secundum perfectam identitatem), quia qua ratione non ambo, eadem ratione nec alterum» (*Ord.*, II, 1, § 211, VII, 106-107).

<sup>166</sup> Il testo in realtà parla della "continentia virtualis", che appare come una formulazione equivalente alle espressioni "continentia unitiva", "continere eminenter" e "continere per identitatem". Si vedano in particolare: *Ord.*, II, 1, §§ 273-275, VII, 135-136; *Ord.*, IV, 10, §§ 74-76, XII, 128; *Quodl.*, q. 5, §§ 9.25 (Vivès, XXV, 212a.228b).

questa eventualità, taciuta dai precedenti testi, le relazioni opposte non sarebbero formalmente identiche tra loro, nemmeno se l'essenza fosse infinita, come in Dio. In ogni caso, l'argomento dichiara che se il fondamento è un ente finito, esso non può contenere formalmente due relazioni opposte e, di conseguenza, non può contenerne nemmeno una, altrimenti l'altra non potrebbe mai esservi fondata essendo la sua opposta sempre inclusa nel fondamento.

Il terzo argomento dell'*Ordinatio* non trova un corrispettivo nelle opere precedenti e si basa anch'esso sulla dottrina della "continentia unitiva"<sup>167</sup>. Si afferma che una medesima cosa non può contenere più formalità identiche secondo la "ratio"; invece, una medesima bianchezza può fondare molte somiglianze, le quali possiedono tutte la stessa "ratio" in quanto somiglianze<sup>168</sup>. Pertanto, la bianchezza, non potendo contenere unitivamente la somiglianza, non può essere identica ad essa realmente.

Il quarto argomento dell'*Ordinatio* riprende l'ultimo argomento di *QMet.*, V, 11, § 50, in cui si afferma che il contenente più perfetto fa sì che anche il contenuto sia più perfetto e che, tuttavia, non sempre ciò che è più bianco è anche più simile: pertanto, almeno nel caso della somiglianza, la relazione non può essere contenuta nel fondamento. Quindi è dimostrata la tesi che vi sono relazioni distinte dal fondamento<sup>169</sup>.

Il quinto argomento dell'*Ordinatio* ragiona a partire dalla tesi che le cose contenute non possono differire più delle cose che le contengono<sup>170</sup>; ma accade che qualche relazione differisca meno da una relazione fondata su un genere diverso che da una relazione fondata sul suo stesso genere: p.es., la somiglianza, fondata sulla qualità, differisce meno dall'uguaglianza, fondata sulla quantità, che dalla potenza attiva, fondata anch'essa sulla qualità<sup>171</sup>. Pertanto, la

---

<sup>167</sup> «Tertio sic: idem non continet plura eiusdem rationis, secundum perfectam identitatem eadem sibi; sed plures relationes eiusdem rationis sunt in eodem fundamento, sicut plures similitudines fundantur in eadem albedine; ergo etc. Maior patet inductive in omnibus quae continent plura per identitatem, quia unum continens continet unum eiusdem rationis» (*Ord.*, II, 1, § 212, VII, 107).

<sup>168</sup> Secondo Bonaventura, si potrebbe dire che le relazioni di somiglianza fondate sulla medesima bianchezza si moltiplicano solo materialmente, quindi accidentalmente. Per Scoto non è così, ma ogni "respectus" è relatio e i molteplici "respectus" si trovano insieme nello stesso soggetto come "res" distinte; se i "respectus" fossero identici al fondamento, ciò non sarebbe possibile, infatti non avrebbe senso che una realtà includesse più volte la stessa "ratio formalis".

<sup>169</sup> «Quarto sic: continens aliquid per identitatem, si est perfectius, concludit etiam 'contentum in eo' esse perfectius per identitatem (sicut anima perfectior habet intellectum perfectiorem, - et secundum ponentes eandem esse formam intellectivam et sensitivam, corporeitatis et substantiae, intellectiva perfectiorem sensitivam includit quam sit sensitiva in brutis); non autem perfectius fundamentum continet in se perfectiorem relationem, quia non omne albus est similis, ut ad sensum est manifestum; igitur etc.» (*Ord.*, II, 1, § 213, VII, 107-108).

<sup>170</sup> «Quinto sic: contenta in aliquibus per identitatem, non minus differunt in continentibus magis distinctis; sed relationes fundatae in duobus generibus minus differunt quam duae relationes fundatae in re eiusdem generis (immo in eadem specie specialissima), quia aequalitas quae fundatur super quantitatem et similitudo fundata super qualitatem minus differunt quam similitudo et relatio potentiae activae, quae possunt fundari super eundem calorem; igitur etc.» (*Ord.*, II, 1, § 214, VII, 108).

<sup>171</sup> L'esempio di Scoto si espone a qualche obiezione. Per esempio: se, da una parte, la somiglianza e l'uguaglianza si fondano su cose di generi diverse, dall'altra, ciò che le rende vicine concettualmente è che sono entrambe fondate sull'unità, che è di tipo quantitativo. A una simile obiezione, però, egli potrebbe rispondere che l'unità è

relazione non è contenuta dal fondamento, altrimenti dovrebbe differire più dall'uguaglianza che dalla potenza attiva.

Il sesto argomento dell'*Ordinatio* fa un paragone tra le relazioni di ragione e le relazioni reali. Come la relazione di ragione è un'altra "res rationis" rispetto al suo fondamento, così pure la relazione reale dev'essere un'altra "res reale" rispetto al suo fondamento<sup>172</sup>. Scoto introduce in questo argomento l'idea che la relazione possa essere considerata un "modus" se comparata al fondamento, perché possiede una minore perfezione dal punto di vista ontologico. Tuttavia ciò non toglie che essa sia una "res".

Come si può notare eccetto il sesto, tutti gli altri argomenti sviluppano tesi riguardanti la nozione di "continentia unitiva". Si tratta di una nozione presente anche nel commento alla *Metafisica*, la quale tuttavia non viene consapevolmente sfruttata nelle dimostrazioni della distinzione reale tra il fondamento e la relazione esibite nel Libro V (qq. 5-6 e 11)<sup>173</sup>.

#### 3.2.1.3.4 Il confronto con Enrico di Gand: le nozioni di "res" e "modus"

La questione della relazione come "modus" del fondamento, presentata nell'ultimo dei sei argomenti dell'*Ordinatio*, richiama fortemente la dottrina di Enrico di Gand. Questo costituisce senza dubbio il punto più controverso che Scoto deve affrontare. Dopo aver esposto gli argomenti e le "auctoritates" a proprio favore, egli deve ulteriormente chiarire il senso in cui la relazione può essere considerata un "modus" del fondamento senza perdere nulla della sua realtà.

L'approfondimento di tale questione viene scandito dal sorgere di tre difficoltà, poste in sequenza, nel risolvere le quali Scoto mostra una straordinaria consapevolezza della differenza che sussiste tra la propria opinione e quella di Enrico di Gand.

1) La prima difficoltà mette in dubbio la realtà stessa della relazione<sup>174</sup>. Infatti, si potrebbe insistere a negare la tesi della distinzione reale dicendo che, pur non essendo identiche

---

"appropriata" in un caso al genere della quantità, in un altro al genere della qualità. La questione è difficile. Ad ogni modo, i relativi di equiparazione verranno studiati con maggiore attenzione nel prossimo capitolo.

<sup>172</sup> «Sexto et ultimo sic: relatio rationis est alia res rationis a suo fundamento, igitur et relatio realis erit alia res realis a suo fundamento. Consequentia probatur, quia sicut relatio rationis est modus obiecti in primo actu intellectus, et tamen non est in se nihil in genere intelligibilium, sed est in se aliquod vere intelligibile (licet non ita vel aequè primum sicut illud cuius est modus, cum non intelligatur nisi actu reflexo, –et ideo non ita perfecte sicut illud cuius est modus), ita etiam relatio realis, licet sit modus sui fundamenti (et non aequè primo cum eo, nec aequè perfectum cum eo), tamen in se est res aliqua, quia quod in se nihil est, nullius est modus realis» (*Ord.*, II, 1, § 215, VII, 108)

<sup>173</sup> Sulla nozione di "continentia unitiva" esiste una piccola, ma densa e complessa questione posta in: *QMet.*, IV, 2, §§ 161-176, III, 360-363. Sulla nozione in sé, si veda: *supra*, par. 1.2.6.4.

<sup>174</sup> «Et quia posset proterviari de relationibus, concedendo eas non esse easdem realiter fundamento, non tamen esse alias realitates, negando eas esse aliquas res dicendo relationem tantum esse in actu intellectus comparantis, – contra hoc arguitur: primo quia hoc destruit unitatem universi, secundo quia destruit omnem compositionem in

realmente al fondamento, tuttavia le relazioni non sono altre “realitates”, cioè non sono “res”, ma sono solamente comparazioni fatte dall’intelletto<sup>175</sup>. In altri termini, si ammette che la relazione e il fondamento non si identificano ma solo a patto di ridurre tutte le relazioni a meri enti di ragione. Gli argomenti qui portati da Scoto servono quindi a dimostrare la realtà della relazione. Il primo di essi è uno dei più noti e ricorrenti ed è riconducibile a Simplicio: si assume che vi è un ordine nell’universo e che tale ordine sia reale; ma l’ordine è una relazione; dunque, esistono relazioni reali<sup>176</sup>. Altri due argomenti in favore della realtà della relazione richiamano questioni già messe in campo precedentemente, quali la realtà della composizione degli enti e la causalità delle cause seconde<sup>177</sup>. Il quarto argomento, invece, difende la realtà delle scienze matematiche, la quale verrebbe meno se le relazioni non fossero reali<sup>178</sup>. Questa prima difficoltà appare indirizzata più a una confutazione della posizione tradizionalmente attribuita agli Stoici, che a quella insegnata da Enrico di Gand; in ogni caso, rappresenta una premessa chiarificatrice che tornerà utile a Scoto successivamente.

2) La seconda difficoltà mette in campo direttamente la questione del “modus”<sup>179</sup>. Si potrebbe, infatti, ancora contendere circa la distinzione reale dicendo che, anche se le relazioni non sono enti di ragione, tuttavia non sono nemmeno “res”, ma sono piuttosto dei modi propri della “res” che è il fondamento. Questa è chiaramente la soluzione adottata da Enrico di Gand. È interessante notare quanto spazio dedichi Scoto a confutare questa tesi; essa infatti gode di un certo successo verso la fine del XIII secolo, come testimonia anche la posizione assunta da

---

universo substantialem et accidentalem, tertio quia destruit omnem causalitatem causarum secundarum, et quarto quia destruit realitatem omnium scientiarum mathematicarum» (*Ord.*, II, 1, § 223, VII, 111).

<sup>175</sup> L’uso del termine “realitas” è abbastanza fluido. Talvolta esso serve a indicare qualcosa che è meno di una “res”, e tuttavia non è un nonnulla. Altre volte, si intende che ogni “res” è o certamente esprime una “realitas”, anche se non è vero il viceversa. Dunque, sembra plausibile intendere “realitas” per quello che è, ossia l’astratto di “res”. Esso indica in astratto ciò che il termine “res” indica in concreto. La difficoltà in questo caso consiste nel fatto che se si astrae dalla “res” sembra che non si possa ottenere nulla di reale. Perciò, sembra più opportuno considerare questo termine “realitas” come il risultato di un ragionamento controfattuale: tutte le “realitates” sarebbero “res” se potessero esistere separate; ma alcune non possono essere separate, pena la contraddizione.

<sup>176</sup> Sull’argomento dell’ordine dell’universo, si vedano: *supra*, par. 2.6, nota n. 97; J. DECORTE, *Relatio*, 315.

<sup>177</sup> L’argomento della composizione degli enti è, ancora una volta, riconducibile a Simplicio. Si veda: *supra*, par. 2.6, nota n. 97.

<sup>178</sup> Scoto mostra una concezione della matematica (e in particolare la geometria) come scienza delle relazioni. In ogni caso, anche questo argomento si trova già in Simplicio. Si veda: *supra*, par. 2.6, nota n. 97.

<sup>179</sup> «Quod si adhuc proterviat quod licet relationes non sint formaliter entia rationis sed aliquid extra intellectum et non idem fundamento, non tamen sunt alia res a fundamento, sed tantum sunt modi proprii rei, - ista instantia tantum videtur contendere de nomine modi rei: licet enim modus rei non sit alia res ab illa recius est modus, non tamen nulla res est (sicut nec nullum ens), quia tunc nihil esset; et ideo relatio cadit sub divisione entis secundum se, secundum Philosophum V *Metaphysicae*. Nec omnia in quae dividitur ‘ens secundum se’ sunt aequae perfecta entia; im mo qualitas respectu substantiae potest dici ‘modus’, et tamen in se est vera res. Ita relatio, licet sit modus (adhuc tamen imperfectior qualitate), si sit extra intellectum (et non modus intrinsecus fundamenti, sicut est infinitas in Deo et omnium essentialium quae sunt in eo, sicut dictum est distinctione 8 primi libri), sequitur quod talis modus, alius a re ex natura rei, sit alia res a fundamento, accipiendo rem generalissime ut dividitur in decem genera» (*Ord.*, II, 1, § 228, VII, 113-114).

Giacomo da Viterbo<sup>180</sup>. In effetti, lo stesso Scoto non nega in tronco questa soluzione, ma ne chiarisce piuttosto il senso in cui egli può e vuole ammetterla. Non rifiuta la distinzione tra “modus” e “res” (come già si è visto nel sesto argomento, descritto sopra), ma le dà un nuovo significato rispetto ai suoi predecessori.

Il termine “res”, nel suo senso più ampio, è co-estensivo con l’ente. Ed è in questo senso che bisogna intendere che la relazione è una “res”. Tuttavia, così come vi sono enti più perfetti di altri, così vi sono “res” più perfette di altre. Quando una “res” meno perfetta viene comparata ad una più perfetta, si può sottolineare questo scarto ontologico riservando il nome di “res” per la cosa più perfetta e chiamando quella meno perfetta “modus rei”. Ora, in generale, è certamente vero che il modo di una “res”, essendo solo la modificazione di una “res”, non è a sua volta una “res”. Tuttavia, in questa tesi generale si sta usando il nome “res” secondo una significazione più ristretta, di certo non co-estensiva con l’ente. Se, infatti, il modo in se stesso non fosse alcun tipo di “res”, non sarebbe nemmeno un ente e, dunque, sarebbe un nulla, un non-ente. Scoto fa anche un esempio: la qualità rispetto alla sostanza può essere considerata come un “modus”, ma non per questo si esclude che sia, in se stessa, una vera “res”. Lo stesso vale per la relazione, con l’unica differenza che quest’ultima è una “res” ancora meno perfetta della qualità.

Scoto prende anche in considerazione alcuni modi che in realtà non sono mai considerabili come “res”. Si tratta dei cosiddetti “modi intrinseci” dell’ente. Due modi intrinseci cui spesso si fa allusione sono il finito e l’infinito. Questi due modi non aggiungono alcun elemento formale alla cosa di cui sono modi. Pertanto, non assurgono mai al titolo di “res”: essi non hanno un’essenza e quindi non appartengono ad alcun predicamento. Dal punto di vista conoscitivo, la differenza tra qualcosa che ha un’essenza e qualcosa che non ha un’essenza sta nella capacità dell’intelletto di poter cogliere una certa cosa in un oggetto formale distinto<sup>181</sup>. Nel caso del modo intrinseco, non si ha che un solo oggetto formale, quello della “res”; quando l’intelletto concepisce la “res” con il modo, allora si ha un concetto perfetto di quella cosa, altrimenti si ha un concetto imperfetto. Invece, quando si ha la composizione tra due “res”, anche se una delle due è così povera ontologicamente da potersi considerare un “modus” dell’altra, nell’intelletto si hanno comunque due oggetti formali, uno per la “res” e uno per il “modus”<sup>182</sup>. In questo caso, pensare la cosa con il modo significa avere due concetti che si

---

<sup>180</sup> Si veda: *supra*, par. 2.9.

<sup>181</sup> «Si ponamus aliquem intellectum perfecte moveri a colore ad intelligendum realitatem coloris et realitatem differentiae, [...] habet [intellectus] ibi duo obiecta formalia, quae nata sunt terminare distinctos conceptus proprios» (*Ord.*, I, 8, § 140, IV, 223).

<sup>182</sup> Cf. *Ord.*, I, 8, §§ 138-140, IV, 222-223.

compongono l'un l'altro; mentre pensare la cosa senza il "modus", significa avere un solo concetto: il concetto di quella cosa<sup>183</sup>.

3) La terza difficoltà, infine, si sposta sulla costituzione del predicamento "relazione"<sup>184</sup>. Si potrebbe, infatti, ulteriormente contestare che il genere della relazione è una "res" non per il modo "esse ad", ma per la "res cui convenit esse ad". Secondo Enrico, infatti, i predicamenti sono costituiti dalla "res" e dalla "ratio" o "modus"<sup>185</sup>. Dunque, l'unica "res" del predicamento "relazione" sarebbe il fondamento, il quale, però, da solo, senza il "modus", non può costituire un predicamento a sé. Scoto ritiene falsa questa maniera di pensare la costituzione dei predicamenti<sup>186</sup>. Egli ritiene piuttosto che se qualcosa può essere concepito come "per se unum", deve appartenere a un genere distinto. Il modo "esse ad", che è un "respectus" – o una "habitud" o una "relatio" che dir si voglia (si noti la critica a Enrico di Gand, il quale assegna diversi significati a ciascuno di questi termini) –, può essere concepito come "per se unum", ossia come avente un predicato essenziale che si predica di esso "in quid". Tale predicato è reale (come già si è dimostrato contro la prima difficoltà) ed ha un suo contenuto formale distinto da quello del fondamento (come si è dimostrato contro la seconda difficoltà), dunque costituisce un genere a sé, senza includere il fondamento nella sua "ratio"<sup>187</sup>.

In conclusione, la posizione di Scoto circa la distinzione tra il fondamento e la relazione si può riassumere dicendo che la relazione è una "res" perché è un ente e possiede una propria essenza distinta dall'essenza del fondamento; in quanto tale, la relazione è realmente distinta dal fondamento. Di conseguenza, il fondamento non rientra nella "ratio" della relazione. Se questo, inoltre, comporta che il fondamento debba essere un ente assoluto è qualcosa che dovrebbe dimostrarsi. Infatti, la dottrina della distinzione tra il fondamento e la relazione non è

---

<sup>183</sup> Nel passo citato, Scoto afferma che il "modus" è "alius ex natura rei". Da ciò si evince che il "modus" intrinseco differisce da questa concezione "boeziana" del "modus" perché esso non è "alius ex natura rei". Probabilmente ciò è dovuto al fatto che, per Scoto, il modo intrinseco non possiede una natura propria, né costituisce una "res", perciò non può essere "alius ex natura rei".

<sup>184</sup> «Et si dicatur quod genus relationis est res non propter modum illum qui est habitudo ad aliud, sed propter illam rem cui convenit esse ad aliud, -hoc non est verum: quia sicut omne 'ens ad se', conceptum sub ratione absoluta, potest pertinere essentialiter ad aliquod genus absolutum, si est 'per se unum' [...] ita omnis respectus talis, sive habitudo sive relatio (sive qualitercumque nominetur, quia ista sunt synonyma), potest per se concipi ut per se unum, habens aliquod praedicatum quiditativum dictum de eo in 'quid' (et est extra animam, ut probatum est) et distinctum ab illis in quibus fundatur, ut probatur in primo articulo; ergo potest haberi genus proprium respectuum istorum ut respectus sunt, non includendo essentialiter fundamenta, - et ita realitas eorum quae sunt in isto genere non est praecise talis propter fundamenta, formaliter loquendo, quia fundamentum est extra per se rationem istorum ut habent completam rationem entis in genere reali» (*Ord.*, II, 1, § 229, VII, 114-115).

<sup>185</sup> Cf. *Supra*, par. 2.8.

<sup>186</sup> Cf. G. PINI, *Categories*, 147-150.

<sup>187</sup> Su quali siano i luoghi della prima e della seconda difficoltà menzionati da Scoto, ci si è discostati dalla scelta degli editori dell'*Ordinatio*. Per quest'ultima, si veda: *Ord.*, II, 1, § 229, VII, 115, note nn. 1-2.

espressa in termini di contrapposizione tra assoluto e relativo. Quest'ultimo è un tema che riguarda non tanto l'"esse in" della relazione quanto piuttosto il suo "esse ad".

### 3.2.2 LA "RELATIO" E IL "RESPECTUS"

Il termine "respectus" richiama metaforicamente l'immagine di uno sguardo rivolto verso qualcosa, così da rendere vicino alle nostre intuizioni percettive il significato dell'"esse ad" della relazione<sup>188</sup>. Si tratta dell'elemento più pregnante della "ratio" della relazione, tanto che in molti casi può essere considerato un sinonimo della relazione stessa<sup>189</sup>. Talvolta, però, viene introdotta una lieve differenza nel significato dei termini "relatio" e "respectus". Sembra, infatti, che il "respectus" debba essere considerato non come una relazione ma piuttosto come una componente della relazione: in quanto è una componente che rientra nella "ratio" della relazione, "relatio" e "respectus" significano formalmente la stessa cosa, perché "respectus" è proprio ciò che il termine "relatio" significa; in quanto, però, il "respectus" è un elemento costitutivo della relazione, esso può essere distinto dalla relazione. Entrambi questi aspetti meritano qualche considerazione.

#### 3.2.2.1 La relazione come "respectus"

Il primo a introdurre il termine "respectus" con un significato tecnico in una teoria della relazione è stato probabilmente Pietro Abelardo<sup>190</sup>. In ordine alla risoluzione del problema della paternità multipla egli offre un criterio di identificazione della relazione basato sul riconoscimento del "respectus". Ogni relazione è un "respectus", quindi, nel caso di un padre che ha molti figli occorre dire che vi sono tante relazioni di paternità quanti sono i riferimenti verso ciascun figlio.

Il problema della paternità multipla riceve ancora parecchia attenzione nel corso del XIII secolo, in particolare riguardo alla questione se in Cristo vi siano due relazioni di figliolanza, una verso il Padre celeste e una verso la sua madre terrena, la Vergine Maria<sup>191</sup>. Molte delle

---

<sup>188</sup> Simile a quella del termine "respectus" è l'origine del termine "annuitio" (o "adnuitio"), il quale deriva dal verbo "annuere", far cenno con la testa. Si veda: *supra*, par. 2.6, nota n. 96.

<sup>189</sup> «Relatio, comparatio, habitudo, annuitio (illud est secundum verbum Simplicii), respectus, adaliquitas: idem videntur significare et eorum denominativa idem» (*QMet.*, V, 11, § 12, III, 575); «Omnis respectus talis, sive habitudo sive relatio (sive qualitercumque nominetur, quia ista sunt synonyma), potest per se concipi ut per se unum, habens aliquod praedicatum quiditativum dictum de eo in 'quid'» (*Ord.*, II, 1, § 229 VII, 115); «Respectus non semper fundatur in relatione ut aliud ab ea, quia ponere talia duo est superfluum; quod si respectus sit idem relationi in qua fundatur, igitur idem est dicere respectum plurificari et relationem» (*Ord.*, III, 8, § 28, IX, 304).

<sup>190</sup> Cf. *Supra*, par. 2.4.

<sup>191</sup> Tale problema viene discusso nella d. 8 del Libro III delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. La persona di Cristo è la stessa persona del Verbo, la quale viene generata dal Padre; tuttavia, in quanto uomo, Cristo viene generato

soluzioni offerte a questo problema teologico suppongono un'analisi della relazione discordante da quella di Abelardo. Per esempio, Bonaventura sostiene che: «Quando quis generat – post primum filium – alium, non nascitur in eo nova paternitas, sed primae paternitati innascitur novus respectus, quia ‘pater’ est plurium quam prius erat»<sup>192</sup>. In tal modo egli mostra che la relazione e il “respectus” non sono sinonimi: una medesima relazione, infatti, può sostenere molteplici “respectus”. Quando una relazione è della medesima specie, la molteplicità dei termini di riferimento dell'unico soggetto è, per il soggetto stesso, qualcosa di accidentale. Perciò, è essenziale che vi sia un figlio, affinché un uomo diventi padre; tuttavia, che sia padre di questo o di quel figlio particolare, è qualcosa di accidentale e non moltiplica la relazione al livello formale. Non moltiplica la relazione neanche al livello materiale, perché per far ciò occorrerebbe avere diversi soggetti di inerenza. Dunque, l'unica cosa che viene moltiplicata è il mero riferimento, ossia il “respectus”.

In sintesi, la posizione di Bonaventura può essere riassunta così: il numero di fondamenti determina quante specie di relazioni vi sono; il numero dei soggetti, determina il numero delle relazioni di una certa specie; il numero dei termini, determina il numero dei riferimenti (“respectus”)<sup>193</sup>. In Cristo perciò, non vi sono due relazioni di figliolanza, bensì una sola relazione e due “respectus”, uno verso il Padre e uno verso la Vergine Maria. Sulla questione della duplice figliolanza di Cristo, Tommaso perviene a una conclusione analoga, benché partendo da altre premesse<sup>194</sup>. Lo stesso vale per Enrico di Gand<sup>195</sup>. Tutti questi autori, infatti, ritengono che vi sia una certa distinzione tra la relazione e il “respectus”.

Scoto propende, invece, per ammettere una duplice figliolanza in Cristo. Il motivo, chiaramente, risiede in una differente concezione della relazione.

«Praeterea, pater aliquo modo aliter respicit hunc filium et illum: si alia relatione, habetur propositum, – si alio respectu eiusdem rationis, item habetur propositum, quia illi respectus erunt eiusdem rationis propter fundamenta eadem specie. Similiter, hoc est falsum, quia respectus non semper fundatur in relatione ut aliud ab ea, quia ponere talia duo est superfluum; quod si respectus

---

dalla Vergine Maria. Le due generazioni dembrano fondare due relazioni di figliolanza distinte. Non tutti però sono d'accordo su questo punto. Tommaso d'Aquino, Bonaventura ed Enrico di Gand sostengono che vi sia un'unica figliolanza; Scoto, invece, ammette una duplice figliolanza.

<sup>192</sup> BONAVENTURA, *Super Sent.*, III, d. 8, a. 2, q. 2, ad 2<sup>um</sup> (*OpOm.*, III 194b).

<sup>193</sup> Cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, III, d. 8, a. 2, q. 2, co. (*OpOm.*, III 194a-b).

<sup>194</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 26, q. 2, a. 1 (Mandonnet, I, 628-631); *Super Sent.*, III, d. 8, q. 1, a. 5 (291-295); *Quodl.*, I, q. 2, a. 1 (Leonina, XXV/2, 178a-179b).

<sup>195</sup> «Dicendum ad hoc per simile, quod in paternitate contraria filiationi videmus contingere in creaturis. Ibi enim aliquis, dictus ‘pater’ ex respectu ad unum filium generatum ab ipso primitus, etsi postmodum generat alium, ad quem similiter ex generatione habet respectum sicut ad primum filium, unica tamen paternitate secundum numerum respicit utrumque: primum ex antiquo, ex cuius respectu causata est primo in ipso illa paternitas, – secundum de novo per antiquam paternitatem, sine omni nova paternitate, de novo in ipso causata ex generatione illius, aut ex respectu ad illum» (ENRICO DI GAND, *Quodl.*, IV, q. 3 [Wilson-Etzkorn, VIII, 6]).

sit idem relationi in qua fundatur, igitur idem est dicere respectum plurificari et relationem; ergo habetur propositum»<sup>196</sup>.

Il brano riportato è tratto dal Libro III dell'*Ordinatio* (d. 8), e presenta una delle ragioni che Scoto avanza per confutare la tesi dell'unica relazione di figliolanza. Tale tesi viene sorretta proprio dall'argomento dell'unica relazione di paternità e dei molteplici "respectus", mediante il quale si offre una spiegazione del rapporto padre-figli che eviti di ammettere due relazioni della stessa specie nella medesima cosa. Scoto ritiene, al contrario, che più relazioni della stessa specie possono coesistere nella medesima cosa. Anche ammesso che vi sia una sola relazione sulla quale si innestano poi diversi "respectus", è evidente che tutti questi "respectus" avrebbero la stessa "ratio" e si troverebbero nello stesso fondamento; pertanto si riproporrebbe il problema della compresenza di più entità della stessa specie. Tanto vale ammettere che tali entità sono proprio le relazioni. Dunque, poiché nello stesso fondamento vi sono molte relazioni della stessa specie, non c'è motivo di accettare la tesi dell'unica figliolanza. Questa posizione collima con quella di Abelardo e, fatta salva la differenza di contesto, sembra che anche Scoto ritenga che non abbia senso porre distinzione tra "relatio" e "respectus".

Al di là dello specifico problema del rapporto padre-figli, vi sono molte altre occorrenze che testimoniano un uso intercambiabile dei termini "respectus" e "relatio"<sup>197</sup>. In alcuni casi, Scoto afferma esplicitamente che tali termini (insieme ad alcuni altri) sono sinonimi<sup>198</sup>.

Nonostante ciò, sarebbe affrettato ridurre la relazione al semplice riferimento/"respectus". Una soluzione così facile non può rendere ragione di tutta la complessità delle nozioni in gioco, né la questione può essere risolta solo sul piano delle occorrenze linguistiche o di qualche recisa affermazione, sia pure inequivocabile, dettata dallo stesso Scoto. Vi sono, infatti, altri testi che mostrano un approfondimento del problema, i quali meritano grande attenzione.

### 3.2.2.2 I «sex principia»

Il *Liber sex principiorum* è un testo che gode di una certa autorevolezza nel XIII-XIV secolo<sup>199</sup>. In quest'opera viene operata una distinzione interna alle categorie accidentali: alcune,

---

<sup>196</sup> *Ord.*, III, 8, § 28, IX, 304. Si veda anche il parallelo nella *Lectura*: «Praeterea, si ponitur quod una relatione pater referatur ad plures filios, oportet ponere quod alio respectu sit unius filii et alterius, sicut dicunt etiam aliqui viam praedictam sustinentes; et tunc sequitur quod plura unius rationis sunt in eodem, quia illi respectus erunt unius rationis, et etiam sequitur quod relatio fundetur in relatione ut in fundamento, – quod non est verum secundum eos nec in se verum in proposito» (*Lect.*, III, 8, § 27, XX, 224).

<sup>197</sup> La posizione di Scoto sul rapporto padre-figli è ben espressa anche in: *QMet.*, V, 7, § 68, III, 506.

<sup>198</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, §12, III, 575; *Ord.*, II, 1, § 229, VII, 115.

<sup>199</sup> Il *Liber sex principiorum* o *De sex principiis* è un testo composto nella seconda metà del XII secolo, per qualche tempo erroneamente attribuito a Gilberto di Poitiers. Si tratta di un'opera di logica, per molti aspetti vicina al pensiero di Abelardo, in cui dopo un denso e complesso preambolo dedicato alla forma, in generale, si

infatti, avvengono nella sostanza (“intra substantiam”), mentre altre sono estrinseche alla sostanza (“extrinsecus adveniens”)<sup>200</sup>. I “sex principia” di cui l’opera si occupa sono gli ultimi sei predicamenti aristotelici (“dove”, “quando”, “posizione”, “azione”, “passione”, “abito”), i quali costituiscono l’inseme delle determinazioni estrinseche alla sostanza<sup>201</sup>.

Ciascuno di questi predicamenti “minori”, fa notare Scoto, include nella propria “ratio” un certo riferimento (“respectus”): p.es., il “dove” indica un riferimento al luogo, il “quando” indica un riferimento al tempo, oppure – in maniera emblematica – l’azione indica un riferimento alla passione<sup>202</sup>. La presenza di simili riferimenti (“respectus”) pone il problema di come i predicamenti “minori” possano distinguersi dal predicamento “relazione”, al punto che ci si può chiedere se essi non rientrino tutti sotto un unico genere “relativo” (“genus respectivum”), o meglio, se i “sex principia” non siano da considerarsi tutti quanti come specie del genere relazione<sup>203</sup>. In tal caso, il “respectus” sarebbe ciò che costituisce il genere della relazione, mentre i “sex principia” sarebbero delle specie di tale genere, ossia dei “respectus” determinati da certe differenze specifiche. Così facendo i “sex principia” non potrebbero più essere considerati dei generi sommi, perderebbero lo statuto di veri e propri predicamenti e, conseguentemente, il numero dei predicamenti verrebbe ridotto a quattro<sup>204</sup>.

Scoto non è contento di una tale soluzione: seguendo il consiglio di Avicenna, egli ritiene che non si debba facilmente contraddire l’autorità dei filosofi del passato, i quali hanno concordemente ammesso che vi sono dieci predicamenti<sup>205</sup>. Per questo motivo, cercando una

---

approfondiscono le ultime sei categorie, trascurate da Aristotele nelle *Categorie*. Chiude il libro una riflessione sul più e il meno e l’aumento e la diminuzione. L’opera entra nei *curricula* di studio, anche perché sopperisce a una mancanza del testo aristotelico nello studio delle dieci categorie. Si veda: L. MINIO-PALUELLO, «*Magister Sex Principiorum*», in “Studi Medievali” (1965), n. 6/2, 123-151; P.O. LEWRY, *The Liber sex principiorum, a supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription*, in J. JOLIVET -A. de LIBERA (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica modernorum*, Bibliopolis, Napoli, 1987, 251-252.

<sup>200</sup> «Eorum vero que existenti contingunt singulum aut extrinsecus advenit aut intra substantiam simpliciter consideratur» (*De sex princ.*, c. 1, § 14 [AL, I/6-7, 38]).

<sup>201</sup> Nel *Liber sex principiorum*, la relazione e i relativi non ricevono particolare attenzione, anche perché non sembrano trovare posto nell’elenco delle cose che avvengono estrinsecamente: «Ea vero que quod extrinsecus est exigunt, aut actus aut pati aut dispositio aut esse alicubi aut in mora aut habere necessario erunt» (*De sex princ.*, c. 1, § 15 [AL, I/6-7, 38]). La relazione non viene inclusa nell’elenco delle cose che avvengono estrinsecamente. Quindi, dovrebbe stare tra quelle che avvengono intrinsecamente.

<sup>202</sup> In realtà, per il “dove” e il “quando” la questione è un po’ più articolata. Su questo si veda: P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L’aevum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven University Press, Leuven, 1996, 409.

<sup>203</sup> Cf. *Ord.*, IV, 13, §§ 41-44, XII, 450-451. Scoto si chiede in un primo momento se non si debba ammettere un unico genere che comprenda in sé tutte le cose relative (“unum genus respectivum”). Ciò potrebbe significare che (i) vi è un unico genere che comprende in sé, come sue specie, la relazione e i “sex principia”; oppure (ii) vi è il genere della relazione, il quale contiene in sé i “sex principia” come sue specie. Scoto intende la domanda nel secondo modo, ma non è evidente perché non la consideri nel primo modo.

<sup>204</sup> Nell’ultimo quarto del XIII secolo vi sono alcune tendenze riduzioniste circa le ultime sette categorie (Enrico di Gand e Simone di Faversham); non manca, inoltre, chi mette in discussione la concezione realista di tutte e dieci le categorie (p.es., Pietro di Giovanni Olivi). Si veda, in proposito: G. PINI, *Scotus’s Realist Conception*, 71-78.

<sup>205</sup> «Si omnes respectus habeant unam quiditativam rationem communem respectus, non poneretur nisi unum genus respectivum, et ita non sunt nisi quattuor praedicamenta! Si igitur debet salvari ista famosa divisio praedicamentorum (quia secundum Avicennam III Philosophiae, nos cogimur observare illam divisionem qua

soluzione che salvaguardi la tradizione, egli sostiene che il “respectus” deve essere considerato come avente una “ratio formalis” che lo determina in modi radicalmente diversi, ciascuno dei quali costituisce non una specie, ma un genere a sé. Questa “ratio formalis” che permette di distinguere i diversi tipi di “respectus” coincide con il criterio divisivo proposto dall’autore del *Liber sex principiorum*, ossia l’essere “intrinsicus” o “extrinsicus adveniens”. La relazione risulta essere un “respectus intrinsicus adveniens”, mentre i “sex principia” sono dei “respectus extrinsicus adveniens”<sup>206</sup>.

Il tenore di questa soluzione mostra quale sia il vero interesse di Scoto. Egli non mira a trovare gli aspetti distintivi della “ratio” di ciascun predicamento. Né vuole proporre una dimostrazione della cosiddetta “sufficiencia predicamentorum”<sup>207</sup>. Il suo intento sembra piuttosto quello di evitare che il “respectus” venga considerato come costituente un genere a sé. La distinzione tra “respectus intrinsicus adveniens” e “respectus extrinsicus adveniens” indica una dicotomia originaria, la diversità radicale di due diversi tipi di “respectus”. Ma ciò può essere fatto solo a patto di ri-significare i termini “respectus” e “relatio”. Se si vuole, si può anche mantenere la loro sinonimia, ma ciò che va tenuto fermo è la diversa determinazione del “respectus” (o della “relatio”, se sono sinonimi) ai fini della costituzione di un certo genere<sup>208</sup>. Tale determinazione non dev’essere intesa come una differenza specifica, altrimenti l’argomentazione di Scoto non avrebbe valore. Piuttosto, si deve ammettere che, a fronte della distinzione tra “respectus intrinsicus adveniens” e “respectus extrinsicus adveniens”, il semplice “respectus” (inteso come riferimento puro, scevro di qualsiasi determinazione) non ci permette di definire alcunché. Ciò significa, da una parte, che la relazione non si può definire solo come un puro riferimento e, dall’altra, che la relazione non è l’unico predicamento che permette di stabilire un riferimento, sebbene sia l’unico che può stabilirlo in maniera intrinseca<sup>209</sup>.

---

dicuntur esse decem generalissima, – cogimur, inquam, propter philosophorum antiquam auctoritatem cui non debet facile contradici), necesse est dicere quod respectus habeat sufficientes rationes formales, sufficientes – inquam – ad distinctionem generum» (*Ord.*, IV, 13, § 42; XII, 450-451).

<sup>206</sup> «Haec autem differentia sufficiens ad istud, quae probabilius colligitur ex dictis auctorum, est respectus intrinsicus et extrinsicus adveniens» (*Ord.*, IV, 13, § 43; XII, 451). La divisione qui proposta riguarda la caratterizzazione del “respectus”, il quale, essendo radicalmente diverso, non è un genere comune che poi si suddivide, ma è originariamente dicotomico. I “sex principia” si distinguerebbero, quindi, l’uno dall’altro per la diversa natura del fondamento e termine del “respectus” – ma quest’ultima è un’ipotesi, perché Scoto non ne parla esplicitamente. La cosa importante, per lui, non è trovare l’aspetto distinguente delle sette categorie relative, bensì evitare di considerare il “respectus” quasi fosse un genere a sé.

<sup>207</sup> Cf. G. PINI, *Scoto e l’analogia*, 145-158.

<sup>208</sup> Talvolta, Scoto parla non solo di “respectus” estrinseco e intrinseco, ma anche di “relatio” estrinseca e intrinseca: «Relatio realis intrinsicus adveniens necessario sequitur positionem extremorum [...]. Quod si sit relatio extrinsicus adveniens, necesse est sibi dare causam per quam adveniat extremis iam positus (*Ord.*, IV, 14, § 23, XIII, 5). Questo uso però sembra limitato al solo Libro IV e, in particolare, alle sole distinzioni 14 e 26. SI veda, per esempio: *Ord.*, IV, d. 26, § 66, XIII, 353.

<sup>209</sup> P. King imposta in altri termini la discussione sugli accidenti relativi: «The categories of absolute being are the first three: Substance, Quantity, and Quality. The remaining seven categories, and paradigmatically the category

Nel Libro III della *Lectura* (d. 1), vi è una formulazione molto chiara e sintetica di questa distinzione: «Relatio, prout distinguitur ab aliis respectibus, dicitur esse ‘intrinsicus adveniens’»<sup>210</sup>. L’uso della distinzione tra “intrinsicus adveniens” ed “extrinsicus adveniens”, derivata dal *Liber sex principiorum*, è limitata ai commenti dei libri III e IV delle *Sentenze*; nei libri precedenti dell’*Ordinatio* si trova solo come *Adnotatio Duns Scoti*<sup>211</sup>: da ciò si potrebbe dedurre che si tratti di una posizione maturata da Scoto nel suo primo periodo parigino. Si trova anche (e in modo non solo notevole, ma anche molto chiaro e consapevole, in *Quodlibet*, q. 11<sup>212</sup>).

### 3.2.2.3 La differenza tra “intrinsicus adveniens” ed “extrinsicus adveniens”

Per comprendere come mai alcuni “respectus” sono estrinseci e altri intrinseci, e per dare un significato preciso a questa distinzione, bisogna guardare alla causa del “respectus”. La diversità del “respectus” infatti viene rispecchiata nel modo in cui esso dipende dal suo fondamento. Tale dipendenza può assumere diverse forme, a seconda di come il “respectus”/“relatio” sorge dal suo fondamento. Talvolta, è sufficiente porre solo il fondamento per avere la relazione; altre volte bisogna porre sia il fondamento, sia il termine, ma questi due elementi sono sufficienti affinché si stabilisca la relazione; altre volte, invece, porre il

---

of Relation, are nonabsolute in that an item belonging to each depends for its being on something that is neither it nor its subject. However, this distinction does not capture what is unique to the category of Relation; if anything, it suggests that the nonabsolute categories could be amalgamated» (P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 33). King parte dall’assunto che assoluto e relativo siano due differenze dell’ente e che, pertanto, le categorie debbano dividersi in assolute e relative. Tuttavia, è ancora da dimostrare perché alcune siano assolute e altre non-assolute. Il criterio, come si vedrà, è l’inerenza. Si veda, infra, par. 2.2.3.3.

<sup>210</sup> *Lect.*, III, 1, § 82, XX, 32.

<sup>211</sup> Cf. *Ord.*, I, 17, *adnot. Scoti*, V, 173, 6.

<sup>212</sup> «Hic dici potest quod, si secundum communiter dicta salvanda sit distinctio decem generum et, per consequens, sex genera ultima non contineantur sub genere relationis, cum non appareat quod important formas absolutas nec simul important absolutum et respectum, ut argutum est, consequens est dicere quod sint essentialiter respectus, nec tamen de genere relationis. Igitur oportet distinguere inter respectum et respectum, etiam distinctione secundum genus. Potest autem distinctio respectuum, quos important illa sex genera, ab illo respectu qui proprie dicitur relatio quae est quartum genus, accipi ex illo dicto communi, quo dicuntur respectus de genere relationis esse respectus intrinsicus advenientes, respectus autem illorum sex generum extrinsicus advenientes. Hoc potest intelligi sic: Nullus respectus sic intrinsece advenit absoluto, quod conveniat ei secundum se sive ad se, quia tunc non esset respectus, de ratione enim respectus est quod sit unius ad alterum; ille igitur respectus dicitur intrinsicus adveniens, qui necessario consequitur fundamentum posito termino; quia non potest esse respectus magis intrinsicus absoluto; et per oppositum ille est extrinsicus adveniens qui non necessario consequitur fundamentum, etiam posito termino. Si ista sint vera, responderi potest ad illam auctoritatem Philosophi 5. *Physic.* quod neget motum ad relationem proprie dictam, quae pertinet ad quartum genus, non autem ad quemcumque respectum pertinentem ad aliquod sex generum; imo concedit ibi motum esse in *ubi*, qui communiter non dicitur esse motus ad formam absolutam, quia *ubi*, ut videtur, non est forma absoluta, sed respectus corporis contenti ad locum continentem» (*Quodl.*, q. 11, §§ 13-14 [Vivès, XXV, 449b-450a]). Il contesto generale della discussione di questo brano, da una parte ricorda quello di *Ord.*, III, 1, §§ 57ss, laddove si affronta l’autorità di *Fisica*, V, 2, dall’altra è vicino alla discussione di *Ord.*, IV, 13, §§ 41ss (e ai paralleli della *Lectura*), in cui si cerca di conservare la divisione dei dieci predicamenti distinguendo tra diversi tipi di “respectus”.

fondamento e il termine non è sufficiente perché si abbia la relazione. Scoto si dedica al chiarimento di questi aspetti quando affronta il tema teologico dell'Incarnazione del Verbo<sup>213</sup>.

L'Incarnazione è l'unione della persona divina del Verbo con una natura umana creata. Unita al Verbo, la natura creata si trova a dipendere dal Verbo. Questa unione e questa dipendenza sono relazioni. Scoto si interroga sul modo in cui tali relazioni sorgono e prende in considerazione due possibili risposte. La prima è che l'unione sorga a partire da un fondamento, il quale si aggiunge ai due estremi come una realtà positiva e nuova; la seconda è che l'unione metta in connessione i due estremi senza che intervenga alcun fondamento, cioè senza che alcuna nuova realtà debba aggiungersi ai due estremi affinché si stabilisca la relazione. Scoto propende per la seconda soluzione, ossia che non vi è nulla di positivo che debba aggiungersi perché si stabilisca la relazione di unione; ma questa tesi va incontro a un inconveniente: si deve concedere che la relazione sia termine di un movimento "per se"<sup>214</sup>. Questo va contro quanto stabilito da Aristotele nel Libro V della *Fisica*, per il quale non vi è movimento nel genere della relazione<sup>215</sup>. Scoto tenta, allora, di accordare la propria soluzione con il dettato aristotelico distinguendo tre modi in cui la relazione sorge a partire dal fondamento.

«Relatio potest tripliciter se habere ad fundamentum:

Uno modo, quod fundamentum non potest poni sine relatione illa absque contradictione, quia fundamentum *non potest absque contradictione esse* sine termino illius relationis; nec etiam sine relatione ad terminum, quia illa relatio necessario requirit talem terminum ad sui 'esse'. Tales sunt relationes creaturae – in quantum creatura – ad Deum in quantum creator. Huiusmodi relatio est idem realiter fundamento, sicut patet ex prima distinctione II libri.

Alio modo, fundamentum *potest esse* sine relatione, quia potest esse sine termino; tamen ipsoposito et termino, necessario consequitur illa relatio, ita quod illa duo – simul posita – sunt necessaria causa relationis, sive in altero extremo sive in utroque. Exemplum de similitudine in albo et albo.

Tertio modo, relatio *potest non necessario* consequi fundamentum, quia illud non necessario coexigit terminum nec habitudinem illam ad terminum; nec etiam fundamento et termino positus, necessario consequitur relatio ad ambo extrema vel unum, sed contingenter dicitur advenire extremo, etiam postquam quodlibet absolutum in ipso et in termino fuerit positum in esse. Et in isto modo non oportet ponere aliquod absolutum novum in altero extremorum, etiam dato quod relatio sit nova. Hoc modo se habent multae relationes, puta communiter uniones absoluti ad absolutum: si enim forma per se esset et materia per se esset (ut corpus organicum separatum et anima separata), vel si subiectum per se esset et accidens per se (ut panis et quantitas), si de novo uniantur, nullum absolutum novum est in altero extremo, sed ista relatio contingenter se habet, etiam ut *possit esse et non esse* extremis positus»<sup>216</sup>.

---

<sup>213</sup> Cf. *Ord.*, III, 1, §§ 1-84, IX, 1-39.

<sup>214</sup> Normalmente, la relazione può essere termine del movimento "per accidens", ossia perché vi è qualcos'altro che muta o si muove. Per questo, viene specificato che il problema riguarda la relazione quando questa si troverebbe ad essere termine "per se" di un movimento. Il caso preso in esame da Scoto (l'unione della natura umana e di quella divina) ha come assunto che nulla muti eccetto l'unione stessa, la quale incomincia ad esistere. L'unione, perciò, si troverebbe ad essere il termine di un mutamento "per se".

<sup>215</sup> Cf. *Supra*, par. 2.3.3.

<sup>216</sup> *Ord.*, III, 1, §§ 57-59, IX, 26-28; corsivi non originari.

Il testo è di fondamentale importanza per comprendere la teoria di Scoto sui rapporti tra fondamento e relazione<sup>217</sup>. Vi sono tre modi in cui una relazione si stabilisce. Il primo modo si verifica quando il fondamento non può esistere senza la relazione o senza il termine della relazione, pena la contraddizione. In questo caso, la relazione è identica al fondamento *realmente*<sup>218</sup>. Il secondo modo è quando il fondamento può esistere senza la relazione, dal momento che può esistere senza il termine della relazione. La relazione, però, una volta che il termine e il fondamento sono posti, sorge necessariamente. Si tratta dei casi più comuni di relazione, come la relazione di somiglianza. Il terzo modo si distingue dal secondo per il fatto che, posti il fondamento e il termine, la relazione non sorge necessariamente, ma solo contingentemente<sup>219</sup>.

Nel primo caso, *non è possibile* avere il fondamento senza la relazione; nel secondo caso è *necessario* avere la relazione, posti il fondamento e il termine; nel terzo caso è *possibile non* avere la relazione, posti il fondamento e il termine. In quest'ultimo caso, non si ha alcuna necessità, né che sia posto il termine, né che sorga la relazione; nel secondo caso, si ha una necessità solo dalla parte della relazione, perché essa non può non esserci; nel primo caso, si ha la necessità sia dalla parte della relazione, sia dalla parte del fondamento, infatti, posto il fondamento è necessario porre anche il termine ed è necessario che sorga la relazione.

La distinzione dei due tipi di “respectus” (o di “relatio”, se sono sinonimi) porta alcune conseguenze. La prima conseguenza riguarda l'interpretazione dell'autorità di *Fisica*, V, 2, secondo la quale nessuna relazione è termine del mutamento. Una seconda conseguenza riguarda il modo di intendere l'inerenza degli accidenti, da cui scaturisce anche la distinzione tra accidenti assoluti e relativi. Una terza conseguenza è che, a partire dalla distinzione tra cose assolute e cose relative, Scoto si risolve ad affermare con estrema decisione che nessun “respectus” può rientrare nella nozione di una cosa assoluta.

---

<sup>217</sup> SI vedano anche altri testi simili: «Ad tertium dico quod – positis extremis – non oportet relationem extrinsecus advenientem necessario sequi: in hoc enim differt a relatione proprie dicta seu respectu intrinsecus adveniente» (*Ord.*, IV, 10, 257, XII, 131); «Et tunc illa Sex principia, de quibus auctor agit, pro tanto non sunt species ‘relationis’, quia ‘relatio’ dicit respectum intrinsecus advenientem, illa autem dicuntur respectus extrinsecus advenientes» (*Ord.*, IV, 13, § 44, XII, 451); «Duo autem alii respectus, scilicet productionis vel inductionis vel educationis, et hoc sive activae sive passivae, pertinebunt ad genus relationis proprie dictae, quia sunt intrinsecus advenientes» (*Ord.*, IV, 13, § 55, XII, 453); «Secundum secundam et tertiam, est respectus intrinsecus adveniens, et sic proprie in genere ‘relationis’» (*Ord.*, IV, 13, § 62, XII, 454).

<sup>218</sup> L'identità reale non vieta che vi possa essere una distinzione formale tra la relazione e il fondamento. Su questo si veda: *infra*, par. 5.1.

<sup>219</sup> Talvolta, sembra che inerire contingentemente ed essere “extrinsecus advenientes” siano due determinazioni differenti, benché legate l'una all'altra (cf. *Ord.*, IV, 12, § 249, XII, 128). Altre volte, si afferma che essere “extrinsecus adveniens” non comporti sempre lo stesso tipo di contingenza (cf. *Ord.*, IV, 12, § 279, XII, 381). Inoltre, talvolta si afferma che il “respectus extrinsecus” è “accidens per accidens” (cf. *Ord.*, IV, 10, § 72, XII, 76; *Ord.*, IV, 12, § 77, XII, 322; *Ord.*, IV, 12, § 282, XII, 382). Sulla nozione di “accidens per accidens” si veda: *Ord.*, III, 4, IX, 208, nota n. 27.

### 3.2.2.3.1 L'autorità di *Fisica*, V, 2

Vi è un primo uso della distinzione tra “respectus intrinsecus adveniens” e “respectus extrinsecus adveniens” nella discussione sulla natura del carattere sacramentale<sup>220</sup>. Nel corso della discussione, viene presentata una prima opinione secondo cui il carattere deve essere una forma assoluta. Scoto rifiuta tale opinione sulla base della definizione stessa del carattere sacramentale, dalla quale si evince che esso è una specie di segno; ma il segno esprime un “respectus”, mentre nessun “respectus” è incluso nella “ratio” di una forma assoluta: «Ad quiditatem formae absolutae non pertinet essentialiter aliquis respectus, quia tunc illa quiditas esset ad se et non esset ad se»<sup>221</sup>. Sembra, dunque, che si debba rigettare l'opinione che vede nel carattere sacramentale una forma assoluta<sup>222</sup>.

Dopo questo argomento principale, Scoto passa a distruggere le ragioni in favore dell'opinione avversaria. La prima di tali ragioni sostiene che il carattere dev'essere una forma assoluta perché nessun “respectus” è termine del mutamento; mentre il carattere è termine di un mutamento. Scoto attacca la premessa maggiore dell'argomento, la quale però si fonda sull'autorità di *Fisica*, V. È qui, perciò, che Scoto deve fare i conti con l'autorità aristotelica. Egli presenta due argomenti per sostenere la propria confutazione della tesi avversaria, ai quali aggiunge una personale interpretazione del brano di *Fisica*, V.

1) Il primo argomento, abbastanza contorto, può essere ricostruito secondo tre passaggi.

In primo luogo, si afferma che se un “respectus” può avvenire estrinsecamente al fondamento, esso non sorge necessariamente dal fondamento, nemmeno quando il termine del riferimento viene posto<sup>223</sup>. Infatti, un “respectus” che sorge necessariamente, posti il fondamento e il termine, avviene intrinsecamente. Se non sorge necessariamente, viene meno l'intrinsecità. Fin qui, viene semplicemente ripetuta la dottrina della distinzione tra “respectus” intrinseci ed estrinseci.

In secondo luogo, viene presupposto che il “respectus” è per sua natura posteriore al termine e al fondamento; dunque, esso deve sorgere senza che vi sia alcun mutamento nei due estremi, dopo che questi sono stati posti. Se fosse richiesto un mutamento in uno degli estremi (o in

---

<sup>220</sup> Il testo di *Ord.*, IV, d. 6, parla della reiterazione del battesimo.

<sup>221</sup> *Ord.*, IV, 6, § 291, XI, 384.

<sup>222</sup> Scoto, a proposito della natura assoluta o relativa del carattere sacramentale, si limita ad avanzare alcune ragioni in favore dell'una e dell'altra opinione. Alla fine, egli lascia aperte entrambe le possibilità (cf. *Ord.*, IV, 6, § 333, XI, 397). È importante, invece, osservare come vengono confutati gli *argomenti* in favore della prima opinione, che si può ricondurre a Tommaso d'Aquino.

<sup>223</sup> «Si aliquis respectus potest extrinsecus advenire fundamento, sequitur quod non necessario sequitur fundamentum, etiam termino posito» (*Ord.*, IV, 6, § 295, XI, 385).

entrambi), ciò significherebbe che uno dei due (o entrambi) non era stato effettivamente posto, e che esso risulterebbe posto solo dopo il mutamento.

In terzo luogo, segue la conclusione dell'intero ragionamento: il nuovo "respectus" avviene come termine di un mutamento. Non può essere altrimenti, perché il "respectus" è nuovo, e nient'altro è nuovo: né il fondamento, né il termine; quindi l'unica cosa che sorge al termine del mutamento è il "respectus"<sup>224</sup>.

2) Il secondo argomento teso a dimostrare che vi può essere un mutamento che ha come termine proprio il "respectus", quando questo è estrinseco, prende le mosse dal rapporto tra l'agente e il paziente. Quando un agente si riferisce realmente a un paziente ciò può avvenire per tre motivi: o perché l'agente ha in sé una nuova forma appropriata, o perché tale forma è nel paziente, oppure perché c'è una nuova disposizione ("habitudō") reciproca tra i due. Quest'ultimo caso rispecchia il fatto che un "respectus" possa sorge in maniera non necessaria.

Per esempio, poste nel mondo due cose bianche, necessariamente esse saranno simili (non importa quanto distanti, purchè esistano entrambe). Invece, posti nel mondo un agente e un paziente (p.es., il fuoco e il legno), non è detto che il primo possa agire effettivamente sul secondo, perché può accadere che vi siano degli impedimenti esterni che ostacolano il sorgere dell'azione (p.es. la distanza eccessiva oppure una barriera isolante). Tolto l'impedimento, sorge l'azione, cioè si stabilisce un "respectus" tra l'agente e il paziente che prima non c'era. La somiglianza e l'azione esprimono entrambe il riferimento esistente tra due cose; la differenza sta nel modo di sorgere dell'uno e dell'altro: il primo "respectus" richiede solo e soltanto l'esistenza dei due estremi, mentre il secondo "respectus" richiede, oltre all'esistenza dei due estremi, anche il soddisfacimento di alcune circostanze esterne agli estremi stessi<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> «Respectus non potest magis intrinsece advenire fundamento quam quod necessario sequatur ipsum posito termino, quia omnino non potest inesse fundamento, circumscripto termino, quia tunc non esset respectus, sed forma absoluta; igitur si aliquis respectus potest extrinsecus advenire fundamento, sequitur quod non necessario sequitur fundamentum, etiam termino posito; igitur respectus ille potest esse novus omnino sine novitate fundamenti vel termini, – ergo ad eius esse novum potest esse aliqua mutatio, quia non ad aliquod absolutum» (*Ord.*, IV, 6, § 295, XI, 385). Scoto continua affrontando una piccola obiezione, che risolve riaffermando tra le altre cose la distinzione tra soggetto e fondamento: «Quod si dicas respectum aliquem extrinsecus advenire subiecto, non tamen fundamento, – hoc nihil est, quia relationes intrinsecae (ut similitudo quae consequitur albedinem et huiusmodi) possunt extrinsecus advenire subiecto, quia fundamentum de novo advenit; ita ergo si istae sint intrinsecae et aliae extrinsecae, erit differentia earum in comparatione ad fundamentum» (*Ord.*, IV, 6, § 296, XI, 385).

<sup>225</sup> «Hoc patet experimento, quia activo eodem modo se habente, secundum formam activam, et passivo eodem modo se habente secundum potentiam passivam proximam, si fuerit aliquod impedimentum interpositum inter ista, non aget illud agens in passum; amoto autem illo impedimento seu obstaculo, aget; ergo est ibi nova habitudo agentis ad passum sine nova forma absoluta» (*Ord.*, IV, 6, § 298, XI, 386). P. King, quando deve spiegare la differenza tra "intrinsicus adveniens" ed "extrinsecus adveniens" afferma: «The sense of this distinction is as follows: the category of Relation is the only category that is completely defined by the "reference to something else" (i.e., the relation) mentioned previously. In the remaining six categories, apart from the intrinsically advenient relation that defines their nature there must be a further extrinsically advenient relation, one that forms a condition for the categorical item to be present» (P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 33). Questa descrizione, tuttavia, non

In questo modo, Scoto giustifica la propria interpretazione dell'*auctoritas* di *Fisica*, V, senza rifiutarne la validità: Aristotele afferma che non vi è alcun mutamento o movimento nel genere “ad aliquid”, ma in tale genere rientrano solo i “respectus” intrinseci<sup>226</sup>. Perciò nulla vieta di ammettere il movimento secondo i “respectus” estrinseci. Anzi, lo Stagirita concede che il moto locale avviene secondo il predicamento “dove”, il quale è uno dei “sex principia” ed è quindi (secondo Scoto) un “respectus” estrinseco<sup>227</sup>.

La discussione sul carattere sacramentale costituisce un punto fermo per quel che riguarda la concezione del “respectus”, tanto che Scoto vi rimanda spesso in altre occasioni nel corso del Libro IV dell'*Ordinatio*<sup>228</sup>. In particolare, è degno di nota il caso in cui si discute sulla localizzazione del corpo di Cristo nell'Eucaristia. Scoto afferma che il corpo di Cristo, dopo la consacrazione delle specie eucaristiche acquista un “respectus extrinsecus” e quindi pur ricevendo la nuova determinazione dell'essere “hic”, esso non muta in se stesso.

Il richiamo al discorso sul corpo di Cristo può aiutare a chiarire anche un aspetto ulteriore: il “respectus extrinsecus” non sorge a partire dai principi della cosa su cui si fonda<sup>229</sup>; pertanto, esso si produce perché c'è un terzo elemento che entra in gioco, esterno sia al fondamento, sia al termine<sup>230</sup>. Questo aspetto è importante per comprendere quando il “respectus extrinsecus” è

---

sembra cogliere del tutto lo spirito della distinzione scotiana, perché finisce per introdurre anche nei “sex principia” un “respectus intrinsecus”.

<sup>226</sup> Henninger non sembra riconoscere la differenza operata da Scoto tra i diversi “respectus” poiché sostiene che Scoto contravviene all'autorità di *Fisica*, V; si veda: M.G. HENNINGER, *James of Viterbo*, 103; M.G. HENNINGER, *Scotus and Auriol*, in V. CARRAUD - P. PORRO (a cura di), *L'ontologia della relazione (dalla filosofia antica a Wolff) / The Ontology of Relation (from Ancient Philosophy to Wolff) / L'ontologie de la relation (de la philosophie antique à Wolff)*, Brepols - Pagina, Turnhout - Bari, 2014 (Quaestio, 13), 226.

<sup>227</sup> «Istud probatur ex intentione Philosophi V *Physicorum*, quia licet neget motum esse in 'ad aliquid', prout ad genus 'ad aliquid' pertinent relationes intrinsecus advenientes, non negat tamen motum vel mutationem esse in 'ad aliquid' intrinsecus adveniens, immo concedit: concedit enim in genere 'ubi' esse motum proprie, – et tamen 'ubi' non est nisi respectus quidam corporis circumscribens ad locatum vel corpus circumscribens» (*Ord.*, IV, 6, § 299, XI, 386-387). Il testo dell'edizione sembra contenere un errore: alla fine del brano, dove compare il termine “intrinsecus”, dovrebbe esserci “extrinsecus”, altrimenti il discorso non ha senso. Lo stesso errore si può riscontrare nell'edizione Vivès (cf. *Ord.*, IV, 6, § 4, Vivès, XVI, 618b). Invece, per la versione che è stata qui seguita, e che dovrebbe essere quella corretta, si veda il testo dell'edizione di L. Wadding: «[...] non negat tamen motum, vel mutationem esse in *Ad aliquid* extrinsecus adveniens» (*Ord.*, IV, 6, § 4, Wadding, VIII, 352). Si veda anche: *Rep.*, IV-A, 6, § 133, in JOHN DUNS SCOTUS, *The Report of the Paris Lecture. I/1-2. Reportatio IV-A: Latin Text And English Translation*, edited from manuscript and translated by O.V. Bychkov, edited by R. Trent Pomplun, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 2016, 239va).

<sup>228</sup> Cf. *Ord.*, IV, 10, §§ 53.55, XII, 69; *Ord.*, IV, 12, §§ 37.77, XII, 310.323. Scoto afferma che il “respectus” acquisito dal corpo di Cristo nell'Eucaristia è molto vicino al genere “ubi”, anche se poi lascia intendere che potrebbe non rientrare esattamente né in quel genere, né in alcun altro. Ciò significa che Aristotele non ha definito i generi così ampiamente come avrebbe potuto; ma certo non significa che si dovrebbero ammettere più di dieci generi sommi: «Si forte non sit proprie in illo genere, sequitur quod decem genera non sufficienter evacuant totum ens, – quod non est inconveniens, eo modo quo philosophi loquuntur de rationibus eorum, quia non repugnat invenire aliquem respectum (puta angeli ad lapidem) qui non habet aliquam rationem respectus in genere, ut ipsi loquuntur. Non tamen sequitur ex hoc plura genera esse quam decem, sed quod rationes eorum, vel ratio alicuius non assignatur sub ratione ita communi vel non ita generali sicut posset assignari» (*Ord.*, IV, d. 10, § 55, XII, 70).

<sup>229</sup> «Respectus extrinsecus adveniens potest fundari super fundamentum ex cuius principiiis nullo modo egrediatur» (*Ord.*, IV, 6, § 326, XI, 395).

<sup>230</sup> Cf. *Ord* IV, 14, § 23, XIII, 5-6.

reale. Il “respectus extrinsecus” dev’essere termine di un’azione: se l’azione è transitiva (ossia, se per natura richiede un termine extra-mentale), il “respectus” sarà reale; se l’azione è immanente (p.es., l’operazione dell’intelletto), il “respectus” sarà un ente di ragione<sup>231</sup>.

### 3.2.2.3.2 Discussione sull’inerenza

La distinzione tra “respectus intrinsecus adveniēns” e “respectus extrinsecus adveniēns” ha alcune conseguenze sul modo di intendere l’inerenza degli accidenti. Infatti, secondo Scoto l’inerenza stessa è una “res”: essa rappresenta la dipendenza dell’accidente rispetto al soggetto, ma non è una relazione, bensì un “respectus” estrinseco. La discussione approfondita su questo tema si trova in *Ord.*, IV, 12, §§ 28-45<sup>232</sup>; per il presente studio è sufficiente mettere in luce le tre conclusioni a cui Scoto perviene<sup>233</sup>.

1) La prima conclusione è che il termine “accidens” significa un certo “respectus ad id cui accidit”, ossia il riferimento di una cosa verso ciò a cui quella cosa accade. Si tratta dello stesso “respectus” significato dal nome “inherens”, ossia il riferimento di una cosa verso ciò in cui quella cosa inerisce. Dunque, in questo primo significato è impossibile che qualcosa si dica “accidens” e che non inerisca. Per esempio: è impossibile che a Socrate accada di essere bianco senza che la bianchezza inerisca in lui.

L’inerenza è un “respectus extrinsecus adveniēns” per due ragioni. In primo luogo, perché non si può pensare come “ad se”, quindi è un “respectus”<sup>234</sup>; in secondo luogo, perché non è “intrinsecus adveniēns”, dal momento che il fondamento e il termine di questo “respectus” possono stare senza di esso (p.es., nel caso dell’Eucaristia)<sup>235</sup>.

Ma come può l’inerenza rientrare in un solo genere, visto che l’“esse in” è un modo di essere che appartiene a tutti i nove generi accidentali? Si pensi, per esempio, alla posizione di Tommaso d’Aquino, per il quale l’“esse in” costituisce l’essere stesso di ciascun accidente. Scoto può aggirare abilmente questa difficoltà semplicemente spingendo a fondo l’idea che l’inerire non sia il costitutivo di un accidente, ma una “res” a sua volta:

---

<sup>231</sup> «Objectum autem intellectus vel voluntatis, ut intellectum vel volitum, non habet nisi relationem rationis» (*Ord.*, IV, 14, § 31, XIII, 8). Altrove, però, sembra che Scoto voglia distinguere le relazioni di ragione, fatte dall’intelletto, e quelle fatte dalla volontà, che sarebbero di un terzo tipo. Si veda: *Lect.*, III, 26, § 53, XXI, 190; *Ord.*, III, 26, § 100, X, 30.

<sup>232</sup> Cf. *Ord.*, IV, 12, §§ 28-45, XII, 307-313.

<sup>233</sup> Sono interessanti anche i dubbi avanzati circa la terza conclusione (*Ord.*, IV, 12, §§ 46-52; XII, 313-316) e le loro soluzioni (*Ord.*, IV, 12, §§ 53-82; XII, 316-325).

<sup>234</sup> Si noti come, ancora una volta, “ad se” e “respectus” risultino impossibili.

<sup>235</sup> Cf. *Ord.*, IV, 12, §§ 31-33, XII, 307-308.

«Et si obicias quod illud quod est determinati generis, non potest competere pluribus generibus, ‘accidens’ autem vel ‘inhaerens’, quantum ad per se rationem nominis, convenit omnibus novem generibus, ergo etc., – respondeo: bene potest ‘quod est determinati generis’ denominare plura genera; forte enim ‘creatum’ dicit aliquid per se pertinens ad genus ‘relationis’, et tamen forte denominat quodlibet aliud a Deo, et solum illud aliud a Deo est proprie in genere. Ita ergo potest iste respectus *pertinere per se* ad unum genus, et tamen *denominative dici* de relationibus vel respectibus novem generum»<sup>236</sup>.

Questa risposta del Dottor Sottile è importante per diversi motivi. Innanzitutto, egli ammette che qualcosa che appartiene a un solo genere può denominare molti generi. Per esempio, la denominazione “creato” è di tipo relativa, pertanto appartenere al genere “relazione”, eppure denomina ogni genere<sup>237</sup>.

Inoltre, si noti che la premessa generale limita l’estensione della denominazione a “plura genera”, e non si spinge oltre fino ad affermare: “omnia genera”. D’altra parte, l’esempio della creazione vale per “omnia genera”, perché vale per ogni cosa, eccetto Dio. Chiaramente la tesi generale deve avere una validità più ampia dell’esempio particolare, e quindi deve esibire un requisito meno restrittivo: “plura genera” invece di “omnia genera”. Tuttavia, questa sfumatura permette di formulare un’ipotesi di una certa rilevanza per la questione della relazione trascendentale, ossia che il requisito “omnia genera” è una condizione necessaria perché una proprietà sia trascendente, almeno nell’ambito dell’ente finito; mentre “plura genera” sarebbe ancora insufficiente<sup>238</sup>.

Un’ultima osservazione circa la risposta di Scoto riguarda la contrapposizione tra le espressioni “pertinere per se” e “denominative dici”. Qualcosa appartiene “per se” a un genere se quest’ultimo si predica di esso “in quid”. Invece, qualcosa si predica denominativamente se viene conosciuto come inerente in qualcos’altro. È difficile non vedere qui un richiamo alla dottrina della molteplice appartenenza generica, esposta nel commento alle *Categorie*. Come nel caso della somiglianza, anche l’inerenza può essere considerata “per se” (o “ut species”, secondo il commento alle *Categorie*) e sotto questa considerazione rientrare in un certo genere; inoltre, può essere considerata in modo denominativo (o “ut proprium” o ut “accidens”, secondo il commento alle *Categorie*) e rientrare in un altro genere. La principale differenza con la somiglianza è che l’inerenza, considerata “per se”, non rientra nel genere della relazione, ma in

---

<sup>236</sup> *Ord.*, IV, 12, § 34, XII, 308; corsivi non originari.

<sup>237</sup> Una soluzione come quella di Scoto sarebbe inaccettabile per Tommaso, infatti, per quest’ultimo nessun accidente accade a un altro accidente: «Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud» (TOMMASO D’AQUINO, *S.Th.*, I, q. 77, a. 7, ad 2<sup>um</sup> [Leonina, V, 247a-248b]).

<sup>238</sup> Per esempio, l’inerenza è un “respectus” che conviene a molti generi, ma non è trascendente. Si veda: *infra*, par. 5.3.2.

uno dei “sex principia”, mentre, considerata in modo denominativo, rientra non in un solo genere, ma in nove generi diversi<sup>239</sup>.

Ancora più interessante sembra il continuo del ragionamento di Scoto. Dopo la sua prima risposta segue un’obiezione, già presente in Enrico di Gand, che si fonda sull’autorità di Simplicio: secondo il commentatore neoplatonico, l’“esse in” non costituisce un predicamento a sé; dunque, l’inerenza non può appartenere a uno dei dieci generi. È originale il modo in cui viene adoperata questa autorità: di solito, si ricorre ad essa per negare la realtà del predicamento “relazione”, sostenendo che, come l’“esse in” non costituisce un predicamento a sé, così neanche l’“esse ad”<sup>240</sup>. La risposta di Scoto a questa obiezione appare quanto mai chiara e conferma quanto detto in precedenza:

«Respondeo quod vel ‘esse in’ accipitur donominative, et sic circuit omnia genera accidentium, sicut hoc quod est ‘inhaerere’ vel ‘accidere’; vel accipitur pro ipsa habitudine per se significata per ‘esse in’, et hoc modo non accipitur aliquod genus ab ‘esse in’, quia est species determinata in uno genere»<sup>241</sup>.

Se si prende in considerazione l’“esse in” come l’inerire o l’accadere di qualcosa, allora i predicati “inerire” e “accadere” si possono attribuire a cose appartenenti a ciascuno dei nove generi accidentali e l’“esse in” non appartiene a un genere particolare. Questo è ciò che significa “denominative dici”. Se, invece, si considera l’“esse in” in se stesso, in quanto “habitud”, cioè in quanto rapporto di dipendenza di un accidente rispetto a un soggetto, allora esso rientra in un genere particolare: “actio”, forse, o “passio”. Questo è ciò che significa “pertinere per se” e, così considerato, l’“esse in” non si estende a molti generi, ma ad uno solo. Se, al contrario, si volesse dire che, considerato in se stesso, come “habitud”, l’“esse in” appartiene a più generi, questo sarebbe assurdo. Secondo Scoto, finanche l’autorità di Simplicio non basterebbe a farlo ritenere per vero.

---

<sup>239</sup> Un’apparente contraddizione si profila nel momento in cui bisogna pensare l’inerenza della stessa inerenza. Ma di questo Scoto non si occupa mai.

<sup>240</sup> «Si autem contra hoc obiciatur, per Simplicium *Super Praedicamenta*, quod ‘esse in’ non constituit aliquod speciale genus, quia unum est ‘esse in’ omnium novem generum, – respondeo quod vel ‘esse in’ accipitur donominative, et sic circuit omnia genera accidentium, sicut hoc quod est ‘inhaerere’ vel ‘accidere’; vel accipitur pro ipsa habitudine per se significata per ‘esse in’, et hoc modo non accipitur aliquod genus ab ‘esse in’, quia est species determinata in uno genere. Si autem intelligat quod ‘esse in’, quantum ad ‘per se rationem’ quam importat, non pertineat ad aliquod genus determinatum, sed per se ad plura genera, – negandus est: non est enim tantae auctoritatis, quod propter dictum eius debeat concedi oppositum eius quod ratio concludit. Ratio autem convincit quod ille conceptus, quem importat ‘in’, potest quiditative contineri in aliquo genere, licet denominative dicatur de formis quae sunt in multis generibus: non enim dicitur *quiditative* de albedine et linea, – tunc enim albedo et linea non dicerentur ad se, quia illud quod essentialiter includit respectum, non est ad se, secundum Augustinum VII *De Trinitate* cap. 2» (*Ord.*, IV, 12, § 35, XII, 309; corsivi non originari). La presenza, verso la fine della citazione, del termine “quiditative” pone questo testo in esatta consonanza con quello di *QMet.*, IX, 1-2, § 69, IV, 534. Si veda: *infra*, par. 6.3.

<sup>241</sup> *Ord.*, IV, 12, § 35, XII; 309.

2) La seconda conclusione della discussione sull'inerenza stabilisce che è contraddittorio pensare il "respectus" privo di un soggetto (considerando il soggetto in senso largo, ossia includendo anche il fondamento prossimo come "in quo")<sup>242</sup>. La dimostrazione di Scoto è la seguente:

«Respectus est essentialiter habitudo inter duo extrema, et ideo sicut tollere terminum, ad quem est respectus, est tollere vel destruere rationem respectus, ita tollere illud cuius sit respectus, est tollere ipsum respectum et destruere rationem respectus; non ergo quia accidens respectivum est accidens, ideo requirit subiectum vel fundamentum, sed quia respectus est respectus, ideo requirit cuius sit et ad quod sit (etiam in divinis)»<sup>243</sup>.

Ogni "respectus" ha bisogno di due estremi; come non può esistere senza il termine ("ad quem"), così non può esistere senza il fondamento ("in quo"); ma questa necessità non viene dal fatto che si tratta di un accidente – come si potrebbe pensare, visto che si parla dell'"esse in" – ma viene dal fatto che si tratta di un "respectus".

A ciò segue un'importante obiezione: se l'inerenza è un "respectus", ne segue che anche le relazioni come la somiglianza e la paternità, che sono accidenti, devono far da fondamento a tale "respectus"; ma un "respectus" non si può fondare in un "respectus", pena un regresso infinito nelle relazioni: «respectus non est subiectum nec fundamentum respectus (sic enim esset processus in infinitum)»<sup>244</sup>. Pertanto, è assurdo pensare che l'inerenza sia a sua volta un ente appartenente a un certo genere.

Scoto preferisce sviare la questione, rimandando a quanto detto nella questione sul carattere sacramentale, già vista sopra:

«Unus respectus bene potest fundari in alio, ut posterius in priore, sicut supra tactum est in quadam quaestione de caractere et probatum de proportione et proportionalitate; et ita dico quod sicut albedo potest denominari ab inhaerentia sive ab eo quod potest accidere, ita potest paternitas denominari; et similis est denominatio quoad hoc»<sup>245</sup>.

Assunto che non sia impossibile che un "respectus" si fondi in un altro "respectus", la situazione diventa del tutto analoga a quella di qualsiasi altro predicamento: se, per esempio, l'inerenza può denominare una qualità, perché non potrebbe allo stesso modo denominare una relazione?

---

<sup>242</sup> Cf. *Ord.*, IV, 12, § 29, XII, 307.

<sup>243</sup> *Ord.*, IV, 12, § 36, XII, 309-310.

<sup>244</sup> *Ord.*, IV, 12, § 367, XII, 310. Il regresso infinito nella serie delle relazioni si ha in maniera speciale nei casi di auto-predicazione. Tuttavia, esso si può porre anche in generale, per qualsiasi relazione, se prima o poi non si giunge ad ammettere un fondamento assoluto. È per questo che Scoto non vieta che una relazione possa fondarsi su una relazione; eppure, d'altra parte, di solito considera il fondamento come realtà assoluta.

<sup>245</sup> *Ord.*, IV, 6, § 37, XII, 310.

La risposta quindi sposta l'accento sul piano della predicazione, in cui il problema del regresso infinito sembra perdere mordente. Essa non intende fuggire l'importante difficoltà del regresso infinito delle relazioni, ma intende mostrare un lato della questione sotteso alla formulazione dell'obiezione. Se, invece, si vuole seguire l'obiezione sul campo del regresso infinito, allora bisogna affermare che il problema è piuttosto quello dell'auto-predicazione. In tal caso, l'obiezione coglierebbe nel segno, ma porrebbe in campo una questione che deve essere risolta a parte<sup>246</sup>.

3) La terza conclusione della discussione sull'inerenza afferma che un accidente assoluto, benché abbia necessariamente l'attitudine ad inerire, ha la possibilità di inerire o non inerire attualmente<sup>247</sup>. Ciò che è assoluto, infatti, non richiede alcun termine fuori di sé, perciò non può essere vincolato necessariamente ad un soggetto cui inerire:

«Absolutum, unde absolutum, non requirit terminum nec terminos, quia tunc non esset absolutum; ergo si requirit subiectum, oportet quod hoc sit propter aliquam dependentiam aliam, ad ipsum essentialem; sed nulla est dependentia simpliciter necessaria alicuius absoluti ad aliquid quod non est de essentia eius, nisi ad causam extrinsecam simpliciter primam, scilicet ad Deum»<sup>248</sup>.

Il ragionamento di Scoto è tanto interessante, quanto complesso. Se l'accidente assoluto dipendesse da un soggetto in modo tale da non potersi mai trovare senza di esso, ciò dovrebbe avvenire a causa di qualche dipendenza "simpliciter necessaria". Qualcosa è "simpliciter necessario" se il suo opposto è contraddittorio. Questo è propriamente il significato dato da Scoto alla dipendenza essenziale.

Solitamente una dipendenza è essenziale perché *inclusa* nell'essenza di ciò che si trova a dipendere. Ma non è questo il caso; infatti, poiché nulla può dipendere essenzialmente da se stesso, il termine della dipendenza deve trovarsi fuori dell'essenza; tuttavia, si è assunto che l'accidente di cui si parla è assoluto. Pertanto, esso non può avere nella sua essenza un riferimento a un termine esterno da cui deve dipendere.

Rimane, allora, una seconda possibilità: cercare un'altra dipendenza ("dependentiam aliam") tale che sia necessaria "simpliciter" *senza essere inclusa* nell'essenza dell'accidente assoluto. Ma il termine di una simile dipendenza non potrebbe essere altro che la causa estrinseca

---

<sup>246</sup> «Sed si arguas 'ergo ipsemet respectus denominatur a se ipso', – hoc solvetur in tertio articulo» (*Ord.*, IV, 12, § 38, XII, 310). Il problema ritorna ancora, successivamente (§ 49). Per la soluzione si veda: *Ord.*, IV, 12, §§ 62-63, XII, 319-320. In questi brani, viene richiamata l'applicazione del criterio di seprabilità, già presentata in *Ord.*, II, 1, §§ 200ss, VII, 101ss. Il riferimento suggerito dagli editori (*Ord.*, II, 1, § 205, VII, 103-104), a tal proposito, sembra inesatto o, almeno, impreciso.

<sup>247</sup> «Tertia conclusio, quod illud quod denominatur a 'per se significato' accidentis et est quid absolutum, potest esse et non esse in subiecto actualiter, sed necessario inest aptitudinaliter» (*Ord.*, IV, 12, § 30, XII, 307).

<sup>248</sup> *Ord.*, IV, 12, § 39, XII, 310.

“simpliciter” prima, ossia Dio Creatore. La dipendenza della creatura dalla Causa Prima è essenziale: infatti, è contraddittorio pensare che la creatura esista senza quella dipendenza. Tuttavia, tale dipendenza non è quella che si voleva cercare, cioè l’inerenza dell’accidente assoluto. E ciò per due ragioni: in primo luogo, perché Dio non è il soggetto di nessun accidente; in secondo luogo, perché nessun soggetto è la causa “simpliciter” prima dei suoi accidenti.

Dunque, in conclusione, si deve affermare che l’inerenza attuale non è necessaria all’accidente assoluto e si dimostra così la tesi iniziale, cioè che l’accidente ha la possibilità di inerire o non inerire attualmente<sup>249</sup>.

### 3.2.2.3.3 “Ad se” e “ad aliquid” ossia assoluto e relativo

Le nozioni di “absolutum” e “respectivum” vengono spesso presentate in coppia e contrapposte come due differenze dell’ente<sup>250</sup>. Talvolta, al posto della determinazione “respectivum” si trova la determinazione “relativum” o anche “comparatum”. In ogni caso, ciò che questa contrapposizione vuol significare è che qualcosa si dice “assoluto” *se e solo se* non possiede alcun riferimento<sup>251</sup>. Una formulazione più precisa di questa doppia implicazione si può trovare nel testo di *Ord.*, II, d. 1:

«Per se ratio respectus non includit formaliter rationem absoluti, nec e converso ratio absoluti per se includit formalem rationem respectus»<sup>252</sup>.

Formulazioni simili sono disseminate in ogni opera di Scoto, al punto da non poter ragionevolmente dubitare di quale sia l’opinione del Dottor Sottile su questo punto:

«Ratio primae substantiae est absolutissima; igitur non est formaliter illud quod est per respectum»<sup>253</sup>.

---

<sup>249</sup> Sul fatto che il “respectus” si possa includere nella “ratio” di una cosa assoluta, Scoto è categoricamente contrario: «Contradictio est quod in ‘per se ratione absoluti’ includatur aliquis respectus» (*Ord.*, IV, 12, § 43, XII, 312). Lo stesso diniego ritorna, in maniera più forte, poco dopo: «Nullo modo concedendum est inhaerentiam esse de essentia albedinis, – et quaestio de hoc, mota ab aliquibus, videtur esse ficticia et trufatoria et sine intellectu: etsi enim aliquam evidentiam haberet quaerere an ista relatio sit eadem albedini, non tamen propter hoc est quaerere an sit de essentia eius, quia nihil est de essentia alicuius nisi quod pertinet intrinsece ad quiditatem eius; respectus autem aliquis, licet sit idem fundamento, sicut dictum est de respectu creaturae ad Deum (ubi supra, distinctione 1), non tamen est de quiditate eius, quia tunc nulla essentia creaturae esset absoluta. Dico igitur negativam, quod inhaerentia – qua albedo inhaeret subiecto suo – non est de essentia albedinis» (*Ord.*, IV, 12, § 53, XII, 316). Viene richiamato anche il caso della creazione in cui, come si vedrà, è ammessa l’identità reale tra relazione e fondamento: eppure anche in quel caso il “respectus” non è contenuto nella “ratio” del fondamento. SI veda: *infra*, par. 5.1.

<sup>250</sup> «Nullam enim realitatem, sive absolutam sive relativam [...]» (*Ord.*, I, 3, § 584, III, 346); «Sive illud positivum sit absolutum sive respectus» (*Ord.*, III, 1, § 33, IX, 15). Si vedano anche: A.B. WOLTER, *The Transcendentals*, 155-157; P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 33.

<sup>251</sup> L’espressione “se e solo se” sta a dindicare una doppia implicazione, la quale perciò include il suo viceversa.

<sup>252</sup> *Ord.*, II, 1, § 272, VII, 135.

<sup>253</sup> *QMet.*, VII, 13, § 50, IV, 235.

«Respectus non est de ratione absoluti»<sup>254</sup>.

«Relatio non est intra conceptum illius absoluti»<sup>255</sup>

«Respectus autem non est de formali ratione alicuius absoluti»<sup>256</sup>.

«Absolutum prius est relativo»<sup>257</sup>.

L'aspetto principale messo in luce in tutte queste formulazioni è la "ratio", ossia l'insieme delle note formali che costituiscono il concetto di una cosa. La contrapposizione tra "absolutum" e "respectivum", perciò, si deve intendere al livello della "ratio" di una cosa. L'intelletto può concepire qualcosa come assoluto, ma non potrà allo stesso tempo concepire la medesima cosa come relativa; viceversa, l'intelletto potrà concepire una cosa come relativa e allora non potrà concepirla allo stesso tempo come assoluta<sup>258</sup>.

Poiché si parla del modo in cui l'intelletto concepisce le cose, si potrebbe forse concludere che l'assoluto e il relativo siano proprietà dei concetti piuttosto che proprietà reali delle cose. Senza entrare nella complessa questione epistemologica dei rapporti tra concetti e realtà, si può semplicemente affermare che Scoto non sta parlando delle intenzioni seconde, ma delle intenzioni prime, ossia dei concetti non in quanto conosciuti dall'intelletto, bensì in quanto si riferiscono a cose extra-mentali. Per convincersi di ciò sarà, forse, sufficiente mostrare una formulazione differente della stessa tesi circa la contrapposizione tra assoluto e relativo, espressa, però, non a partire dalla "ratio" delle cose, quanto a partire dal loro "esse":

«Quiditas relationis non potest esse sine 'esse ad aliud', quia intelligendo relationem sine 'esse ad aliud' non intelligitur relatio sed absolutum, quia – secundum Augustinum VII *De Trinitate* cap. 8 – si est ad aliud, non est substantia, et ita si est substantia sive ad se, iam non est relatio»<sup>259</sup>.

«Illud quod essentialiter includit respectum, non est ad se»<sup>260</sup>.

In questo caso, invece del termine "absolutum", vi è l'espressione "ad se", accompagnata dal verbo "essere". L'equivalenza delle due espressioni, benché intuitivamente vera, può essere confermata testualmente:

---

<sup>254</sup> *Ord.*, I, 2, § 265, II, 285.

<sup>255</sup> *Ord.*, I, 5, § 18, IV, 17-18.

<sup>256</sup> *Ord.*, II, 3, § 232, VII, 502.

<sup>257</sup> *Ord.*, I, 28, *adnot. Scoti*, VI, 122, 11.

<sup>258</sup> «Sicut in creaturis relatio est alterius generis ab absoluto, et ideo non facit unum per se cum eo, ita in divinis non videtur esse unus conceptus per se absoluti et relationis» (*Ord.*, I, 26, § 52, VI, 19). Si consideri, però, che questo testo è quello in cui Scoto confuta la tesi "le persone divine sono costituite per le relazioni"; una tesi che poi egli assume (sebbene con riserva) perché conforme alla tradizione.

<sup>259</sup> *Ord.*, I, 11, § 51, V, 23.

<sup>260</sup> *Ord.*, IV, 12, § 35, XII, 309.

«Absolutum non includit in sua ratione essentiali relativum, quia tunc esset per se ad alterum, per illud respectum inclusum, et esset per se non ad alterum, sed ad se, quia ponitur absolutum»<sup>261</sup>.

Sarebbe fuorviante obiettare che, poiché l'assoluto è "ad se", esso si riferisce a se stesso e quindi, in qualche modo, è relativo a se stesso. Questo non è il pensiero di Scoto e, inoltre, un'argomentazione di questo tipo rischia di equivocare il significato dei termini in gioco. Essere "ad se" significa non essere riferito affatto; essere riferito a se stessi è possibile, ma ciò può avvenire solo mediante una relazione (se essa sia reale o di ragione, al momento non importa): p.es., l'identico è certamente riferito a se stesso; in quanto tale, però, esso non è un assoluto, ma un relativo. Quando si dice che qualcosa è "ad se", si intende dire che non possiede l'"esse ad", è privo di ogni "respectus", di ogni riferimento. Ne è privo *essenzialmente e formalmente*, secondo Scoto. Quest'ultima precisazione è importante, dal momento che, "per accidens", un assoluto può includere un riferimento: in questo caso, però, non si ha della cosa un concetto "per se unus" ma, appunto, un concetto "unus per accidens":

«Absolutum et respectus non faciunt aliquem unum conceptum per se; igitur conceptus aggregans ista duo in se est conceptus unus per accidens»<sup>262</sup>.

Quando qualcosa non possiede un concetto unitario ("per se unus"), in realtà non è un solo ente ma un aggregato di più enti: p.es., l'uomo è un ente "per se" uno, e anche il bianco è "per se" uno, ma l'uomo-bianco è un "ens per accidens" e il suo concetto è "unus per accidens". In nessun modo allora si può ammettere che qualcosa abbia una "ratio per se una" e che includa in quella stessa "ratio" sia un assoluto, sia un "respectus". Ciò non esclude che in alcuni casi vi possa essere un assoluto che è identico *realmente* a una relazione, ma quel che importa a Scoto è riconoscere che non vi può essere identità *formale* tra un assoluto e un "respectus" di qualsiasi tipo.

La contrapposizione tra "aboslutum" e "respectivum" ammette diverse configurazioni possibili. Un testo importante, a tal proposito, si trova in *Quodl.*, q. 13, 68:

«Relatio potest tripliciter se habere ad absolutum. Uno modo contingenter, et per accidens, ut similitudo ad albedinem. Alio modo necessario, ut relatio creaturae ad Deum. Tertio modo secundum veram identitatem, sicut in divinis relatio personalis se habet ad essentiam»<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> *Quodl.*, q. 13, § 7 (Vivès, XXV, 520b).

<sup>262</sup> *Ord.*, Prol., § 165, I, 108.

<sup>263</sup> *Quodl.*, q. 13, § 24 (Vivès, XXV, 568b).

Il primo modo in cui una relazione si rapporta a un assoluto è in modo accidentale e contingente. È il caso di tutte le relazioni ordinarie, come la somiglianza, la quale si rapporta alla bianchezza in modo del tutto contingente. L'assoluto può essere inteso sia come il fondamento sia come il termine del riferimento, infatti, le due bianchezze che vengono comparate, *prima* di ricevere la relazione, sono assolute<sup>264</sup>. Il “prima” e il “dopo” vanno intesi in questo caso non in senso temporale, ma come espressioni un ordine di dipendenza. Perciò, in un primo “istante” sia ha la bianchezza che è da se stessa assoluta; in un secondo “istante”, viene posta una seconda bianchezza, distinta dalla prima; in un terzo “istante”, la prima bianchezza si riferisce alla seconda per mezzo della somiglianza; la bianchezza che termina la relazione, in questo terzo “istante”, rimane ancora assoluta, perché la prima relazione non è causa della relazione reciproca<sup>265</sup>. In altri termini, la relazione reciproca non dipende dal sorgere della prima relazione, ma dipende unicamente dal proprio fondamento e dal termine. Per questa ragione, sebbene le relazioni reciproche siano simultanee per natura, la reciprocità stessa è una proprietà che dipende dalle relazioni, e non viceversa; quindi essa non precede, ma consegue alla relazione e per tale ragione si dice che “nell’istante” in cui la prima bianchezza è simile, la seconda bianchezza è ancora assoluta, perché il suo relazionarsi non dipende dal sorgere della prima relazione<sup>266</sup>.

Il secondo modo in cui il “respectus” si compara all’assoluto è già un caso un po’ più particolare, perché prevede che la relazione si rapporti all’assoluto in modo necessario. La necessità di cui si parla è duplice: in primo luogo, vi è necessario che l’assoluto che fa da fondamento sia relato; in secondo luogo, è necessario che sia presente l’assoluto che fa da termine (anche se non è correlato). Il caso emblematico è quello della relazione di creazione, ma non è l’unico. Ogni relazione che è identica al fondamento realmente e non formalmente, si compara in modo necessario all’assoluto.

Il terzo modo di comparare il “respectus” all’assoluto è un caso più unico che raro: si tratta di un “respectus” che è identico all’assoluto “secundum veram identitatem”; in questo caso, non solo l’assoluto che fa da fondamento è identico *realmente* al “respectus”, ma anche il

---

<sup>264</sup> S’intende una precedenza di natura. Su questo tipo di anteriorità e posteriorità, si veda: *De primo princ.*, c. 1, § 4 (Porro, 56-59). Sugli istanti di natura si veda anche: C.G. NORMORE, *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, 169; C.G. NORMORE, *Duns Scotus’s Modal Theory*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 133-134.

<sup>265</sup> Sulla discussione circa la tesi “relativum non est causa sui correlativi” si veda: *Ord.*, IV, 13, §§ 24.93, XII, 445.464.

<sup>266</sup> Qualcosa di simile si potrebbe dire per ogni proprietà rispetto al proprio soggetto. Si noti che la somiglianza sorge necessariamente dal fondamento, quando però viene posto un termine adeguato; per esempio, se il termine diventa nero, la bianchezza perde la somiglianza. In questo caso, dunque, non si guarda tanto alla natura del fondamento, ma al fatto che è un assoluto. La contingenza qui è dovuta al fatto che il termine non è necessario per l’esistenza del fondamento.

termine è identico *realmente* all'assoluto che fa da fondamento. Ciò può avvenire solo nell'essenza divina la quale, in virtù della sua infinità di perfezione, è identica *realmente* sia alla persona che si riferisce, sia alla persona a cui ci si riferisce; si noti però che, poiché le relazioni trinitarie sono opposte, è necessario che si conservi un qualche tipo di distinzione a livello formale tra la relazione e l'assoluto<sup>267</sup> – questa distinzione è meno forte di quella ammessa nel caso precedente (p.es., tra la creatura e la creazione), tanto che Scoto preferisce parlare non tanto di “distinzione formale”, quanto di “non-identità formale”<sup>268</sup>.

Alla luce di quanto detto circa l'inerenza, si può vedere come debba intendersi la suddivisione degli enti (e, in particolare, degli accidenti) in assoluti e relativi. La sostanza è un ente assoluto e su questo Scoto non ha alcun dubbio (afferma che è “absolutissima”)<sup>269</sup>. Gli accidenti assoluti sono la quantità e la qualità; mentre gli accidenti relativi sono i sette rimanenti<sup>270</sup>. Si potrebbe affermare che il criterio di tale suddivisione consiste nella presenza o meno di un “respectus” nella “ratio” di ciascun predicamento. Tuttavia, questa risposta lascerebbe ancora aperta la questione su cosa comporti la presenza di un “respectus” nella “ratio” di un predicamento. A tal proposito si possono percorrere due vie.

In primo luogo, si può intendere che un accidente relativo, poiché include un “respectus” nella “ratio”, è una “res relativa”<sup>271</sup>. Ciò sarebbe confermato, p.es., da alcune espressioni ricorrenti nelle opere di Scoto in cui si afferma che la relazione è una “res” caratterizzata dal modo di essere “ad aliud”. Probabilmente, i testi maggiormente espliciti in questo senso si trovano nel *Quodlibet*, III, in cui più volte si afferma che la relazione è una “res ad alterum”. Con questa espressione si vuole intendere che la relazione non è “ad se” oppure che essa si riferisce “essentialiter”. Ciò che distinguerebbe, dunque, una relazione dalle cose che sono “ad aliquid” è che la prima si riferisce “per se”, senza bisogno di altre relazioni, mentre le altre si

---

<sup>267</sup> Si veda a tal proposito il secondo argomento in favore della distinzione tra fondamento e relazione: *supra*, par. 3.2.1.3.3.

<sup>268</sup> La questione della distinzione tra le relazioni personali e l'essenza divina è molto difficile e ricca di insidie linguistiche. In particolare, Scoto ammette che la relazione confluisca nell'essenza per identità, perciò è realmente identica all'essenza; tuttavia, la relazione non denomina l'essenza divina, ma il supposito divino. Su questo si veda: *Ord.*, I, 5, §§ 17-24, IV, 17-23.

<sup>269</sup> «Ratio primae substantiae est absolutissima; igitur non est formaliter illud quod est per respectum» (*QMet.*, VII, 13, § 50, IV, 235). Si vedano anche: *Lect.*, I, 5, § 25, XVI, 419; *Ord.*, I, 5, § 22, IV, 20.

<sup>270</sup> Dire che la relazione è un accidente relativo non significa affermare che la relazione sia un accidente che si riferisce mediante una relazione. Questo equivoco sembra affliggere la posizione di Henninger, il quale frequentemente afferma che per Scoto la relazione è una “res relativa” (cf. M.G. HENNINGER, *Relations*, 69; M.G. HENNINGER, *Scotus and Auriol*, 226-230; M.G. HENNINGER, *James of Viterbo*, 103). La denominazione “relativo”, in questo caso, riguarda una suddivisione la cui ultima *ratio* si trova non nel fatto che un certo accidente includa un “respectus”, ma nel fatto che l'inerenza sia identica realmente a quel tipo di accidente.

<sup>271</sup> Henninger indica spesso la relazione come una “res relativa” (cf. *supra*, nota n. 270), ma una simile affermazione non si trova mai nelle opere di Scoto. Questi afferma, invece, che vi sono accidenti relativi, tra cui la relazione. L'espressione però è ambigua, perché lascia intendere che la relazione possieda un “respectus”, mentre in realtà essa è un “respectus”.

riferiscono “per accidens”, ossia mediante una relazione inerente in esse. Per questo motivo, le cose che sono “ad aliquid” vengono *denominate* “relative”, ossia vengono dette “relative” a partire dalla relazione inerente – una realtà aggiunta ed esterna all’essenza del soggetto che entra in relazione. Invece, la relazione non si dice “relativa” per denominazione, ma – se pure si dovesse dire “relativa” – per essenza. In altri termini, dire che la relazione è relativa costituisce un fenomeno di auto-predicazione il quale, o è tautologico (sarebbe come dire “la relazione è relazione”), o è inconsistente (sarebbe come dire “la relazione *ha* una relazione”, cioè “si riferisce per mezzo di una relazione”, aprendo così un regresso all’infinito).

In secondo luogo, si può intendere che un accidente relativo, poiché include un “respectus” nella “ratio”, è una “ratio referendi”. In questo senso, l’accidente relativo è ciò che fa essere relativo qualcos’altro *su cui si fonda*. Il rapporto tra il “respectus” e il fondamento è un rapporto di inerenza, e questa, come si è visto sopra, appartiene necessariamente alla relazione. Ciò avviene non perché la relazione è uno dei nove accidenti, ma in quanto la relazione è un “respectus”. Si può allora inferire che tutti gli accidenti relativi, in quanto includono un “respectus”, possiedono necessariamente l’inerenza. In effetti, è proprio questo l’aspetto distintivo degli accidenti relativi, ciò che introduce un’asimmetria tra accidenti assoluti e accidenti relativi.

Questo punto è stato messo bene in evidenza da Pini, il quale afferma che: «Whereas Quantity and Quality can exist without inhering in their subjects, Relation and the last six categories cannot»<sup>272</sup>. Il criterio di separabilità è lo stesso criterio che viene adoperato per dimostrare la distinzione reale del fondamento e della relazione e, in generale, per provare la distinzione reale di due predicamenti. Il criterio può essere così sintetizzato: dati due oggetti extra-mentali  $x$  e  $y$ , essi sono realmente distinti se almeno uno di essi può esistere senza l’altro. Se  $x$  e  $y$  sono realmente distinti, sono due “res” distinte e in alcun modo possono essere la stessa “res”. Il criterio ammette due casi: il primo caso in cui  $x$  può esistere senza  $y$  e  $y$  può esistere senza  $x$ ; il secondo caso in cui, anche se  $x$  e  $y$  sono due “res” distinte,  $x$  può esistere senza  $y$ , ma  $y$  non può esistere senza  $x$ . Dunque, possono esistere “res” distinte con o senza reciprocità nell’indipendenza ontologica. La presenza o assenza della reciprocità di indipendenza è ciò che spiega la distinzione tra cose assolute e cose relative:

«The difference between absolute and non-absolute categories is captured exactly by the presence or absence of symmetry in the separability criterion. If  $x$  and  $y$  are absolute categories,  $x$  can exist without  $y$  and  $y$  can exist without  $x$ . This holds for Substance, Quality and Quantity. By contrast, if  $x$  is an absolute category and  $y$  is a relative category,  $x$  can exist without  $y$  but  $y$  cannot exist without

---

<sup>272</sup> G. PINI, *Scotus’s Realist Conception*, 95.

x. This is not an exception to the requirements for being really distinct. It only expresses in a formal way that some categories are absolute and other categories are not»<sup>273</sup>.

Mediante il criterio di separabilità Scotus offre una giustificazione formale della differenza tra accidenti assoluti e relativi<sup>274</sup>. Le due tipologie di accidenti corrispondono ai due casi in cui si può verificare il criterio di separabilità. Laddove c'è una reciproca indipendenza ontologica, si hanno dei predicamenti assoluti, mentre dove l'indipendenza non è reciproca si hanno dei predicamenti relativi. La sostanza, poi, si distingue dagli accidenti assoluti per il fatto che le repugna l'inerire in qualcos'altro; non così gli accidenti. Tuttavia, è diverso il modo in cui l'inerenza appartiene a un accidente assoluto o a un accidente relativo.

L'accidente assoluto può esistere senza il suo fondamento, quindi può esistere senza l'inerenza; esso, pertanto, acquista o perde l'inerenza in modo del tutto contingente. L'accidente relativo, al contrario, non può esistere senza il suo fondamento, e pertanto non può esistere senza l'inerenza; ma l'inerenza è a sua volta un "respectus" e non può esistere senza ciò che la fonda, ossia senza l'accidente relativo. Pertanto, poiché il criterio di separabilità fallisce, si deve ammettere che l'accidente relativo e l'inerenza sono identici realmente, sebbene restino formalmente distinti. È chiara adesso la ragione per cui l'inerenza è necessaria per l'accidente relativo, mentre non è necessaria per l'accidente assoluto, ed è inoltre chiara la ragione per cui tale necessità non proviene dal fatto che l'accidente relativo è un accidente, ma dal fatto che esso è un "respectus"<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> G. PINI, *Scotus's Realist Conception*, 95.

<sup>274</sup> Mediante lo stesso criterio si ottiene la distinzione reale tra fondamento e relazione. Il criterio di separabilità ha anche un'altra conseguenza: esso permette di bloccare il regresso infinito delle relazioni fondate su altre relazioni. Scotus lo prova per l'identità di identità; poste due cose identiche, la prima sarà identica mediante l'identità A e la seconda reciprocamente mediante l'identità B; le due identità saranno tra loro reciprocamente identiche mediante due relazioni C e D; si dimostra che A non è realmente distinta da C (né B è realmente distinta da D), infatti, posto A, si ha anche B (sono relazioni mutue); ma posti A e B si ha necessariamente C; dunque, A non può essere posta senza porre C; dunque, il criterio di separabilità fallisce e le due relazioni, A e C, devono essere identiche. Se una relazione non è reciproca, probabilmente si evita il regresso perché un estremo dipende ontologicamente dall'altro. Tuttavia, Scotus non affronta mai il regresso infinito in relazioni non reciproche. Su questa dimostrazione, si vedano: *Lect.*, II, 1, § 253, XVIII, 86; *Ord.*, II, 1, § 269, VII, 133-134; *QMet.*, V, 11 – Cod. K, § 32, III, 695; G. PINI, *Scotus's Realist Conception*, 95-96.

<sup>275</sup> «Non ergo quia accidens respectivum est accidens, ideo requirit subiectum vel fundamentum, sed quia respectus est respectus, ideo requirit cuius sit et ad quod sit (etiam in divinis)» (*Ord.*, IV, 12, § 36, XII, 309-310).

## CAPITOLO QUARTO

### LA “RELATIO TRANSCENDENS” NEI COMMENTI AL PRIMO LIBRO DELLE *SENTENZE*

Nella distinzione 19 del primo delle *Sentenze*, Pietro Lombardo affronta alcune questioni circa i rapporti tra le persone divine della Trinità e, in particolare, si chiede se vi sia uguaglianza tra di loro. Duns Scoto, così come molti altri commentatori medievali, riconosce che l'uguaglianza è una relazione e, come tale, va studiata sia sotto il profilo categoriale cui appartiene, sia secondo quell'aspetto per cui essa può essere predicata delle persone divine – un aspetto, quest'ultimo, che apre all'ambito della trascendenza. Assieme all'uguaglianza vengono anche considerate le relazioni di identità e di somiglianza per via della loro comune appartenenza alla specie delle relazioni di equiparazione.

Il commento alla distinzione 19 rappresenta il luogo principale in cui Scoto parla della “relatio transcendens”, per quanto riguarda il Libro I delle *Sentenze*. A causa della prossimità tematica, molti degli argomenti trattati in questa distinzione trovano un ulteriore trattamento e, talvolta, un naturale sviluppo nella distinzione 31 (ancora del Libro I). Data l'importanza di questi testi, essi verranno esaminati in tutte le principali versioni a noi pervenute, ossia la *Lectura*, l'*Ordinatio* e la *Reportatio* I-A. A queste opere si può, inoltre, associare il *Quodlibet*, q. 6, per ragioni di affinità tematica e per il grande valore che esso possiede come testimonianza del pensiero più maturo del Dottor Sottile.

Prima di tutto, verranno presentati i testi tratti dai tre commenti alle *Sentenze*. Si è scelto di non limitarsi esclusivamente ai brani in cui compare l'espressione “relatio transcendens”, ma di cercare di ripercorrere l'intero complesso argomentativo che conduce all'introduzione di quella nozione. Il breve commento che verrà apposto ad ogni pericope ha lo scopo di metterne in rilievo i punti salienti, riducendo al minimo la mediazione ermeneutica (pur inevitabile), e avvicinandosi piuttosto a una mera parafrasi. Dalla semplice presentazione dei testi si può

evincere che le relazioni trascendentali di cui si parla nel commento al Libro I delle *Sentenze* sono tre e portano gli stessi nomi delle tre relazioni di equiparazione: identità, somiglianza e uguaglianza.

In un secondo momento, verrà approfondito il fondamento di queste tre relazioni. La scelta di porre attenzione al fondamento deriva dal ruolo decisivo che esso svolge, sia come principio dell'essere della relazione, sia come principio della conoscenza della relazione. Questo doppio ruolo è emerso con chiarezza dallo studio della relazione condotto nel capitolo precedente, ma appare anche evidente dal modo in cui vengono presentate le relazioni trascendentali nei testi esaminati, ossia proprio a partire dal loro fondamento. Ciascuna relazione possiede un fondamento distinto, pertanto ciascuno di essi deve essere analizzato a parte. Una prima cosa da notare è che i testi che parlano dei tre fondamenti sono più numerosi di quelli che parlano delle tre relazioni conseguenti. I nuovi testi verranno aggiunti solo in questa seconda fase del lavoro per permettere un confronto sinottico.

Al termine dell'analisi dei tre fondamenti si potrà ottenere una serie di dati circa la costituzione della "relatio transcendens". Saranno proprio questi dati a fornire la materia per un confronto con quanto emergerà, circa la "relatio transcendens", nell'analisi svolta nei capitoli successivi.

#### 4.1 *LECTURA* E *ORDINATIO*

Nella *Lectura*, l'indagine circa l'uguaglianza delle persone divine viene riportata come seconda questione della distinzione 19, mentre in *Ordinatio* viene riportata come prima questione. Al di là di questo, lo schema della questione si conserva invariato nelle due opere:

LECTURA, I, D. 19, Q. 2	ORDINATIO, I, D. 19, Q. 1
- Titolo: se tra le persone divine vi sia uguaglianza	- Titolo: se le persone divine siano uguali secondo la grandezza
- Tre argomenti in contrario (§§ 45-47)	- Tre argomenti in contrario (§§ 1-3)
- Un'autorità a favore (§ 48)	- Due autorità a favore (§ 4)
- Soluzione (§§ 49-51)	- Soluzione (§§ 6-17)
- Risposta agli argomenti in contrario (§§ 52-54)	- Risposta agli argomenti in contrario (§§ 18-28)

Lo stile del testo della *Lectura*, rispetto a quello dell'*Ordinatio*, si presenta più asciutto e scarno, sia nella soluzione, sia nelle risposte agli argomenti. In ogni caso, l'ossatura dell'argomentazione che conduce alla soluzione è la medesima in entrambe le opere ed essa ruota intorno alla possibilità di ammettere l'uguaglianza come relazione trascendentale, ossia come oltrepassante l'ambito categoriale.

I testi che verranno presentati, e brevemente commentati, ripercorrono per intero la soluzione della questione nella versione della *Lectura*, mentre rappresentano solo circa la metà della soluzione nella versione dell'*Ordinatio*. La restante parte dei testi della soluzione dell'*Ordinatio* verrà richiamata all'occorrenza, per un confronto con la *Lectura*. Infine, si aggiungerà un brano tratto dalle risposte agli argomenti principali che ha diretta attinenza con la "relatio transcendens", ma solo nella versione dell'*Ordinatio*.

#### 4.1.1 LE RELAZIONI DI EQUIPARAZIONE

##### LECTURA, I, D. 19

49. «Respondeo quod istae relationes communes – ut identitas, similitudo, aequalitas – possunt sumi proprie vel communiter. Ut autem sumuntur proprie, sic fundantur supra unitatem substantiae, quantitatis et qualitatis, sicut patet ex V *Metaphysicae*»<sup>1</sup>.

##### ORDINATIO, I, D. 19

6. «De primo Philosophus V *Metaphysicae* cap. 'De relatione' distinguit tres relationes fundatas super 'unum', scilicet idem, simile et aequale, – et loquendo de istis stricte et proprie, appropriantur distinctis generibus, ut identitas substantiae, aequalitas quantitati et similitudo qualitati.

Et ita forte possunt aliae relationes fundari super rationes aliorum generum, sicut proportionalitas super relationem, – et hoc videtur Avicenna dicere, saltem de istis tribus relationibus communibus quas expresse ponit Philosophus»<sup>2</sup>.

Benché la questione riguardi propriamente l'uguaglianza delle persone divine, la soluzione della questione si apre con una considerazione che abbraccia sia l'identità, sia la somiglianza, sia l'uguaglianza, poiché tutte e tre sono relazioni di equiparazione. Scoto parte dalla considerazione di tali relazioni nel loro significato più proprio. Conformemente a quanto espresso da Aristotele nel Libro V della *Metafisica*, si enuncia la "ratio" dell'identico, del simile e dell'uguale: sono quelle cose di cui è *una*, rispettivamente, la sostanza, la qualità e la quantità<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Lect.*, I, 19, § 49, XVII, 280.

<sup>2</sup> *Ord.*, I, 19, § 6, V, 267.

<sup>3</sup> Il testo dell'*Ordinatio* mostra una maggiore aderenza al testo Aristotelico; si ricordi la formulazione aristotelica circa i relativi di equiparazione: «Eadem namque quorum una est substantia, similia vero quorum qualitas est una, equalia vero quorum quantitas est una» (ARISTOTELE, *Met.*, V, 1021a, 11-12 [AL, XXV/3.2, 113]). Nonostante ciò vi sono alcune differenze. Aristotele non adopera i termini astratti (p.es., somiglianza), ma quelli concreti (p.es., simile). Per questo, balza all'occhio l'anomalia di chiamare "relazioni" le realtà denotate dai termini concreti. Si è già visto che per Scoto i termini concreti e i termini astratti denotano la stessa realtà, ma con un diverso modo di significarle (cf. *supra*, par. 3.1.1.2). Tuttavia, l'anomalia permane allorquando si afferma che l'identità, la

Il testo della *Lectura* riformula la dottrina aristotelica affermando che le tre *relazioni* di identità, somiglianza e uguaglianza *si fondano* sull'uno nella sostanza, nella qualità e nella quantità, rispettivamente. La differenza principale rispetto al testo aristotelico consiste nell'introduzione delle nozioni di "relazione" e di "fondamento della relazione". Si tratta dell'interpretazione maggiormente diffusa del testo aristotelico nel XIII secolo, la quale apre, tuttavia, ulteriori questioni sull'articolazione del fondamento di tali relazioni, per comprendere se esso sia costituito dall'unità oppure da una "res" appartenente a uno dei tre generi menzionati.

Il testo dell'*Ordinatio* riformula la dottrina aristotelica dando maggiore rilevanza all'unità, presentandola quasi come fosse l'unico fondamento: «tres relationes fundatas super 'unum'»; solo in seconda battuta viene specificato un diverso genere per ciascuna relazione di equiparazione. Tuttavia, a differenza della *Lectura* (più vicina al testo aristotelico e alla sua interpretazione più tradizionale), il genere non sembra andare a determinare l'unità che fa da fondamento, ma interessa la relazione stessa. Non è l'unità che, declinandosi secondo i diversi generi, costituisce fondamenti diversi per relazioni diverse, ma sono le stesse relazioni fondate sull'unità che vengono "appropriate" a un diverso genere (sostanza, qualità, quantità). La differenza, però, appare solo di tipo espressivo, infatti, poco dopo si ritorna a parlare del fondamento nella maniera tradizionale, come se fosse esso stesso appartenente a un genere diverso.

A questo punto, il testo dell'*Ordinatio* mostra un'aggiunta rispetto alla *Lectura*. Si allude a una questione ulteriore e si aggiunge un richiamo ad Avicenna che palesa quale sia l'origine della questione proposta. La questione è se vi possano essere "rationes aliorum generum" sulle quali si possa fondare una relazione di equiparazione. Scoto sembra propendere in favore di questa possibilità. L'esempio della relazione di proporzionalità ("proportionalitas"), la quale viene definita da Euclide come "similitudo proportionum", vuole segnalare che sull'unità della proporzione si può fondare una relazione di somiglianza; ma la proporzione è una relazione, e pertanto si avrebbe qui il caso di una relazione che si fonda sulla relazione, o meglio sull'unità nel genere della relazione.

Tale esempio richiama inevitabilmente una questione più generale, cioè se sia possibile una relazione di relazione, una questione che per il momento può essere tralasciata, poiché non

---

somiglianza e l'uguaglianza appartengono a diversi generi, precisamente la sostanza, la qualità e la quantità, rispettivamente. Ci si aspetterebbe che i termini astratti, designando delle relazioni, appartengano al genere della relazione e che, invece, sia il loro fondamento ad appartenere a uno dei tre generi su menzionati. A meno che Scoto non intenda dire che, considerati come "proprium", i termini astratti denotano delle affezioni proprie dei tre generi menzionati. Tuttavia, non si vede perché Scoto dovrebbe alludere qui a una complicazione di questo genere, dal momento che essa non ha comunque alcuna rilevanza per l'argomentazione successiva.

viene qui affrontata da Scoto<sup>4</sup>. Nello svolgimento dell'argomentazione, ciò che viene sottolineato sembra, piuttosto, la struttura delle tre relazioni di equiparazione consuete e, in particolare, l'articolazione del loro fondamento.

L'aggiunta che si osserva nel testo dell'*Ordinatio* non fa altro che estendere la portata del fondamento non solo ai tre generi designati da Aristotele, ma anche ad altri generi, poggiandosi sull'autorità di Avicenna<sup>5</sup>. Il richiamo alle "rationes aliorum generum" è tanto più significativo in quanto fino a questo momento Scoto si sta occupando ancora e solamente delle relazioni di equiparazione in senso stretto, e non già in senso largo, come farà dopo. Poiché la trascendenza delle relazioni viene messa in campo successivamente, questo passaggio dell'*Ordinatio* è una spia del fatto che la trascendenza non si risolve nella mera appartenenza a più generi<sup>6</sup>.

#### 4.1.2 L'ARTICOLAZIONE DEL FONDAMENTO

##### LECTURA, I, D. 19

---

49. «Unde fundamentum remotum aequalitatis est quantitas, sed fundamentum proximum vel ratio fundandi est unitas in quantitate; sic de identitate et similitudine»<sup>7</sup>.

##### ORDINATIO, I, D. 19

---

7. «Dico tamen quod fundamentum remotum istarum relationum est res illius generis, puta aequalitatis fundamentum est res de genere quantitatis, et similitudinis de genere qualitatis, et identitatis res de genere substantiae; proximum tamen fundamentum vel ratio proxima fundamenti est unitas talis rei, quia super rem talis generis, ut diversa est, fundantur relationes disparatae, et non communes»<sup>8</sup>.

Il testo della *Lectura* riporta, a questo punto, una conclusione riassuntiva circa il fondamento delle tre relazioni di equiparazione. Il testo dell'*Ordinatio* si presenta, invece, come una precisazione che ripete e amplia quanto detto nel § 49 della *Lectura*. Il fondamento dell'identità, della somiglianza e dell'uguaglianza ha un'articolazione complessa: vi è un fondamento remoto appartenente a uno dei tre generi menzionati (sostanza, qualità, quantità) e vi è un fondamento prossimo, costituito dall'unità, il quale viene denominato anche "ratio fundandi" (*Lectura*) o

---

<sup>4</sup> Scoto accenna anche alla possibilità che una relazione si fondi su uno dei predicamenti non assoluti, p.es., sulla relazione stessa. L'obiezione principale circa la possibilità di una relazione di relazione è l'apertura di un regresso infinito. La questione è già nota ad Avicenna, il quale però ammette che una relazione possa accadere a un'altra relazione; si veda: AVICENNA, *Metafisica*, III, 10 [Riet, 173-174]).

<sup>5</sup> Il riferimento è, molto probabilmente, al capitolo sui relativi della *Metafisica* di Avicenna: «Similiter cum acciderit relatio in relatione, sicut maius et minus [...] et adhuc etiam accidit in his omnibus relatio in relatione, ut acutius et gravius; et in ubi, sicut supra et infra, et superius et inferius; et in quando, sicut prius et posterius, et secundum hunc modum potest dici in aliis» (AVICENNA, *Metafisica*, III, 10 [Riet, 174]).

<sup>6</sup> Il fatto che la relazione di relazione venga chiamata in causa prima che si parli di relazioni trascendentali, sembra escludere che la trascendenza si manifesti a causa della relazione di relazione.

<sup>7</sup> *Lect.*, I, 19, § 49, XVII, 280.

<sup>8</sup> *Ord.*, I, 19, § 7, V, 267.

“ratio proxima” (*Ordinatio*) del fondamento. È senz’altro notevole la pluralità di denominazioni circa il ruolo svolto dall’unità nell’articolazione del fondamento. Se tali differenze terminologiche hanno una qualche rilevanza teoretica, essa non interviene nella discussione presente. Scoto, di fatto, non se ne occupa<sup>9</sup>. Infatti, poco dopo si comincia a parlare di un altro tipo di fondamento<sup>10</sup>.

#### 4.1.3 IL FONDAMENTO TRASCENDENTE

##### LECTURA, I, D. 19

50. «Alio modo, sumuntur communiter, nam in quolibet genere invenitur ‘quid’ sicut in substantia, et ideo super rem cuiuslibet generis – ut dicit ‘quid’ – fundatur identitas; similiter, res cuiuslibet praedicamenti habet certum gradum entitatis et virtutis, et ita certam quantitatem virtuales, - et sic supra rem cuiuslibet praedicamenti fundatur aequalitas vel inaequalitas (sicut idem et diversum, primo modo, ut in quolibet genere invenitur ‘quid’); item, res praedicamenti quaelibet habet propriam differentiam essentialem, quae secundum Philosophum V *Metaphysicae* dicitur ‘qualis’ (ubi ponit modos ‘qualis’, et non species), et sic supra rem cuiuslibet praedicamenti fundatur similitudo»<sup>11</sup>.

##### ORDINATIO, I, D. 19

8. «De secundo dico quod quodcumque ens in se est ‘quid’ et habet in se aliquem gradum determinatum in entibus et est forma vel habens formam; et secundum hoc, sicut tripliciter potest considerari quodcumque ens, ita etiam super ipsum potest fundari triplex relatio communiter sumpta: quia identitas super quodcumque ens in quantum est ‘quid’, aequalitas et inaequalitas super quodcumque ens in quantum habet magnitudinem aliquam perfectionis (quae dicitur ‘quantitas virtutis’, de qua dicit Augustinus VI *De Trinitate* quod «in his quae non sunt mole magna, idem est melius esse quod maius esse»), similitudo autem vel dissimilitudo potest fundari super quodcumque ens in quantum est ‘quale’ et qualitas quaedam (de hoc modo qualitatis loquitur Philosophus V *Metaphysicae* cap. ‘De qualitate’, quod «unus modus qualitatis est differentia substantiae», id est substantialis, et hoc modo individua eiusdem speciei sunt essentialiter similia in quantum habent eandem differentiam specificam, quae est ut qualitas essentialis ipsorum)»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> L’unico dubbio è se l’unità intesa come semplice “ratio fundandi”, invece che come fondamento, cambi lo statuto ontologico della relazione, da “realis” a “rationis”. Non sembra però il caso, perché l’unità, benché sia qualcosa di positivo secondo Scoto, e non mera privazione, tuttavia, non è una “res”, ma una “passio entis”. Se, tuttavia, si dovesse intendere come unità di misura o come unità numerica, allora apparterebbe al genere della quantità. Forse è proprio questa la distinzione adombrata dall’alternativa “ratio”/“res”: se l’unità è “ratio”, allora è “passio entis”; se è “res”, invece, è “fundamentum proximum” appartenente al genere “quantità”. Ancora, una volta, la questione – che pur merita approfondimenti ulteriori – non può essere discussa qui. Si veda, comunque: J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 418-422.

<sup>10</sup> Si noti, in chiusura del testo, una distinzione tra le relazioni disparate e quelle comuni. Questa distinzione non sembra essere tra tipi di relazioni opposte. Le relazioni disparate sono quelle fondate su cose che appartengono a generi diversi, mentre quelle comuni hanno fondamenti di uno stesso genere.

<sup>11</sup> *Lect.*, I, 19, § 50, XVII, 280.

<sup>12</sup> *Ord.*, I, 19, § 8, V, 267-268.

Scoto si porta su una diversa considerazione delle relazioni di equiparazione: esse vengono pensate non più nel loro senso proprio, ma in senso generale o in senso largo (“communiter”)<sup>13</sup>. Per far ciò, egli individua tre nuovi fondamenti. Nella *Lectura* essi vengono presentati come tre aspetti di una “res cuiuslibet praedicamenti”, mentre nell’*Ordinatio* diventano esplicitamente tre aspetti di “quodcumque ens”. In vista dell’affermazione della trascendenza di questi nuovi fondamenti, la formulazione dell’*Ordinatio* sembra più precisa; infatti, non è lo stesso considerare l’ente o considerare una cosa di qualsiasi predicamento, perché in quest’ultimo caso si potrebbe pensare che essere trascendente significhi semplicemente essere comune ai dieci predicamenti; nel primo caso, invece, essere trascendente significa essere al di là di ogni predicamento e, quindi, non appartenere ad alcuno di essi. La trascendenza di Dio è di quest’ultimo tipo; perciò, è a questo tipo di trascendenza che occorre fare riferimento, dovendo studiare ciò che appartiene a Dio.

L’individuazione dei tre nuovi fondamenti ha come scopo l’individuazione di tre nuove relazioni. Ora, il nuovo fondamento è lo stesso ente, perciò tale fondamento è trascendente; allo stesso modo, anche le relazioni fondate sull’ente saranno trascendenti o, se si preferisce, trascendentali. Poiché queste relazioni si fondano su qualsiasi ente, ne consegue che esse si fondano anche su cose di qualsiasi genere. Il viceversa, invece, è vero solo per l’ente finito, il quale si divide nei dieci predicamenti, mentre non è vero per l’ente infinito<sup>14</sup>.

#### 4.1.4 LE RELAZIONI COME “PASSIONES ENTIS”

##### LECTURA, I, D. 19

50. «Unde necessarium est dicere quod etiam isto modo super relationem fundetur similitudo et relationes communes, – et isto modo idem, simile et aequale sunt transcendentia et passiones entis: et sic ens dividitur per idem et diversum, simile et dissimile, aequale et inaequale»<sup>15</sup>.

##### ORDINATIO, I, D. 19

9. «Hoc modo, communiter scilicet accipiendo istas relationes communes et non stricte, dicit Philosophus X *Metaphysicae* quod ‘omne ens omni enti comparatum, est idem vel diversum’; ita etiam omne ens omni enti comparatum, est aequale vel inaequale. Sicut ergo fundamentum identitatis, aequalitatis et similitudinis – hoc modo communiter sumptae – est ens in communi, comparatum ad quodcumque ens in communi, ita etiam illae relationes sunt transcendentis (licet non convertibiles), tamen disiunctae, dividentes ens, sicut dividitur in necessarium et possibile»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> L’avverbio “communiter” può avere entrambi i significati. Per esempio, nella sua traduzione del *De primo principio*, P. Porro traduce in un’occasione “communiter” con “in senso largo”; si veda: *De primo princ.*, c. 1, § 3 (Porro, 56-57).

<sup>14</sup> L’ente in quanto ente è indifferente alle determinazioni finito/infinito, e per tale motivo è comune a entrambe.

<sup>15</sup> *Lect.*, I, 19, § 50, XVII, 280-281.

<sup>16</sup> *Ord.*, I, 19, § 9, V, 268-269.

Il testo trae le conseguenze dell'aver distinto i tre nuovi tipi di fondamento, andando a stabilire l'esistenza di tre nuove relazioni. Queste nuove relazioni porteranno il nome di identità, somiglianza e uguaglianza, come quelle già viste all'inizio della soluzione, ma non vengono "appropriate" ad alcuno dei dieci generi; piuttosto, esse sono trascendenti o trascendentali.

La versione della *Lectura* menziona in questo momento il problema della relazione di relazione e lo associa alla relazione trascendentale. Il testo di *Ordinatio*, invece, insiste sull'autorità di Aristotele tratta da *Metafisica X*, secondo cui "ogni ente comparato ad ogni ente è identico o diverso", la quale corrobora (o forse motiva) la tesi che identità, uguaglianza e somiglianza possono essere anche relazioni trascendentali e possono essere accostate alle altre "passiones entis"<sup>17</sup>. In particolare, si tratta di "passiones disiunctae", così come la coppia necessario-possibile<sup>18</sup>.

Il motivo dell'annotazione sulla relazione di relazione, presente nella *Lectura*, potrebbe risiedere nel fatto che le relazioni in questione hanno come estremi le persone divine, le quali sono relative<sup>19</sup>. Pertanto, sembra che le relazioni di identità, somiglianza e uguaglianza possano esistere solo se si giustifica la possibilità che vi siano relazioni fondate su altre relazioni. Questo sembra il ragionamento iniziale della *Lectura*. Tuttavia, l'*Ordinatio* mostra una maturità maggiore sulla questione: il punto nodale non è ammettere una relazione trascendentale al fine di giustificare una relazione fondata su un'altra relazione; una relazione di relazione, se anche fosse possibile, resterebbe ancora sul piano predicamentale. Il punto cruciale è, invece, comprendere che il fondamento non appartiene ad alcun genere, ed è per questo che la relazione si può predicare di Dio. In un secondo momento, si può anche inferire che, poiché una relazione trascendentale si può fondare su ogni ente, si può fondare anche su una relazione. Perciò, la possibilità di fondarsi sulla relazione è conseguenza della trascendenza della relazione. Ad ogni modo, Scoto, al momento in cui compone l'*Ordinatio*, deve aver ormai compreso che non è questo il punto della discussione. La trascendenza non è lo strumento per arrivare alla soluzione, ma è la soluzione stessa.

---

<sup>17</sup> «Omne namque aut diversum aut idem quodcumque est ens» (ARISTOTELE, *Met.*, X, 1054b, 25 [AL, XXV/3.2, 203]).

<sup>18</sup> Scoto introduce la nozione di "trascendentale disgiuntivo" in *Ord.*, I, 8, § 115, IV, 206-207. Si veda: *supra*, par. 1.2.6.3.

<sup>19</sup> Sul fatto che le persone divine siano relative non vi è dubbio; Scoto però mette in discussione la tesi per cui esse siano costituite dalle relazioni, oltre che distinte mediante le relazioni. Si veda: R.L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions*, 341-375.

#### 4.1.5 L'APPLICAZIONE A DIO

##### LECTURA, I, D. 19

51. «Nunc autem, quando aliqua dividunt ens in communi, semper membrum nobilius dividendum convenit Deo, – sicut cum ens dividitur per actum et potentiam, necessarium et possibile, actus et necesse-esse (quae sunt perfectiora) conveniunt; sed idem, simile et aequale sunt perfectiora quam alia condidividentia, ut quam diversum, dissimile et inaequale: et sufficit hoc dicere de aequali, nam – sicut patet per Augustinum *De quantitate animae*, ubi loquitur ad discipulum suum Deodatum – ‘simile’ de suo nomine imperfectionem non dicit, sed ‘inaequale’ necessario dicit imperfectionem in altero extremo (non sic ‘simile’); unde aequalitas perfectissime invenitur in Deo ad intra – ibi enim est fundamentum perfectissimum, quia non gradus aliquis finitus perfectionis sed infinitus (similiter, unitas maior quam sit in quantitibus in creaturis, quia ibi est unitas numeralis) – et ideo perfectissime aequalitas est unius personae ad aliam, licet non sit illa aequalitas stricte accepta ut fundatur supra quantitatem de genere quantitatis»<sup>20</sup>.

##### ORDINATIO, I, D. 19

10. «De tertio dico quod sicut nullum genus nec aliquid alicuius generis dicitur de Deo formaliter, ita nec passio alicuius generis, et per consequens nec aliqua relationum communium secundum quod stricte sumuntur, ut scilicet sunt passiones generum determinatorum; sed quia ens dicitur formaliter de Deo et quaecumque passio convertibilis cum ente, et passionum non-convertibilium – sed disiunctarum - semper extremum nobilius, ideo hoc modo illud extremum dicitur de Deo quod vel dicit nobilitatem vel non repugnat nobilitati, sed reliquum repugnat»<sup>21</sup>.

Una volta stabilita l'esistenza delle relazioni di equiparazione in senso trascendente, Scoto passa all'applicazione a Dio di tali relazioni. Il passaggio che permette una tale applicazione, messo in evidenza nell'*Ordinatio*, consiste nel riconoscere che l'ente si predica formalmente di Dio. Se, dunque, l'ente si predica di Dio e le relazioni di equiparazione trascendentali sono “passiones entis”, allora anche queste relazioni devono potersi predicare di Dio. La “passio”, infatti, è una proprietà che consegue necessariamente al soggetto, benché non rientri nella nozione della sua essenza.

Si è visto, però, che le relazioni di equiparazione trascendentali si convertono con l'ente in modo disgiuntivo: le coppie identico-diverso, simile-dissimile e uguale-disuguale dividono l'ente in modo tale che ogni ente comparato a ciascun ente deve essere, o identico, o diverso, ma non può essere tutte e due le cose contemporaneamente (e così per le altre due coppie di disgiunti). Scoto deve, dunque, mostrare per ogni coppia di trascendentali disgiuntivi (ma, in particolare, deve mostrarlo per la coppia uguale-disuguale, perché la questione verte sull'uguaglianza delle persone divine), quale dei due disgiunti si addica propriamente a Dio.

<sup>20</sup> *Lect.*, I, 19, § 51, XVII, 281.

<sup>21</sup> *Ord.*, I, 19, § 10, V, 269.

Scoto fa intervenire qui un principio peculiare di tutti i trascendentali disgiuntivi, che si può indicare come “il principio del disgiunto migliore”, secondo il quale quando si ha una coppia di trascendentali disgiuntivi, l’estremo più nobile si predica di Dio, mentre l’altro estremo non si predica di Dio. Non rimane, dunque, che dimostrare quale sia l’estremo più nobile di ciascun trascendentale disgiuntivo, per poi applicare il principio del disgiunto migliore<sup>22</sup>.

Nella *Lectura* non vi è l’intero sviluppo di questa argomentazione, ma solo la prima parte, ossia la dimostrazione di quale sia l’estremo migliore. Essa viene compiuta in due passaggi. Nel primo passaggio si fa appello a un’autorità di Agostino, tratta dal *De quantitate animae*, secondo la quale la disuguaglianza comporta un’imperfezione, mentre l’uguaglianza esprime una perfezione; nel secondo passaggio della dimostrazione si mira a stabilire che l’uguaglianza in Dio non solo esprime una perfezione, ma essa raggiunge il grado di perfezione più elevato: infatti, il suo fondamento è perfettissimo sia nell’aspetto “quantitativo” (“gradus infinitus”), sia nell’aspetto “unitario” (“unitas numeralis”).

Il testo dell’*Ordinatio* sviluppa in maniera diversa la dimostrazione di quale sia l’estremo più nobile. Innanzitutto, dedica a questa dimostrazione un articolo a sé (il quarto articolo della soluzione, §§ 11-17)<sup>23</sup>. In secondo luogo, non fa uso dell’autorità di Agostino<sup>24</sup>; tale autorità viene, invece, trasferita e inserita più avanti, nella risposta al secondo argomento in contrario<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Lo schema di questa soluzione mostra un’evidente somiglianza con la soluzione adottata da Bonaventura, riguardo al medesimo problema. Anche quest’ultimo, infatti, comincia con l’individuare due passioni opposte della quantità (uguale e disuguale), per poi attribuire il migliore dei disgiunti a Dio. La differenza principale è che per Bonaventura il discorso riguarda solo le passioni della quantità, ma non raggiunge il piano trascendentale. Si veda: BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 19, p. 1, a. un., q. 1, co. (*OpOm.*, I, 343a). Per contrasto, si può osservare un tipo di soluzione del tutto diversa in: TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 19, q. 1, a. 1, co. (Mandonnet, I, 461).

<sup>23</sup> «De quarto dimittendo nunc de identitate et similitudine, de quibus nunc non est quaestio dico de aequalitate quod ipsa est perfecte in personis divinis. [...] Et quod illa sit perfecta, probatur tum ex fundamento remoto, scilicet magnitudine, – tum ex ratione proxima fundamenti, scilicet unitate. Primum patet ex hoc quod magnitudo virtutis non est perfecta nisi sit infinita: quia non repugnat sibi infinitas, et nihil est perfectum ‘cui non repugnat infinitas’ nisi sit infinitum; omnis autem alia magnitudo virtutis finita, sola ista infinita [...]. De secundo probatur propositum, quia in omnibus aliis aequalibus naturalibus est deminuta unitas magnitudinis, secundum quam aequales dicuntur, – quia illa magnitudo numeratur in ipsis aequalibus; hic autem est perfecta unitas magnitudinis, et tamen cum hoc distinctio sufficiens relatorum, quae requiritur ad relationem realem» (*Ord.*, I, 19, §§ 11.13-14, V, 269-271). Il brano non è stato riportato nel corpo del testo, né per intero qui in nota, perché non riguarda direttamente le relazioni trascendentali. Inoltre, si tratta di un testo che termina con alcuni dubbi privi di risposta. (la risposta a tali dubbi, in effetti, verrà offerta nella d. 31 del Libro I). La questione posta in questo brano, sulla “magnitudo virtutis”, verrà ripresa in esame più avanti parlando del “gradus entis”; si veda: *infra*, par. 4.3.3.

<sup>24</sup> Più correttamente, nella versione dell’*Ordinatio*, in questo ragionamento non si fa uso dell’autorità di Agostino tratta dal *De quantitate animae*; ma poco dopo, al par. § 12, si fa ricorso a un’altra autorità di Agostino, tratta dal *De fide ad Petrum*. Queste *auctoritates* intervengono normalmente nei commenti alla d. 19 del Libro I perché vengono citate dallo stesso Pietro Lombardo. Si veda: PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libri distinctae*, I, *Prolegomena; Liber I et II*, Grottaferrata, 1971, 159-171.

<sup>25</sup> Il trasferimento dell’*auctoritas* di Agostino probabilmente è dovuto al fatto che il testo dell’*Ordinatio* sviluppa la restante parte del corpo della soluzione in modo del tutto diverso rispetto alla *Lectura*. Viene inserita una discussione circa il fondamento dell’uguaglianza trascendentale, la “magnitudo virtutis”, per chiarire in che rapporto stia con l’essenza divina. Tale discussione porta Scoto ad analizzare in dettaglio gli elementi costitutivi del fondamento, ossia la “quantitas virtutis” e l’unità. Avendo stabilito che vi è unità di grandezza tra le persone divine, ne consegue la loro reciproca uguaglianza, senza bisogno di dimostrare che l’uguaglianza è il membro più nobile. L’autorità di Agostino ritorna, invece, nella risposta al secondo argomento in contrario; tale argomento, infatti, fa leva su un’altra autorità di Agostino, tratta dalle *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, per affermare

In terzo luogo, conduce la dimostrazione della perfezione dell'uguaglianza in maniera più metodica, distinguendo chiaramente i due aspetti del fondamento, ossia la "magnitudo" e l'"unitas" (che sono rispettivamente indicati come fondamento remoto e "ratio" prossima del fondamento).

Per il resto, l'ossatura della dimostrazione appare la stessa nei due commentari. Essa può essere così riassunta: la "magnitudo virtutis" in Dio è perfettissima perché è infinita, mentre l'unità è perfettissima perché è unità numerale, mentre l'unità che si realizza tra due enti finiti è sempre in qualche modo "deminuta"<sup>26</sup>.

Ai fini della presente indagine, è importante rilevare come la dimostrazione della perfezione dell'uguaglianza passi attraverso la dimostrazione della perfezione del suo fondamento. In altri termini, la perfezione della relazione dipende dalla perfezione del fondamento.

Si noti anche come la proprietà trascendentale venga espressa sempre in forma denominativa: ciò è conforme a tutti gli altri trascendentali – sia disgiuntivi, sia convertibili – perché essi si predicano dell'ente sempre in modo denominativo. Per esempio, non si dice che è un trascendentale la coppia identità-diversità, ma la coppia identico-diverso; lo stesso vale per le altre due relazioni di equiparazione<sup>27</sup>.

#### 4.1.6 LA RISPOSTA AL PRIMO ARGOMENTO

Il nucleo della dottrina sulla "relatio transcendens" si trova condensato nella soluzione della questione sull'uguaglianza delle persone divine, così come viene esposta nel *corpus*. Cionondimeno, alcune precisazioni interessanti emergono anche nella risposta al primo degli argomenti in contrario. Sia nella *Lectura*, sia nell'*Ordinatio*, il primo argomento in contrario afferma che in Dio non vi può essere alcuna relazione di uguaglianza, perché non vi può essere la quantità che ne costituirebbe il fondamento.

La risposta a questo argomento in entrambe le opere comincia con la specificazione che la quantità che si ammette in Dio non è una quantità materiale ("quantitas molis"), ma è una

---

che la disuguaglianza è migliore dell'uguaglianza, ossia proprio la tesi contraria a quella che Scoto intende sostenere.

<sup>26</sup> «Primum patet ex hoc quod magnitudo virtutis non est perfecta nisi sit infinita: quia non repugnat sibi infinitas, et nihil est perfectum 'cui non repugnat infinitas' nisi sit infinitum; omnis autem alia magnitudo virtutis finita, sola ista infinita, sicut patuit distinctione. [...] De secundo probatur propositum, quia in omnibus aliis aequalibus naturalibus est deminuta unitas magnitudinis, secundum quam aequales dicuntur, - quia illa magnitudo numeratur in ipsis aequalibus; hic autem est perfecta unitas magnitudinis, et tamen cum hoc distinctio sufficiens relatorum, quae requiritur ad relationem realem» (*Ord.*, I, 19, §§ 13-14, V, 270-271).

<sup>27</sup> Vi sono però delle eccezioni. P.es., poco dopo quando si afferma che l'uguaglianza è "transcendens" (§ 18). Invece, per un esempio di significazione astratta dei trascendentali classici, si veda: BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, co. (*OpOm.*, II, 34a).

quantità di virtù (“quantitas virtutis”)<sup>28</sup>. Il secondo tipo di quantità, a differenza del primo, prescinde dalla materia e riguarda, invece, il grado di perfezione di una cosa. Si tratta di una distinzione abbastanza conosciuta e adoperata per risolvere questioni analoghe a questa, sebbene non sempre i diversi autori ne diano la stessa interpretazione<sup>29</sup>. Ad ogni modo, nonostante l’introduzione della distinzione tra i due tipi di quantità, la risposta non sembra risultare soddisfacente.

Nella *Lectura* si appone un’ulteriore risposta, secondo la quale sarebbe più appropriato non parlare affatto di una quantità, in Dio, ma piuttosto della grandezza (“magnitudo”). La grandezza, infatti, è una specie della quantità e come tale esprime maggiore perfezione rispetto al suo genere (che è la quantità, per l’appunto), dal momento che il genere è perfettibile e pertanto esprime un’imperfezione di cui, invece, la specie non soffre<sup>30</sup>.

Il testo dell’*Ordinatio* conosce e riporta l’argomento appena esposto, circa la differenza di perfezione tra il genere e la specie, tra la quantità e la grandezza, tuttavia, ad esso vengono avanzate tre obiezioni, la risposta alle quali impegna Scoto in ulteriori argomentazioni che qui non è necessario seguire. L’*Ordinatio* mostra quindi un approfondimento del problema.

In realtà, anche la parte di risposta che le due opere hanno in comune mostra alcune differenze interessanti. Innanzitutto, il testo dell’*Ordinatio* rivela il motivo per cui la semplice

---

<sup>28</sup> La nozione di “quantitas virtutis” trae origine da Agostino, il quale nel suo *De trinitate* afferma: «Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo eius est quae sapientia (non enim mole magnus est, sed virtute)» (AGOSTINO, *De trin.*, VI, 7, 8 [CCSL, 50, 237]). Pietro Lombardo cita il passo agostiniano nella distinzione 8 del primo libro delle *Sentenze* (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, 99). Alessandro di Hales commentando il testo di Pietro Lombardo, attribuisce erroneamente la citazione a un’altra opera di Agostino, intitolata *De quantitate animae* (cf. ALESSANDRO DI HALES, *Glossa*, 107) Un altro luogo in cui di frequente viene richiamata la nozione di “quantitas virtutis” è la questione sull’aumento della carità, nel Libro I delle *Sentenze*, distinzione 17, come testimoniano, per esempio, i commenti di Bonaventura e Tommaso, o per restare in un ambito più vicino a Scoto, il commento di Guglielmo di Ware: «Cum ergo augmentatio caritatis, quae est quantitas virtualis [...]» (GUGLIELMO DI WARE, *Super Sent.*, I, q. 69 [d. 17 q. 7], co. (cod. Florent., bibl. nat. A IV 42, f. 44ra).

<sup>29</sup> Si veda, a titolo di esempio, il modo diverso di intendere la quantità virtuale in Bonaventura e Tommaso. «Distinguendum, quod sunt partes materiales, et sunt partes formales, quae dant actum et virtutem toti. Simplex igitur magis potest dici per privationem partium materialium; et tunc habet propositio veritatem, quia tales partes potius dant pati quam agere; unde quanto aliquid magis elongatur a materia, tanto potentius. Si autem dicatur magis simplex, quia pauciores habet partes formales sive activas, falsum est, quia tunc ignis minor potentior esset quam maior» (BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 17, p. 2, a. un., q. 2, ad 3<sup>um</sup> [*OpOm.*, I, 312b]); «Quantitas virtutis non attenditur secundum divisionem virtutis intrinsecus; sed magis attenditur eius divisio respectu exteriorum, vel secundum numerum obiectorum, vel secundum intensionem actus, vel secundum modos agendi. Unde patet quod in quantitate virtutis non est ratio totius et partis integralis, quia partes integrales sunt intra suum totum» (TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, I d. 19, q. 4, a. 1, ad 1<sup>um</sup> [Mandonnet, I, 481]). La principale differenza tra le concezioni dei due autori è che Bonaventura non evidenzia alcuna distinzione tra divisibilità intrinseca ed estrinseca, per poi rintracciare in quest’ultima, come fa Tommaso, la peculiarità della “quantitas virtutis”. Piuttosto, il maestro francescano tende a escludere la divisibilità dalla nozione di “quantitas virtutis”. L’introduzione delle “parti formali” non implica composizione, né divisibilità. Ad ogni modo, per Tommaso la quantità virtuale può avere anche un significato intensivo, e allora non riguarda più la divisibilità estrinseca di una virtù, ma riguarda il grado più o meno elevato di partecipazione di un soggetto a una certa forma.

<sup>30</sup> Questo argomento deriva da Bonaventura, il quale lo usa nel medesimo contesto. Differente, invece, è l’impostazione di Tommaso di fronte a un’obiezione analoga (proprio perché differente è la concezione della quantità virtuale). Cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 19, p. 1, a. un., q. 1, ad 2<sup>um</sup> [*OpOm.*, I, 343a); TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 19, q. 1, a. 1, ad 1<sup>um</sup> (Mandonnet, I, 461-462).

distinzione tra i due tipi di quantità non è sufficiente a rispondere all'obiezione. Sembra, infatti, che il nome "quantità" indichi propriamente solo la grandezza materiale; d'altra parte, la grandezza non porta in sé solo l'idea della materialità, ma può essere intesa anche in senso immateriale<sup>31</sup>. Perciò, per designare il fondamento dell'uguaglianza divina, è meglio sostituire la quantità con la grandezza. Al di là di questa precisazione, la risposta offerta nell'*Ordinatio* possiede anche altre particolarità.

«Ad primum argumentum principale dico quod non est ibi quantitas molis, sed virtutis; et si nomen quantitatis appropriatur ad magnitudinem molis (magnitudo autem non appropriatur ad magnitudinem molis), tunc potest proprie concedi quod est ibi magnitudo sine quantitate: et illa magnitudo vere est fundamentum aequalitatis transcendentis, quia hoc modo omne ens est magnum vel parvum, et aequale vel inaequale, licet magnitudo illa non sit fundamentum aequalitatis prout est passio quantitatis, quae est genus»<sup>32</sup>.

Ciò che rende questo testo più interessante di quello della *Lectura* è l'affermazione che vi è un'uguaglianza trascendentale ("aequalitas transcendens"), di cui la grandezza immateriale ("magnitudo sine quantitate") costituisce il fondamento. Tale proprietà trascendentale, ossia la "magnitudo sine quantitate", non è appannaggio della sola divinità; al contrario, essa è rinvenibile in ogni ente. A causa di ciò, ogni ente rispetto a ogni altro ente si può dire grande o piccolo e, di conseguenza, uguale o disuguale. Scoto in questa occasione non specifica che l'ente deve essere considerato in comparazione a un altro ente, ma il contesto sembra presupporlo e la mancanza della dovuta precisazione può essere attribuita alla concisione del testo. Infine, si mette in paragone l'uguaglianza che appartiene a un genere ("quae est genus") con l'uguaglianza trascendentale: questi due tipi di uguaglianza differiscono proprio per il loro fondamento. L'uguaglianza che appartiene a un genere non si fonda sulla "magnitudo sine quantitate" ma si fonda sulla quantità, anzi è una "passio quantitatis"<sup>33</sup>.

In sintesi, nella risposta dell'*Ordinatio* al primo argomento in contrario si fa leva sulla trascendenza dell'uguaglianza e del suo fondamento per mostrare come l'ammissione della grandezza in Dio non implichi anche la presenza in Lui della quantità – ciò che sarebbe assurdo. La grandezza che fonda la relazione di uguaglianza trascendentale implica la "quantitas virtutis", una quantità intensiva, non materiale, per la quale si può dire che ogni ente è piccolo o grande e quindi anche uguale o disuguale. L'argomento di Scoto si regge, dunque, su questo assunto: alcuni nomi che nella loro accezione propria appartengono a un predicamento (p.es. la

---

<sup>31</sup> Stranamente, Scoto in questo caso non fa uso dell'autorità di Agostino, tratta dal *De trinitate*, per sostenere l'affermazione che vi è una grandezza di tipo immateriale. Si veda: *supra*, nota n. 28.

<sup>32</sup> *Ord.*, I, 19, § 18, V, 273-274.

<sup>33</sup> Nell'uso dell'espressione "passio quantitatis", in questo contesto, si sente l'influenza di Bonaventura; si veda: *supra*, nota n. 22.

quantità) possono essere presi secondo un'accezione più generale per cui sono proprietà dell'ente ("passiones entis").

#### 4.2 REPORTATIO I-A

La *distinctio* 19 nella *Reportatio I-A* si presenta ben più articolata rispetto a quanto visto (per la medesima *distinctio*) nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*. Mentre nelle due opere precedenti la *distinctio* era suddivisa in *due questioni*, nella *Reportatio* essa viene suddivisa in *due parti* contenenti al loro interno più questioni<sup>34</sup>. Ciascuna parte corrisponde a una delle questioni della *distinctio* 19 dell'*Ordinatio* e della *Lectura*. La *pars* I della *Reportatio*, corrispondente alla *quaestio* 1 dell'*Ordinatio* (*quaestio* 2 della *Lectura*), si articola in tre questioni:

1. «Utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem»<sup>35</sup>.
2. «Utrum aequalitas divinarum personarum praecise attendatur penes magnitudinem, potentiam, et aeternitatem»<sup>36</sup>.
3. «Utrum in divinis personis relatio aequalitatis distinguatur a relatione similitudinis et identitatis»<sup>37</sup>.

La prima questione – se le persone divine siano uguali secondo la grandezza – è la medesima posta nell'*Ordinatio* e nella *Lectura*. La seconda questione – se l'uguaglianza delle persone divine si debba considerare precisamente secondo la grandezza, secondo la potenza e secondo l'eternità – è assente sia nella *Lectura* che nell'*Ordinatio*, sebbene in quest'ultima opera la tematica venga, almeno in parte, rapidamente ricordata e discussa nel corso della soluzione della prima questione<sup>38</sup>. Anche la terza questione – se nelle persone divine la relazione d'uguaglianza si distingua dalle relazioni d'identità e di somiglianza – non è presente negli altri

---

<sup>34</sup> La divisione in parti è dovuta agli editori dell'opera, mentre la divisione in questioni è presente nel testo originale. Comunque, le sei questioni della *Reportatio*, I-A, si possono raggruppare in due aree tematiche ben distinte, le quali collimano con gli ambiti delle due questioni delle opere precedenti. Pertanto, il parallelismo tra le due questioni della *Lectura* e dell'*Ordinatio* e le due parti della *Reportatio*, I-A, rende bene l'idea dello sviluppo e dell'ampliamento del pensiero dell'autore, nel passaggio da un'opera all'altra.

<sup>35</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 1, I, 534.

<sup>36</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 5, I, 535.

<sup>37</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 8, I, 534.

<sup>38</sup> La questione se l'uguaglianza sia secondo la potenza, la grandezza o l'eternità viene desunta direttamente dal testo di Pietro Lombardo, il quale a sua volta riprende la terna di attributi (grandezza, potenza, eternità) da Agostino. L'uguaglianza secondo questi tre attributi è presente e viene discussa nei primi commentari alle *Sentenze*, come quello di Alessandro di Hales, di Bonaventura da Bagnoregio e di Tommaso d'Aquino, specialmente laddove si appone la "divisio textus" prima del commento vero e proprio. Il problema era anche relativo all'ordine della materia trattata, poiché l'attributo dell'eternità e quello della potenza venivano discussi in altre distinzioni (rispettivamente, la distinzione 9 e la distinzione 20) e pertanto sembrava fuori luogo riproporre ancora la stessa discussione nella distinzione 19. I primi commentatori cercavano di rendere ragione dell'inserimento di questi attributi nella disposizione del testo del Maestro delle *Sentenze*; tale esigenza però non è altrettanto attestata da autori come Scoto, in cui il commento alle *Sentenze* è un quasi-pretesto per l'elaborazione di un proprio pensiero teologico, più che un commento vero e proprio che tenda a risolvere i problemi del testo oggetto di studio.

due commenti alle *Sententze*, sebbene nell'*Ordinatio* essa si affacci come un dubbio posto al termine della soluzione e lasciato irrisolto<sup>39</sup>.

La soluzione della seconda questione pone le basi per la soluzione della terza, e questo potrebbe spiegare il suo inserimento nello schema della *Reportatio I-A*, che si può così riassumere:

*Reportatio I-A*, d. 19, *pars I*:

- Presentazione delle tre questioni con i relativi argomenti *pro et contra* (§§ 1-10)
- Considerazioni preliminari in vista delle soluzioni di tutte e tre le questioni (§§ 11-19)
- Soluzione della prima questione (§§ 21-23)
- Soluzione della seconda questione (§§ 24-31)
- Soluzione della terza questione (§§ 32-34)
- Risposta agli argomenti di ciascuna delle tre questioni (§§ 35-46)

Il testo che fa da cappello introduttivo alla soluzione delle tre questioni, contiene delle considerazioni preliminari le quali sfociano nell'ammissione delle relazioni di equiparazione di tipo trascendente e, pertanto, predicabili di Dio. Il modo in cui si giunge all'introduzione di queste relazioni è analogo a quello già visto negli altri due commentari, tuttavia, uno sguardo più approfondito ai testi permetterà di rilevare alcune importanti variazioni.

Il primo testo che viene presentato comprende le considerazioni preliminari, comuni alla soluzione di tutte e tre le questioni<sup>40</sup>.

12. «Primo enim sciendum est quod secundum Philosophum, V *Metaphysicae*, istae tres relationes communes distinctae habent tria fundamenta trium generum distincta formaliter et realiter cum quibus concurrat unitas cuilibet fundamento propria, sive autem concurrat unitas in quolibet istorum generum ut proximum fundamentum istarum relationum, sive ut proxima ratio fundandi; de hoc nihil ad praesens. Quodlibet autem fundamentum istarum relationum potest accipi dupliciter: communiter et stricte. Stricte ut tantum pro re generis substantiae, qualitatis vel quantitatis. Sed communiter et extensive possunt accipi pro aliis quae non sunt formaliter in istis generibus»<sup>41</sup>.

Innanzitutto, si considerano le relazioni di equiparazione così come ne parla Aristotele nel V libro della *Metafisica*. La trattazione è la medesima dei passi paralleli della *Lectura* (§ 49) e dell'*Ordinatio* (§§ 6-7). La distinzione tra “proximum fundamentum” e “proxima ratio fundandi” diviene più marcata, mentre nei commenti precedenti poteva quasi sembrare che i due sintagmi fossero sinonimi. Si allude a un problema circa questa distinzione, che però non

---

<sup>39</sup> Il problema se nelle persone divine la relazione d'uguaglianza si distingue dalle relazioni d'identità e di somiglianza viene ripreso e discusso da Scoto nella distinzione 31 del Libro I dell'*Ordinatio*. Su questo si veda: *infra*, par. 4.4.

<sup>40</sup> «Hic praemitto in generali aliqua circa relationes communes; deinde applicabo ea ad propositum et solutiones pertinentes istarum quaestionum» (*Rep.*, I-A, 19, § 11, I, 536).

<sup>41</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 12, I, 536

viene affrontato (“de hoc nihil ad praesens”). Una situazione analoga si può osservare in *Quodlibet*, 6, laddove però il problema non è tanto se l’unità sia da considerarsi “ratio proxima” o addirittura “ratio remota”, ma se essa indichi qualcosa di positivo o di privativo<sup>42</sup>. Il punto in questione, allora, non è stabilire se l’unità sia “ratio fundamenti” o “fundamentum”, come si potrebbe erroneamente pensare stando ai soli testi dei commenti alle *Sentenze* (*Lectura, Ordinatio, Reportatio*, I-A). Infatti, sia che si parli di “ratio fundamenti”, sia che si parli di “fundamentum”, ciò che importa è se si tratta di un elemento positivo, perché allora la relazione avrà una delle condizioni necessarie per essere reale (la quale non è, però, anche condizione sufficiente). Invece, sia che si parli di “ratio fundamenti”, sia che si parli di “fundamentum”, se ciò che si intende designare è una privazione, allora la relazione sarà una relazione di ragione: infatti, la privazione è un ente di ragione e quindi, in tal caso, il fondamento (o la “ratio fundandi”) verrebbero ad essere enti di ragione; di conseguenza, verrebbe a mancare una delle condizioni necessarie per avere una relazione reale<sup>43</sup>.

Tornando al testo della *Reportatio I-A*, occorre sottolineare, infine, l’affermazione che il fondamento può essere inteso in due modi: in senso stretto o in senso generale. A differenza della *Lectura* (§ 49) e dell’*Ordinatio* (§§ 5.9), qui si esplicita che è la considerazione del fondamento a essere duplice e non tanto quella della relazione, la quale è duplice in conseguenza del fondamento. L’originalità della *Reportatio I-A* a questo proposito appare in una maggiore sistematicità del discorso, il quale non solo espone con ordine la duplice considerazione, del fondamento, prima, e poi delle relazioni di equiparazione, ma tenta anche di darne subito una giustificazione.

13. «Et quod ista distinctio sit bona, patet per Philosophum, I *Posteriorum*, ubi dicit quod substantia enim lineae ex his est, id est ex punctis; et tamen certum est quod nec linea nec puncta sunt in genere substantiae, sed in genere quantitatis; sed accipit substantiam pro essentia»<sup>44</sup>.

Talvolta – afferma Scoto – si parla della sostanza di certe cose (p.es. la linea), le quali in realtà non appartengono al genere della sostanza. E il motivo è che il termine “sostanza” si può intendere in due modi: in senso stretto come uno dei dieci generi; in senso più generale come sinonimo di essenza o quiddità della cosa. L’autorità di Aristotele serve solo a fornire un esempio della seconda accezione di “sostanza”. Scoto intende applicare questo principio anche ad altri generi, come la quantità e la qualità.

<sup>42</sup> Cf. *Quodl.*, q. 6, § 2 (Vivès, XXV, 240a).

<sup>43</sup> La relazione non ha maggiore realtà, né maggiore perfezione rispetto al suo fondamento, perché il fondamento è “prius natura” rispetto ad essa. Si veda, in proposito: *supra*, par. 3.2.1.1.3.

<sup>44</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 13, I, 536-537.

14. «Quod etiam quantitas et passiones eius, ut magnum et parvum, transferantur ad alia quam ad ista quae sunt in genere quantitatis, patet per Philosophum, V *Metaphysicae*, cap. *De quantitate*, ubi vult quod magnum et parvum secundum se sunt in quantitate, sed transferuntur ad alia haec nomina. Patet hoc idem per Augustinum, VI *De Trinitate*, [cap.] 7: “In his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod melius esse”».

15. «Idem etiam de qualitate patet, V *Metaphysicae*, cap. *De qualitate*, ubi vult quod differentia substantialis cuiuslibet rei uno modo dicatur qualitas eius»<sup>45</sup>.

Non solo i diversi generi, ma anche le loro passioni proprie possono ricevere l'estensione di significato vista per la sostanza. Per quanto riguarda il genere della quantità, le “auctoritates” di riferimento sono Aristotele e Agostino. Il Filosofo, nel Libro V della *Metafisica*, nel capitolo sulla quantità, afferma che “magnum” e “parvum” sono due passioni proprie della quantità e appartengono di per sé al genere della quantità; tuttavia, questi nomi vengono anche trasferiti ad indicare altre realtà («transferuntur ad alia haec nomina»). La possibilità di considerare la determinazione “magnum” come una determinazione trascendentale si poggia su questa allusione Aristotelica: il nome “magnum” può essere trasferito anche ad altro, ossia anche a cose non appartenenti al genere della quantità. Non si dice “appartenenti ad altri generi”, ma semplicemente “ad alia”; ciò lascia aperta la possibilità di trasferire il nome “magnum” a un ambito che vada oltre i dieci generi sommi. Lo stesso vale per il nome “parvum” e per altri nomi. La seconda autorità, tratta da Agostino, dal Libro VI del *De trinitate*, afferma che nelle cose che non hanno una grandezza materiale, “essere maggiore” significa “essere migliore”. Si ha, cioè, uno spostamento semantico della quantità verso la qualità. Il ricorso all'*auctoritas* di Agostino è un luogo comune in questo tipo di discussioni<sup>46</sup>.

Per quanto riguarda il genere della qualità, viene presentata un'unica autorità, tratta dal capitolo 14 del Libro V della *Metafisica* di Aristotele, secondo il quale la differenza sostanziale di qualsiasi cosa si dice essere una qualità di quella cosa, pur appartenendo al genere della sostanza. Il testo di Aristotele afferma, in effetti, che uno dei modi in cui qualcosa si dice “quale” è la differenza sostanziale. Dunque, anche per la qualità si può ammettere un significato stretto e uno largo, e quello largo deve poter abbracciare diversi generi. Ancora una volta, si

---

<sup>45</sup> *Rep.*, I-A, 19, §§ 14-15, I, 537.

<sup>46</sup> Il testo di Agostino è tratto dal *De trinitate*: «In rebus autem spiritalibus, cum minor maiori adhaeret sicut creatura creatori, illa fit maior quam erat, non ille. In his enim quae non mole magna sunt hoc est maius esse quod est melius esse. Melior fit autem spiritus alicuius creaturae cum adhaeret creatori, quam si non adhaereat, et ideo etiam maior quia melior» (AGOSTINO, *De trin.*, VI, 8, 9 [CCSL, 50, 238]). Bonaventura, nel suo commento alla distinzione 19, cita la seconda parte del testo agostiniano: «Magnitudo in divinis non tantum attenditur quantum ad ambitum localitatis, sed etiam quantum ad intensionem bonitatis. Unde dicitur in sexto libro de Trinitate quod in «spiritalibus idem est maius et melius» (BONAVENTURA, *Super Sent.*, I, d. 19, p. 1, a. un., q. 2, co. [OpOm., I, 345a]); Tommaso, come Scoto, cita invece la prima parte del testo: «Secundum quem etiam modum Augustinus dicit, [...] quod in his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius; secundum quod etiam dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 1, co. (Mandonnet, I, 473); «Et ideo dicit Augustinus, VI de Trin., quod in his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse: nam melius dicitur quod perfectius est» (TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, q. 42, a. 1, ad 1<sup>um</sup> [Leonina, IV, 436a; corsivi originari]).

cerca di scovare delle fessure nei testi aristotelici per attraversare l'ambito dei dieci generi e andare oltre.

16. «Certum etiam est quod 'idem' dicitur de aliis quam de istis tribus generibus, quia convertitur cum ente. Ergo fundamenta trium relationum istarum possunt esse communia aliis quam his quae formaliter et realiter sunt in istis tribus generibus. Ita relationes fundatae ex natura rei super ista fundamenta communia possunt esse communes»<sup>47</sup>.

Infine, in questo brano, quanto è stato affermato per i generi della sostanza, della quantità e della qualità, si afferma anche a proposito del predicato "identico". Tale predicato si converte con l'ente, e pertanto anch'esso può essere attribuito a cose di generi differenti.

Poiché, dunque, i tre fondamenti indicati da Aristotele (sostanza, quantità, qualità) per queste relazioni hanno un significato che può essere esteso anche al di fuori dei tre generi suddetti, anche le relazioni che su di essi si fondano potranno avere un'estensione maggiore, tanto da abbracciare ogni ente. Il brano lascia intendere che l'aggettivo "commune" indichi una determinazione di valore estensionale, più che intensionale.

Se i paragrafi passati in rassegna finora (§§ 13-16) offrono una giustificazione del fondamento delle relazioni di equiparazione considerato come "commune", il paragrafo successivo (§ 17) si preoccupa di esplicitare quale sia questo fondamento. Si ritorna così sulla triplice distinzione dell'ente, secondo i tre aspetti già visti negli altri due commenti alle *Sentenze*: l'ente può essere considerato "ut quid" oppure "ut habet gradum perfectionis et gradum virtualis" oppure "ut habet formam".

17. «Unde sciendum quod quaelibet res potest considerari ut quid est, id est secundum quiditatem suam, et sic potest esse fundamentum relationis identitatis vel diversitatis. Sed ut consideratur secundum quod habet certum gradum perfectionis suae essentialis et determinatum gradum suae quiditatis virtualis, sic potest esse fundamentum communis relationis aequalitatis vel inaequalitatis. Vel potest considerari ut habet formam aliquam vel perfectionem aliquam per modum formae informantis secundum quam dicitur qualis. Et sic potest fundare relationem communem similitudinis vel dissimilitudinis»<sup>48</sup>.

Sin qui non si afferma altro che questi fondamenti sono "communia" e che, conseguentemente, anche le relazioni fondate su di essi sono "communes". Non si parla ancora della trascendenza delle relazioni fino al paragrafo successivo (§ 18):

18. «Et isto modo, sicut sunt tria fundamenta transcendentia, quia non in aliquo genere, sic et relationes istae fundatae sunt transcendentes et ideo communes, quia esse potest considerari per modum quid et ut habens certum gradum quiditatis, et ut forma – non informans, sed ut est purus

---

<sup>47</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 16, I, 537.

<sup>48</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 17, I, 537.

actus; sic potest fundare istas relationes, non tamen alicuius generis sed tamquam relationes transcendentis. Hoc autem patet per Philosophum, IV *Metaphysicae*: quodlibet ens comparatur cuilibet enti in hoc quod est idem sibi vel diversum, et sicut dicit de identitate et diversitate, ita possumus de aequalitate et inaequalitate, similitudine et dissimilitudine dicere»<sup>49</sup>.

In questo paragrafo si afferma finalmente che i fondamenti così considerati sono trascendenti e di conseguenza anche le relazioni. Il termine “trascendens” viene esplicitato come “non in aliquo genere”. Come già notato specialmente per il testo dell’*Ordinatio*, la trascendenza si caratterizza non per la comunanza ai diversi generi, ma per l’esclusione da ciascuno di essi.

L’autorità di Aristotele aggiunta in calce per giustificare che ogni ente è identico o diverso non è tratta dal Libro X della *Metafisica* (come in *Ordinatio*, I, d. 19, § 9) ma da un non meglio precisato passo del Libro IV<sup>50</sup>.

19. «Et si quaeratur: Quomodo potest esse magnitudo vel aequalitas transcendens, et sic de aliis relationibus communibus et earum fundamentis sic communibus, cum non convertantur cum ente? – dicendum quod sicut superius dictum est, distinctione 8 quaestione illa: ‘Utrum Deus sit in genere’, quod non solum passio convertibilis cum ente est transcendens, ut bonum, unum, verum et huiusmodi, sed etiam passio disiuncta et utraque pars eius, ut actus vel potentia, necessarium vel possibile, et ideo, cum quodlibet ens comparatum alii sit idem vel diversum, simile vel dissimile, et aequale vel inaequale, ut ostensum est, omnia erunt transcendentia et prius enti convenientia quam dividatur in decem genera nisi secundum illud ens quod dividitur contra transcendens ens ut secundum limitatum»<sup>51</sup>.

Si pone la questione della convertibilità. Se i fondamenti e le conseguenti relazioni sono da dirsi trascendenti, tuttavia, si deve anche mostrare come essi possano essere convertibili con l’ente, così come avviene per le proprietà trascendentali “unum”, “verum”, “bonum”. Per rispondere a questa difficoltà viene richiamata la distinzione 8, dove Scoto introduce la nozione di “trascendentale disgiuntivo”. Le relazioni di equiparazione, quando sono trascendentali, si convertono con l’ente in modo disgiuntivo, dal momento che ogni ente è identico o diverso, simile o dissimile, uguale o disuguale.

---

<sup>49</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 18, I, 537-538.

<sup>50</sup> Gli editori segnalano come riferimento: «Aristot., *Metaph.* IV (Γ), c. 2 (1033a 32-b 20)» (*Rep.*, I-A, 19, § 18, I, 538, nota n. 14). Si tratta evidentemente di un refuso. Probabilmente, si intendeva rimandare al testo di *Met.*, IV, 1003a, 32 - 1003b, 20. Tuttavia, questo brano non sembra pertinente. Forse, il brano a cui Scoto allude è il seguente, dove si parla di “idem-diversum” come contrari che bisogna ricondurre a un “primum”: «Dico autem ut de eodem et simili et aliis talibus. [...] Uni autem pluralitas opponitur, quare et opposita dictis, diversumque et dissimile et inaequale et quecumque alia dicuntur aut secundum eadem aut secundum pluralitatem et unum, est dicte cognoscere scientie. [...] Quoniam vero omnia ad primum referuntur, ut quecumque unum dicuntur ad primum unum, similiter dicendum est et de eodem et de diverso et contrariis se habere» (ARISTOTELE, *Met.*, IV, 1003b, 35 - 1004a, 28 [AL, XXV/3.2, 69-70]). È interessante anche un passaggio, posto poco più avanti, in cui si parla delle “passiones entis” (e dove pure si allude a delle passioni come pari-dispari che dividono il numero): «Unius in quantum est unum et entis in quantum est ens eodem secundum se passiones sunt [...]. Quoniam sicut sunt et numeri et in quantum numerus proprie passiones, ut imparitas paritas, commensuratio equalitas, excedentia defectio, et hec secundum se et ad invicem insunt numeris [...], sic et enti in quantum est ens sunt quedam propria, et ea sunt de quibus est philosophi perscrutari veritatem» (ARISTOTELE, *Met.*, IV, 1004b, 5-17 [AL, XXV/3.2, 70-71]).

<sup>51</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 19, I, 538.

È importante la conclusione del brano poiché introduce una nuova determinazione del significato di “transcendens”: sono trascendenti quelle cose che si predicano dell’ente *prima che esso si divida nei dieci generi*<sup>52</sup>.

Sulla base delle considerazioni preliminari dei §§ 12-19, si passa alla soluzione della prima questione, cioè se in Dio vi sia uguaglianza secondo la grandezza.

20. «Secundo principali applico ea quae dicta sunt ad propositum et ad singulas quaestiones et dico secundum hoc ad primam quaestionem quod in divinis nullum est genus nec ratio nec modus alicuius generis propter rationem limitationis quam importat ratio generis, et omnia quae fundantur in eo. Nam impossibile est genus esse limitatum, et tamen aliquem modum vel rationem eius vel aliquid fundatum in eo non esse limitatum, quia non excedunt illud cui essentialiter conveniunt. Et ideo praedictae relationes, ut fundantur super fundamenta et res istorum trium generum, nullo modo sunt in divinis, sicut nec eorum fundamenta. Prout tamen eorum fundamenta sunt transcendentia, et eorum relationes transcendentes, sic sunt in divinis»<sup>53</sup>.

Se la questione vertesse sull’uguaglianza che appartiene a un genere, si dovrebbe rispondere che essa non può essere presente in Dio, perché ogni genere è limitato, mentre Dio è illimitato. L’uguaglianza che si predica tra le persone divine, però, si fonda su una grandezza di tipo trascendentale, per cui essa non è limitata a un genere, ma è una proprietà dell’ente in quanto ente, e in quanto tale si può ammettere in Dio. Tuttavia, poiché l’uguaglianza è, in coppia con la disuguaglianza, una “passio entis disiuncta”, non basta affermare che si tratta di una proprietà dell’ente per poterla predicare di qualsiasi ente, ma bisogna di volta in volta stabilire quale dei due disgiunti vada applicato. Per quanto riguarda Dio, naturalmente, bisogna optare per l’uguaglianza:

21. «Quod patet primo ex hoc quod in omni divisione entis, alterum dividendum est imperfectum, alterum perfectum vel saltem non formaliter imperfectum. Tale autem quod dicit perfectionem, vel non dicit imperfectionem, potest dici in divinis. Igitur cum diversitas in natura, inaequalitas et dissimilitudo dicant formaliter imperfectionem, opposita istorum dicunt formaliter perfectionem vel saltem non imperfectionem, et ita ut transcendentia possunt poni in Deo»<sup>54</sup>.

La dimostrazione per cui in Dio si predica l’uguaglianza e non la disuguaglianza è la medesima presente nella *Lectura* (§ 51) e nell’*Ordinatio* (§ 10) e fa leva sul principio del

---

<sup>52</sup> L’ultima affermazione di Scoto (“nisi secundum illud ens quod dividitur contra transcendens ens ut secundum limitatum”) risulta, tuttavia, alquanto oscura: forse, egli intende soltanto distinguere l’ente finito (o limitato) dall’ente illimitato o trascendente. Gli editori della *Reportatio*, I-A, traducono la frase: «[...] unless [they are taken] in relation to that being that is distinguished from transcendent being, e.g., in relation to limited [being]» (*Rep.*, I-A, 19, § 19, I, 538). Il soggetto della frase sono le proprietà trascendentali; l’interpretazione che ne danno è che esse sono attributi propri dell’ente illimitato, mentre le categorie sono divisioni dell’ente limitato. In questo modo, si suggerisce l’idea che Scoto intenda come attributi propri dell’ente soltanto le proprietà che gli si possono attribuire prima della sua divisione nei dieci generi.

<sup>53</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 20, I, 539.

<sup>54</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 21, I, 539.

disgiunto migliore. Viene offerto un criterio per riconoscere quale sia il disgiunto migliore: è quello che esprime una perfezione oppure che non implica formalmente alcuna imperfezione. Ma la diversità, la dissomiglianza e la disuguaglianza esprimono formalmente un'imperfezione, mentre le proprietà opposte (identità, somiglianza e uguaglianza) non esprimono alcuna imperfezione. Pertanto, i disgiunti (migliori) che si predicano di Dio sono l'identità, la somiglianza e l'uguaglianza – le tre relazioni di equiparazione.

A differenza degli altri due commenti alle *Sentenze*, la *Reportatio* I-A aggiunge a questo punto un secondo argomento probante.

22. «Hoc idem secundo probatur sic: habita ratione fundamenti — ut fundamentum est — et extremis relationis, necessario habetur relatio, quia non dependet nisi ex istis ut per se causis eius. Ergo habita magnitudine cum unitate et extremis distinctis, habetur relatio aequalitatis. Sed in divinis essentia correspondet magnitudini habens omnem gradum perfectionis simpliciter ut pelagus infinitum, secundum Damascenum, et ista magnitudo est communis omnibus personis cum summa unitate, quae non est divisa in suppositis. Et supposita sunt distincta secundum fidem. Ergo supposita in divinis maximam et verissimam habent aequalitatem in magnitudine. Et sic patet solutio ad primam quaestionem»<sup>55</sup>.

Si può notare che la dimostrazione esposta in questo secondo argomento è simile a quella adoperata per stabilire se una relazione è reale o meno; in quanto tale, essa ricorre anche nella distinzione 31 del Libro I della *Lectura* e dell'*Ordinatio* e nel *Quodlibet* 6. L'autorità del Damasceno, chiamata in causa nel testo della *Reportatio* I-A è assente negli altri commenti, ma è presente nel *Quodlibet* 6<sup>56</sup>. Tuttavia, in quel caso la dimostrazione è molto più articolata, al punto che quella qui presentata sembra quasi una forma abbreviata di quella.

#### 4.3 APPROFONDIMENTO CIRCA IL FONDAMENTO DELLA “RELATIO TRANSCENDENS”

Dall'analisi dei testi dei tre commenti alle *Sentenze* (*Lectura*, *Ordinatio*, *Reportatio* I-A) è emerso che il punto nodale del procedimento che porta ad affermare l'esistenza di relazioni trascendentali è costituito dalla considerazione di un particolare tipo di fondamento. Tale fondamento è l'ente, considerato secondo tre aspetti distinti. Ciascuna considerazione conduce alla scoperta di un diverso fondamento trascendentale da cui sorge la corrispondente relazione trascendentale. Per comprendere meglio la natura delle relazioni trascendentali sembra allora opportuno analizzare con maggiore accuratezza il fondamento trascendentale su cui esse si fondano. Prima di far ciò bisogna segnalare che il brano in cui si trova la descrizione del fondamento delle relazioni trascendentali ha dei paralleli anche in altre opere di Scoto. La

---

<sup>55</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 22, I, 539-540.

<sup>56</sup> Cf. *Quodl.*, 6, § 6 (Vivès, XXV, 242b).

struttura e il tenore del brano si riconoscono essere i medesimi in tutte le occorrenze, tuttavia, le formulazioni appaiono oscillanti e i contesti coincidono solo in parte.

Si riportano i testi dei tre commenti alle *Sentenze* e gli altri tre brani paralleli:

*LECT.*, I, D. 19, § 50

«Alio modo, sumuntur communiter, nam in quolibet genere invenitur 'quid' sicut in substantia, et ideo super rem cuiuslibet generis – ut dicit 'quid' – fundatur identitas; similiter, res cuiuslibet praedicamenti habet certum gradum entitatis et virtutis, et ita certam quantitatem virtutem, – et sic supra rem cuiuslibet praedicamenti fundatur aequalitas vel inaequalitas (sicut idem et diversum, primo modo, ut in quolibet genere invenitur 'quid'); item, res praedicamenti quaelibet habet propriam differentiam essentialem, quae secundum Philosophum V *Metaphysicae* dicitur 'qualis' (ubi ponit modos 'qualis', et non species), et sic supra rem cuiuslibet praedicamenti fundatur similitudo»<sup>57</sup>.

*ORD.*, I, D. 19, § 8

«De secundo dico quod quodcumque ens in se est 'quid' et habet in se aliquem gradum determinatum in entibus et est forma vel habens formam; et secundum hoc, sicut tripliciter potest considerari quodcumque ens, ita etiam super ipsum potest fundari triplex relatio communiter sumpta: quia identitas super quodcumque ens in quantum est 'quid', aequalitas et inaequalitas super quodcumque ens in quantum habet magnitudinem aliquam perfectionis (quae dicitur 'quantitas virtutis', de qua dicit Augustinus VI *De Trinitate* quod «in his quae non sunt mole magna, idem est melius esse quod maius esse»), similitudo autem vel dissimilitudo potest fundari super quodcumque ens in quantum est 'quale' et qualitas quaedam (de hoc modo qualitatis loquitur Philosophus V *Metaphysicae* cap. 'De qualitate', quod «unus modus qualitatis est differentia substantiae», id est substantialis, et hoc modo individua eiusdem speciei sunt essentialiter similia in quantum habent eandem differentiam specificam, quae est ut qualitas essentialis ipsorum)»<sup>58</sup>.

*REP.*, I-A, D. 19, § 17

«Unde sciendum quod quaelibet res potest considerari ut quid est, id est secundum quiditatem suam, et sic potest esse fundamentum relationis identitatis vel diversitatis. Sed ut consideratur secundum quod habet certum gradum perfectionis suae essentialis et determinatum gradum suae quiditatis virtualis, sic potest esse fundamentum communis relationis aequalitatis vel inaequalitatis. Vel potest considerari ut habet formam aliquam vel perfectionem aliquam per modum formae informantis secundum quam dicitur qualis. Et sic potest fundare relationem communem similitudinis vel dissimilitudinis.

18. Et isto modo, sicut sunt tria fundamenta transcendentia, quia non in aliquo genere, sic et relationes istae fundatae sunt transcendentia et ideo communes, quia esse potest considerari per modum quid et ut habens certum gradum quiditatis, et ut forma – non informans, sed ut est purus actus; sic potest fundare istas relationes, non tamen alicuius generis sed tamquam relationes transcendentia»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> *Lect.*, I, 19, § 50, XVII, 280-281; corsivi non originari.

<sup>58</sup> *Ord.*, I, 19, § 8, V, 267-268; corsivi non originari.

<sup>59</sup> *Rep.*, I-A, 19, § 17, I, 537; corsivi non originari.

«Alio modo accipiendo, in omni genere invenitur 'quid', accipiendo rationem generis praecisissime, et invenitur 'quale', accipiendo formam in illo genere in ratione formae, et invenitur 'quantitas virtutis'; et sic in omni genere invenitur 'unum', 'simile' et 'aequale' hoc modo. Hoc enim modo possunt 'habentes relationes unius speciei' dici similes secundum unitatem unius relationis, sicut 'habentes unam formam substantialem' possunt dici similes secundum substantiam vel secundum speciem»<sup>60</sup>.

«Conceduntur ergo rationes, ad minus de "eodem", quod idem et diversum reperitur in omni genere. De simili et aequali potest concedi idem sine quantitate et qualitate quae sunt accidentia.

Unde est ibi aequalitas et similitudo essentialium, quia "idem", "simile" et "aequale" significant relationes et fundantur super "unum" principium numeri immediate; et remotum fundamentum est res diversorum generum secundum unam viam.

Secundum aliam viam, ista tria possunt fundari in omni genere super rem illius: in quantum res est "quid" et in quantum sit una, fundatur identitas. Et in quantum res est qualis non solum accidentaliter sed per differentiam essentialem et in quantum sit una, super ipsam fundatur similitudo. Similiter, in quantum res habet quantitatem perfectionis et est una, sic fundatur remote aequalitas super ipsam. Haec ergo tria sunt in omni genere, et sunt in genere relationis ut species»<sup>61</sup>.

«Philosophus V Metaphysicae cap. de quantitate dicit: "Sunt autem magnum et parvum, et maius et minus, et secundum se et ad invicem dicta, quanti passiones secundum se; transferuntur etiam et ad alia, haec nomina"; vult dicere, quod "magnum et parvum", sive accipiantur absolute et secundum se sive respective, secundum se conveniunt quantitati proprie dictae, translative autem aliis. Et hoc apparet satis per rationem, quia non negaret Philosophus aequalitatem esse individuorum eiusdem speciei in quolibet genere, et inaequalitatem specierum; et per consequens, cum secundum ipsum aequale et inaequale non dicantur nisi secundum quantitatem, quantitas aliquo modo convenit omni enti cuiuscumque generis, et, per consequens, licet "magnum et parvum" secundum eum sint passiones propriae quantitatis, tamen translative accepta sunt transcendentia et passiones totius entis.

Augustinus autem VI De Trinitate cap. 8 istam magnitudinem, quam Philosophus dicit translative dictam, dicit esse magnitudinem non molis sed bonitatis et perfectionis. [...] Patet ergo quod "magnum", primo modo secundum Aristotelem proprie dictum et secundum Augustinum "magnum" mole, non est in Deo nec in aliquo spirituali sed "magnum", translative secundum Philosophum et "magnum" bonitate et virtute vel perfectione secundum Augustinum, potest poni ibi, quia illud est transcendens, conveniens suo modo omni enti»<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Ord., IV, d. 6, § 301, XI, 387-388; corsivi non originari.

<sup>61</sup> QMet., V, 12-14, § 65, III, 631; corsivi non originari.

<sup>62</sup> Quodl., q. 6, § 5 (Vivès, XXV, 242a-b; corsivi non originari).

I testi dei commenti alla d. 19 del Libro I delle *Sentenze* sono già stati brevemente presentati, per cui passiamo adesso a una prima descrizione degli altri tre brani.

Il testo tratto da *Ordinatio* IV, d. 6, risponde a un'obiezione circa la somiglianza: Scoto poco prima ha sostenuto che la proporzionalità è una somiglianza fondata sull'unità di proporzione; la proporzione, però, è una relazione, quindi l'obiezione sarebbe che il fondamento della somiglianza è l'unità di qualità, non l'unità di relazione. La considerazione del triplice fondamento trascendentale serve a Scoto per dimostrare che vi sono relazioni di equiparazione, e quindi anche un certo tipo di somiglianza, che si fondano non soltanto sulla qualità, ma su cose di qualsiasi genere<sup>63</sup>.

Il testo tratto dal commento alla *Metafisica* è inserito nella serie di questioni dedicate al predicamento "relazione", in particolare, laddove si discutono i relativi del primo modo aristotelico, ossia quelli fondati sulla quantità o sul numero<sup>64</sup>. All'interno di questo primo modo vengono annoverati anche i relativi di equiparazione. Scoto vi dedica una discussione speciale. Il brano qui riportato è parte di una disamina di *pro et contra* circa la possibilità di considerare l'identità come una relazione reale. La discussione, come di solito accade, finisce per coinvolgere anche le altre due relazioni di equiparazione. Questo brano si trova in un contesto problematico, dal quale non emerge in modo chiaro quale sia la posizione finale assunta da Scoto. Probabilmente, alla luce dei brani paralleli, si deve ammettere che egli prospetti una distinzione tra due considerazioni circa l'identità, la somiglianza e l'uguaglianza. Di fatto, però, la questione si chiude con una serie di argomenti in favore della realtà della relazione di identità e, al contempo, con una serie di argomenti a sostegno della tesi opposta<sup>65</sup>.

Il testo tratto dal *Quodlibet*, q. 6, prende in considerazione solamente la relazione di uguaglianza. La questione trattata è la medesima vista nella distinzione 19 del Libro I delle *Sentenze*, cioè se in Dio vi possa essere uguaglianza. Scoto affronta il problema sempre con la medesima strategia: comincia dalla considerazione dell'uguaglianza come appartenente al predicamento "relazione" e quindi fondata sulla quantità; successivamente rintraccia un nuovo tipo di fondamento, non più appartenente al genere della quantità, ma appartenente all'ambito trascendentale dell'*ens*; infine, applica a Dio questo secondo significato di uguaglianza.

---

<sup>63</sup> Il contesto di questa pericope è la risposta a uno degli argomenti in contrario sulla questione della natura del carattere sacramentale (*Ord.*, IV, 6, §§ 279-359). Sia l'argomento in contrario (§ 287), sia la risposta di Scoto (§ 300), affrontano il tema della relazione di relazione. La questione sul carattere è già stata presa in considerazione per via di alcune importanti affermazioni in essa contenute a proposito della natura del "respectus". Si veda: *supra*, par. 3.2.2.3.

<sup>64</sup> Cf. *QMet.*, V, 12-14, §§ 37-86, III, 624-635. Su questo si veda anche: *supra*, par. 3.2.1.2.2.

<sup>65</sup> Per gli argomenti in favore della realtà dell'identità, si veda: *QMet.*, V, 12-14, §§ 70-76, III, 632-633; per gli argomenti a favore della tesi opposta, si veda: *QMet.*, V, 12-14, §§ 77-86, III, 633-635. Su questi brani si veda, inoltre: J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 117-120.

In sintesi, da un punto di vista semplicemente terminologico, alcune caratteristiche notevoli di questi tre nuovi brani è che, pur trattando lo stesso argomento dei testi paralleli dell'*Ordinatio* e della *Lectura*:

- in essi non vengono mai nominate le relazioni trascendentali;
- nei testi tratti da *Ordinatio*, IV, e dal commento a *Metafisica*, V, non viene mai riportato il termine “transcendens”, né alcuno dei suoi derivati<sup>66</sup>;
- nel testo del *Quodlibet*, q. 6, i termini “transcendens” e “transcendentia” vengono accostati al verbo “transfero” e all’avverbio “translative”.

Alla luce di ciò, si impone una prima considerazione: il tema delle relazioni di equiparazione fondate sull’“ens” può essere trattato a prescindere dalla terminologia delle relazioni trascendentali. Ciò suggerisce che Scoto non abbia in mente una classe distinta di relazioni, dette “trascendentali”, le quali appaiono in determinati contesti o si manifestano solo a certe condizioni. Piuttosto, sembra che vi siano in primo luogo delle *realtà*, le quali emergono all’interno di un certo tipo di considerazione dell’ente “in comuni” e che, per questo motivo, rientrano nell’ambito delle proprietà trascendentali. In un secondo momento, poiché tali realtà possiedono certe caratteristiche tipiche delle cose appartenenti al genere della relazione, esse possono venir chiamate anche “relazioni”<sup>67</sup>.

Laddove questa terminologia viene messa in campo, essa può essere associata a un modo di parlare in senso figurato, come mostra specialmente il testo del *Quodlibet*, q. 6. Quando un termine viene traslato dal suo ambito proprio a un altro ambito, come per analogia, non si può pretendere che esso conservi il medesimo significato, ma si può ammettere che esso conservi solo una certa affinità di significato<sup>68</sup>. Pertanto, sarebbe azzardato parlare di relazioni trascendentali come se fossero, sotto ogni aspetto, autentiche relazioni, ossia “res” che appartengono al genere della relazione. È più probabile che le relazioni dette “trascendentali” conservino solo certi aspetti delle relazioni vere e proprie, mentre ne perdono altri.

---

<sup>66</sup> Il caso dell'*Ordinatio* e quello del *Commento alla Metafisica* sono differenti. Per il testo di *Ord.*, IV, 6, si può pensare che la soluzione non richieda il ricorso a una relazione trascendentale: infatti, ciò che viene provato è che il “simile” si può rinvenire in ognuno dei dieci generi (“in omni genere”). Per tale motivo, si può ritenere che la soluzione rimanga nell’ambito dei dieci generi e che non richieda l’accesso al piano trascendentale. Nel caso di *QMet.*, V, 12-14, invece, il contesto è diverso: il problema lì affrontato avrebbe potuto risolversi chiamando in causa le relazioni trascendentali (cosa che non avviene), ma forse quella nozione non era ancora disponibile per Scoto; in tal caso, si può ritenere che quel testo rappresenti uno stadio della riflessione scotiana in cui la dottrina delle relazioni trascendentali è in corso di elaborazione, ma non ancora pienamente sviluppata.

<sup>67</sup> Il fatto che Scoto parta da un discorso sulle relazioni di equiparazione per poi approdare a un discorso sulle relazioni *trascendentali* di equiparazione potrebbe essere giustificato da ragioni di chiarezza espositiva. Egli, cioè, partirebbe da ciò che è a noi più noto (le relazioni di equiparazione) per spiegare ciò che è a noi meno noto (le proprietà trascendentali), benché nella realtà queste l’ordine sia invertito: le ultime sono precedenti alle prime, perché sono proprietà che convengono dell’ente prima che esso si divida nei dieci generi.

<sup>68</sup> Sulla complessità dei processi semantici coinvolti nel discorso metaforico, si veda: F. MARCACCI - M.G. ROSSI M.G. (eds.), *Reasoning, Metaphor and Science*, 2017 (Isonomia - Epistemologica, 9), in URL: «<https://isonomia.uniurb.it/reasoning-metaphor-and-science>» in data 21.05.2019.

Lo studio del fondamento delle relazioni dette “trascendentali”, perciò, può aiutare anche a chiarire quali aspetti della nozione di “relazione” vengono conservati nell’ambito trascendentale e quali, invece, vengono abbandonati<sup>69</sup>.

#### 4.3.1 IL FONDAMENTO DELL’IDENTITÀ TRASCENDENTALE

Dei testi segnalati sopra, vengono qui riportate in sinossi soltanto le pericopi in cui si trovano le descrizioni del fondamento dell’identità trascendentale:

<i>LECT.</i> , I, D. 19	<i>ORD.</i> , I, D. 19	<i>REP.</i> , I-A, D. 19	<i>ORD.</i> , IV, D. 6	<i>QMET.</i> , V, QQ. 12-14
« <i>in quolibet genere invenitur ‘quid’ sicut in substantia, et ideo super rem cuiuslibet generis – ut dicit ‘quid’...</i> »	« <i>quodcumque ens in se est ‘quid’... quodcumque ens in quantum est ‘quid’</i> »	« <i>quaelibet res potest considerari ut quid est, id est secundum quidditatem suam... potest considerari per modum quid</i> »	« <i>uno modo ‘quid’ approprietur generi substantiae... tamen alio modo accipiendo, in omni genere invenitur ‘quid’, accipiendo rationem generis praecisissime</i> »	« <i>in omni genere super rem illius... in quantum res est ‘quid’ et in quantum sit una</i> »

Innanzitutto, si noti il diverso modo di esprimere il fondamento della relazione: *Ordinatio*, I, e *Reportatio*, I-A, sono affini, poiché in entrambi i casi il fondamento è un “ens” o una “res” qualsiasi; non si nomina invece il genere, come negli altri testi (*Lectura*, I, *Ordinatio*, IV, e *QMet.*, V) nei quali si considerano le cose “in omni genere”<sup>70</sup>, ossia le cose appartenenti a qualsiasi genere<sup>71</sup>. In ogni caso, tutti i testi sono concordi nell’affermare che il fondamento è qualcosa considerato sotto l’aspetto del “quid”, del “che cosa”. Le espressioni al riguardo sono leggermente diverse (“invenitur quid”, “dicit quid”, “per modum quid”, “in quantum est quid”, “ut quid est”, “secundum quidditatem suam”), ma tutte si potrebbero accordare su questo significato comune: il fondamento della relazione non è propriamente l’ente, ma l’ente in

<sup>69</sup> In generale, il modo di parlare figurato viene inteso come opposto al modo di parlare letterale o convenzionale. Si veda cosa afferma Tommaso in proposito: «In his autem quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur» (TOMMASO D’AQUINO, *De veritate*, q. 7, a. 2, co. [Leonina, XXII/1.2, 202a]). Anche Scotto è concorde in questo; si veda: *Lect.*, I, 3, § 297, XVI, 344-345; *Ord.*, IV, 6, § 344, XI, 402.

<sup>70</sup> «In omni genere est reperire ‘quid’ per Aristotelem» (*QPraed.*, q. 5, § 13, I, 297); il testo di Aristotele a cui Scotto fa riferimento, secondo gli editori, è: «[...] unumquodque enim talium, sive idem de eodem dicatur sive genus de hoc, quid est significat» (ARISTOTELE, *Topici*, I, 103b 35-37 [AL, V/1-3, 15]).

<sup>71</sup> Nel testo della *Reportatio*, I-A, il soggetto dell’espressione “potest considerari per modum quid” non è più la “res”, ma l’“esse”. Ciò risulta alquanto enigmatico, tanto che alcuni codici sostituiscono con un maggiormente comprensibile “essentia”. Data l’incertezza del testo, è preferibile lasciare da parte questo dato. Esso suggerisce che il fondamento della relazione trascendentale sia l’essere stesso dell’ente o la sua esistenza. Sul rapporto tra ente, essere ed essenza, in quanto fondamenti di una relazione trascendentale, si veda: *infra*, par. 5.3.1.

quanto “quid”, ossia, l’ente considerato sotto quell’aspetto che costituisce la risposta alla domanda “che cos’è?”. Si può sintetizzare questa parafrasi dicendo che l’ente “ut quid” è l’ente in quanto in quanto è un’essenza. Per questo motivo, talvolta, Scoto trascura di menzionare l’ente e parla solamente dell’essenza<sup>72</sup>. L’essenza, infatti, coincide con il “quod quid est”, il “che cos’è” una cosa<sup>73</sup>.

Propriamente parlando, questo tipo di considerazione compete solo al genere “sostanza”, perché solo essa esprime il “quid” di una cosa. Trattandosi, tuttavia, dell’ente “in communi”, il discorso può essere esteso anche agli altri generi<sup>74</sup>.

In proposito, si ponga attenzione all’espressione “in omni genere invenitur quid”. Questa espressione, alla lettera, ricorre solamente nel testo di *Ordinatio*, IV, ma in quello di *Lectura*, I, si ha un’espressione equivalente (“in quolibet genere invenitur quid”); in *QMet.*, V, si trova l’espressione “in omni genere”, anche se poi non compare l’espressione “invenitur quid”, bensì l’espressione “in quantum res est quid”. Quest’ultima formulazione si trova a metà strada tra le formulazioni di *Ord.*, IV, e *Lect.*, I, e le altre due di *Ord.*, I, (“quodcumque ens”) e di *Rep.*, I-A (“quaelibet res”)<sup>75</sup>.

<i>LECT.</i> , I, D. 19	<i>ORD.</i> , IV, D. 6	<i>QMET.</i> , V, QQ. 12-14	<i>REP.</i> , I-A, D. 19	<i>ORD.</i> , I, D. 19
in quolibet genere invenitur ‘quid’	in omni genere invenitur ‘quid’	in omni genere... in quantum res est ‘quid’	quaelibet res	quodcumque ens

<sup>72</sup> «Non videtur quod relatio fundata super magnitudinem sit alia a relatione fundata super essentiam ut est ‘quid’, et ita non videtur differre aequalitas ab identitate» (*Ord.*, I, 19, § 15, V, 271). Il testo è quello di un dubbio, ma la formulazione prende le mosse dalla distinzione del triplice fondamento delle relazioni trascendentali; con l’unica differenza che, dove prima c’erano “ens” e “quantitas virtutis”, ora compaiono “essentia” e “magnitudo”. Le espressioni sono equivalenti. Si consideri anche che in questo brano Scoto è ormai passato dalla formulazione generale della teoria (“ens in communi”), alla sua applicazione a un caso particolare (“ens infinitum”). Ciò conferma che il fondamento dell’identità in Dio è la sua essenza (infinita). Il linguaggio dell’essenza, molto diffuso nel discorso su Dio, è meno esplicito per quanto riguarda l’ente in quanto ente e, specialmente, quando si parla degli accidenti. È raro trovare che Scoto parli dell’essenza degli accidenti; più facile è che egli parli di qualcosa che appartiene all’accidente “per essentiam” o che parli della “quidditas” dell’accidente. Sono sfumature di linguaggio, ma che potrebbero rivelare interessanti prese di posizione in metafisica.

<sup>73</sup> «Habens autem quod-quid-est, potest intelligi vel ipsa natura, cuius est primo quod-quid-est, – vel suppositum naturae, cuius est per se, licet non primo. Primo modo quod-quid-est, tam in materialibus quam in immaterialibus, est idem cum eo cuius est, – etiam primo, quia primo habet quod-quid-est» (*Ord.*, II, 3, § 205, VII, 492). Si veda anche: *QMet.*, VII, 7, §§ 22-25, IV, 153-155. P. King identifica le espressioni “essenza” e “quod quid est”. Si veda, P. KING, *Scotus on Singular Essences*, in “Medioevo” (2005), n. 30, 111, nota n. 1. Tuttavia, la questione appare più complessa e una simile identificazione appare troppo semplicistica. Su questo si veda: T.B. NOONE, *Universal and Individuation*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 106.

<sup>74</sup> «“Quod quid est” ergo est substantia cuiuscumque, extendendo “substantiam” ad omne genus entium. Alioquin nihil dictum secundum se erit ens formaliter de se, nec scibile. Quia non est aliquid ens formaliter nisi quia sibi inest “quod quid est”» (*QMet.*, VII, 7, § 21, IV, 154).

<sup>75</sup> L’ipotesi è che la formulazione di *Ord.*, I, 19 sia la più precisa, perché parla dell’“ens ut quid”; l’ente considerato in questa maniera non è altro che la “res”. Per tale motivo, spesso, “ens” e “res” finiscono per identificarsi. Ma l’ente non è solo “quid”: come si vede bene, è anche “quale” e “quanto”. Contro quest’ipotesi, tuttavia, sta il fatto che negli altri testi si afferma che ogni “res” è “quale” e “quanto”; quindi “res” sarebbe sinonimo di “ens”.

L'espressione "in omni genere invenitur quid" proviene da un'affermazione di Aristotele, dal libro dei *Topici* (I, 9)<sup>76</sup>, che Scoto cita altre volte nei suoi scritti: due volte nel *Commento alle Categorie* (q. 5 e q. 8)<sup>77</sup> e due volte nei commenti alle *Sentenze* (*Lect.*, III, 7, § 30 e *Ord.*, III, 7, § 17)<sup>78</sup>. L'espressione ricorrente in questi quattro casi è "in omni genere est reperire quid" (vi è solo una lieve variazione nel testo di *Ordinatio*, III, in cui invece di "quid" si legge "quid praedicari"). Ciò che Scoto vuole dire, invocando questa autorità dal libro dei *Topici*, è che anche gli accidenti possono avere un "quid" e, come tali, possono essere predicati "in quid" quando esprimono ciò che il soggetto è. Il testo della *Lectura*, in verità sembra annunciare qualcosa di diverso, ossia che solo la sostanza esprime il "quid" della cosa. Tuttavia, al momento in cui viene invocata la formula dei *Topici*, si vuole dire che poiché esistono predicazioni del tipo "la bianchezza è un colore", in questo senso si deve ammettere che vi è un "quid" in ogni genere, perché "essere un colore" è il "quid" della bianchezza. Ed è la stessa cosa che affermano gli altri passi segnalati.

<sup>76</sup> Il brano Aristotelico dei *Topici*, I, 103b 35-37 afferma che quando una cosa si predica di se stessa oppure quando si predica il genere, in entrambi i casi si sta predicando il "quid" di quella cosa. Per esempio, se della bianchezza si dice che è bianchezza, allora si sta affermando anche che è un colore; in entrambi i casi, si sta predicando il "quid". Si veda: *supra*, nota n. 70

<sup>77</sup> «Ad primum argumentum dico quod concretum habet genus et differentiam respectu quorum est quid, licet respectu substantiae sit denominativum et concretum; quia in omni genere est reperire "quid" per Aristotelem; et sic per illa sui generis potest definiri» (*QPraed.*, 5, § 13, *OPhil*, I, 297); «Verumtamen propter argumenta est intelligendum quod licet accidens non sit sine subiecto, est tamen in se quaedam essentia distincta ab essentia subiecti (licet non adeo perfecta); nam per Aristotelem I Topicorum: 'In omni genere est reperire quid'. Similiter, nisi esset essentia distincta in se, non esset per se in alio genere a subiecto, quod manifeste falsum est. Quamlibet autem essentiam contingit sub propria ratione intelligere, cum quod quid est sit primum obiectum intellectus. Istam igitur essentiam contingit sub propria ratione intelligere, et sic significare. Et tali modo intelligendi correspondet modus significandi abstractus. Alio modo contingit intelligere istam essentiam in quantum informat subiectum, et huic modo intelligendi correspondet modus significandi concretus. Sicut igitur eadem essentia intelligitur sub utroque modo intelligendi, sic idem significatur per nomen concretum et abstractum, sed diverso modo significandi. Sed propter istum modum significandi forte dicitur subiectum cointelligi, non tamquam intraneum illi intellectui per se, sed tamquam ad quod dependet intellectus accidentis sub tali modo intelligendi» (*QPraed.*, 8, § 18, I, 318). Nei passi di *QPraed.*, qui riportati, Scoto intende occuparsi della differenza concreto-abstracto, ossia una questione diversa rispetto a quella affrontata da Aristotele nei *Topici*. Si veda: *supra*, par. 3.1.1.2.

<sup>78</sup> «Respondeo quod aliud est praedicare 'quid', et aliud est praedicare 'in quid' de alio: nullum enim praedicatum dicit 'quid' nisi quod est de genere substantiae, – et illud semper dicit 'quid', quia quod vere est, nulli accidit; unde sic dicendo 'album est homo', 'homo' praedicat 'quid' et substantiam. Sed praedicatio non potest dici 'in quid' nisi comparatur ad subiectum ut 'quid' eius; et hoc modo potest substantia praedicari de alio et non 'in quid', et e converso potest accidens praedicari de alio 'in quid': potest enim praedicatum de genere substantiae non esse 'quid' subiecti licet sit in se 'quid'; similiter in accidentibus praedicatur superius de inferiore 'in quid', ut 'albedo est color', – et sic in omni genere est 'quid' reperire. Potest igitur praedicatum esse in se 'quid', et tamen non in comparatione ad subiectum, quia non dicitur de subiecto 'in quid'» (*Lect.*, III, 7, § 30, XX, 199); «Ita aliud est praedicatum dicens 'quid praedicari', aliud 'in quid praedicari': in omni enim genere est invenire 'quid praedicari' (ex I *Topicorum*), nec tamen quodlibet cuiuscumque generis praedicatur de quocumque in 'quid', sed tantum de suo essentiali inferiore, in cuius ratione includitur (sicut in proposito)» (*Ord.*, III, 7, § 17, IX, 267-268).

Qualsiasi ente, a qualunque genere appartenga, è ed esprime un “quid”<sup>79</sup>. Nella sua determinazione più ampia, l’ente è tutto ciò la cui nozione non include alcuna contraddizione<sup>80</sup>. In quanto tale, il concetto di qualsiasi ente è “unum per se”, ossia un concetto unitario, pur nella pluralità di note formali che esso racchiude – ciò che non avviene per il non-ente (si pensi alla nozione di “cerchio quadrato”)<sup>81</sup>. Inoltre, tale concetto non esprime solo un mero “quid nominis”, come nel caso della nozione di “chimera”, ma esprime un vero “quid rei”<sup>82</sup>. Qualunque ente, perciò, ha l’essere nel senso di “esse quiditativum”. In questo modo, anche un accidente, nella misura in cui ha una nozione non contraddittoria, è un ente e possiede un proprio “esse quiditativum”; però vi sono due modi di considerare un accidente: considerato in se stesso, esso ha un’essenza distinta rispetto al soggetto, la quale può essere conosciuta “sub propria ratione” ed espressa mediante un nome astratto; considerato in quanto informa il soggetto, l’accidente non viene conosciuto “sub propria ratione”, ma viene conosciuto insieme al soggetto da cui dipende<sup>83</sup>. In questo secondo caso, l’accidente continua ad essere intelligibile, ma viene conosciuto in un modo diverso rispetto a prima: esso viene conosciuto non come un ente, ma come qualcosa che appartiene a un ente. Per tale motivo, il concetto di ente non si può predicare dell’accidente quando viene conosciuto in questo modo, mentre può essere predicato dell’accidente quando viene conosciuto in sé, “sub propria ratione”<sup>84</sup>. Per esempio, la *bianchezza* è un ente, mentre il *bianco* non è propriamente un ente, ma la determinazione di un

<sup>79</sup> Tuttavia, non ogni ente si predica “in quid” del soggetto. Infatti, se ciò accade o meno dipende dalla comparazione con quel particolare soggetto. P.es., “colore” si predica “in quid” della bianchezza, ma si predica “in quale” della superficie o del corpo. In ogni caso, esso esprime un “quid rei”, ma tale “quid rei” è quello della bianchezza, non quello della superficie o del corpo. Per questo non si può predicare di questi ultimi “in quid”, mentre si può predicare “in quid” della bianchezza.

<sup>80</sup> «Ens ergo vel res isto primo modo, accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque, quod non includit contradictionem» (*Quodl.*, q. 3, § 2 [Vivès, XXV, 114a]); «Nihil est ens cuius ratio contradictionem includit» (*QMet.*, IX, 1-2, § 21, III; 515).

<sup>81</sup> «Ratio significans ‘quid’ nominis, est definitio, si illud cuius per se est ratio, est ‘per se unum’» (*Ord.*, I, 3, § 164, III, 101); «Proprie ‘quid’, sicut et ens, non competit nisi enti reali, ut patet V et VI *Metaphysicae*» (*Ord.*, IV, 1, § 184, XI, 64); «Conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante» (*Ord.*, I, 3, § 133, III, 82). Per esempio, il concetto di “animale razionale” pur contenendo due determinazioni, è un concetto unico, perché una delle due si predica “in quid” e l’altra “in quale”, e una delle due è determinabile e l’altra determinante; invece, la chimera non solo contiene più determinazioni nozionali, ma queste si predicano tutte “in quid” e perciò non formano un concetto unico, perché una delle due non determina l’altra. Sulla questione della chimera, si può vedere: S. EBBESEN, *The Chimera’s Diary*, in S. KNUUTTILA - J. HINTIKKA (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*, D. Reidel, Dordrecht - Boston - Lancaster - Tokyo, 1986 (Synthese Historical Library, 28), 115-143.

<sup>82</sup> Cf. S.D. DUMONT, *The quaestio si est and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and John Duns Scotus*, “Franziskanische Studien” (1984), n. 66, 350-351.

<sup>83</sup> Cf. *QPraed.*, 8, § 18, I, 318.

<sup>84</sup> «Dicta secundum accidens non sunt idem cum ‘quod quid est’ suo, quia non habent ‘quod quid’. [...] non est aliquid ens formaliter nisi quia sibi inest ‘quod quid est’» (*QMet.*, VII, 7, § 21, IV, 153-154). Secondo Scoto, ciò che non è “per se”, ma “per accidens”, non può identificarsi con il proprio “quod quid est” perché non possiede affatto un proprio “quod quid”; di conseguenza, esso non è “formaliter” un ente; ciò significa che l’ente non si predica di esso se non indirettamente, ossia in quanto appartiene a un ente. Tuttavia, bisogna ricordare che la distinzione tra “per se” e “per accidens” non è quella tra sostanza e accidente; l’accidente, infatti, come tipo di ente (ossia, considerato “sub propria ratione”), rientra nell’ente “per se”.

ente<sup>85</sup>. Ciò non significa che il bianco non sia qualcosa di intelligibile (alla stregua della chimera e di qualsiasi mero non-ente): esso continua ad essere intelligibile per il fatto che l'essenza che esso significa possiede un "esse quidditativo" o, meglio, che tale essenza non include alcuna contraddizione nella sua nozione. Tuttavia, il modo in cui il bianco significa quell'essenza è un modo in cui l'essenza dipende dal soggetto e per tale motivo il soggetto rientra nella significazione di quell'essenza come co-intelletto, benché non rientri nella nozione dell'essenza stessa. L'essenza significata dal bianco, quando viene conosciuta in se stessa, a prescindere dal soggetto, può essere denominata "bianchezza".

Quando Scotto afferma che ogni ente considerato nella sua dimensione "quidditativa" ("ut quid") può compararsi a ogni ente considerato sotto il medesimo aspetto (cioè, "ut quid"), significa che intende prendere in considerazione solo le essenze conosciute "sub propria ratione". Questo garantisce anche un'altra condizione propria delle relazioni di equiparazione, ossia che il fondamento sia preso in modo omogeneo nei due estremi. Infatti, questo tipo di relazioni determinano i due estremi presi secondo una "ratio" uniforme, dal momento che li denominano in modo uniforme. Per esempio, prese due cose simili, ciascuna delle due sarà detta "simile" rispetto all'altra, e "simile" ha la stessa "ratio" in entrambi gli estremi; pertanto, anche la realtà determinata dalla somiglianza deve essere presa secondo la stessa "ratio" (in questo caso, la "ratio" è quella del colore o della qualità). Nel caso dell'identità trascendentale, ciò non significa che il fondamento debba essere sempre un'essenza della stessa specie in entrambi gli estremi (se lo fosse, avremmo un aspetto unitario e, pertanto, l'identità), ma significa solo che il piano di considerazione deve essere lo stesso. In altri termini, non avrebbe senso comparare un ente "ut quid" e un ente "ut quale", ma, presi un ente "ut quid" e un ente "ut quid", se il "quid" espresso è uno, allora si ha l'identità; altrimenti, se è molteplice, si ha la diversità<sup>86</sup>.

Ricapitolando, dunque, il fondamento dell'identità trascendentale viene indicato da Scotto inizialmente con espressioni che richiamano l'appartenenza a tutti i generi, per poi attestarsi successivamente su una certa considerazione dell'ente "in communi". In ogni caso, ciò che costituisce il fondamento è il "quid" dell'ente, ossia quella dimensione dell'ente che risponde

---

<sup>85</sup> Cf. *Ord.*, I, 3, § 137.161, III, 85-86.99-100. Sulla predicazione dell'ente rispetto all'accidente e sul fatto che la differenza specifica possa essere una differenza ultima, si veda anche: J. van den BERCKEN, *Introduction*, in John Duns Scotus, *On Being and Cognition: Ordinatio 1.3*, edited and translated by J. van den Bercken, Fordham University Press, New York, 2016, 18-20.

<sup>86</sup> Fin qui, nulla si dice circa la distinzione reale o meno di questi enti. Inoltre, come si vede, non vi è alcun ente che si possa sottrarre a questa considerazione; anche se esso non è una sostanza, tuttavia, considerato in se stesso, ha una sua quiddità che lo fa essere ciò che è: come tale, è ente. Qui bisogna tenere a mente la concezione dei predicamenti adottata da Scotto: in quanto possiedono una quiddità, non c'è differenza tra sostanza e accidenti e tutti hanno la stessa dignità di enti. Sebbene nella realtà gli accidenti dipendano dalla sostanza, tuttavia, sono enti non per la sostanza, ma per se stessi. Questo è un corollario della dottrina dell'univocità dell'ente.

alla domanda “quid sit”. Talvolta, questa dimensione viene identificata immediatamente con l’essenza; tuttavia, poiché la domanda “quid sit” può essere posta su qualsiasi ente, sia esso una sostanza o un accidente, da un punto di vista generale è più corretto dire che il fondamento è l’ente “sub propria ratione”. A questa dimensione occorre aggiungere anche un altro aspetto che concorre come “ratio proxima” del fondamento stesso, cioè l’unità. Dunque, perché si ottenga una relazione trascendentale di identità occorre che vi sia come fondamento un ente considerato “sub propria ratione”, che vi sia come termine un ente “sub propria ratione” e, infine, che la “ratio propria” del fondamento e del termine sia *una*<sup>87</sup>.

Il quadro fin qui delineato non è l’unica interpretazione possibile dei testi di Scoto. Anzi, sono state avanzate altre proposte interpretative con le quali è opportuno stabilire un confronto. Una prima interpretazione, dovuta a J.P. Beckmann, sostiene che l’identità, in generale, significa sempre il rapporto di un ente con se stesso, mentre rispetto a qualsiasi *altro* ente, ciascun ente si trova in una relazione di alterità o diversità<sup>88</sup>. Un secondo tipo di interpretazione è stata avanzata, più recentemente, da A. Nannini, per il quale il fondamento dell’identità trascendentale sarebbe l’ente “univoce dictum”<sup>89</sup>. Questa tesi conduce ad ammettere che tutti gli enti sono reciprocamente identici, in quanto enti, poiché tutti vengono conosciuti mediante un unico concetto che viene predicato di essi “in quid”.

Come si può notare, le due interpretazioni approdano ad esiti opposti. Se la prima restringe l’identità trascendentale alla sola auto-identità (cioè, ogni ente è identico soltanto con se stesso), la seconda estende così tanto l’identità trascendentale da far sì che ogni ente sia identico ad ogni ente. Una delle due opinioni è certamente da scartare, ma vi sono motivi per ritenere che nessuna delle due possa accordarsi pienamente con i testi di Scoto.

#### 4.3.1.2 L’opinione di Beckmann

L’interpretazione di Beckmann si svolge su due livelli: uno maggiormente analitico-testuale, l’altro maggiormente teoretico. Dal punto di vista analitico, egli prende in esame alcuni testi

---

<sup>87</sup> Affermare che la “ratio” è una, non significa altro che affermare che si ha la stessa “ratio”. Tuttavia, appositamente si è cercato di evitare l’uso di espressioni quali “stesso”, “medesimo”, “altro”: esse richiamano già una relazione di identità o diversità, mentre gli elementi messi in evidenza (fondamento, termine, “ratio proxima”) sono anteriori alla relazione. Le ragioni di questa scelta linguistica, comunque, diverranno maggiormente chiare andando avanti.

<sup>88</sup> «Jedes Seiende besitzt die transzendente Bestimmung des ‘Ein-etwas-Seins’; als ein Etwas aber ist es in das Beziehungsgefüge alles Seienden hineingestellt: steht es sich selbst gegenüber, so ist es ein identisches; steht es einem anderen gegenüber, so befindet es sich in der Beziehung der Andersheit, der Verschiedenheit» (J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 149).

<sup>89</sup> Cf. A. NANNINI, *Univocità metafisica dell’ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” (2011), n. 103/3, 389-423. Secondo Nannini, l’identità trascendentale sarebbe «un’identità fondata sulla predicazione univoca *in quid* dell’ens, che rappresenta l’elemento univoco comune ad ogni realtà» (*Ivi*, 409; corsivi originari).

tratti da diverse opere di Scoto, partendo dal *Commento alla Metafisica*, attraverso il *Quodlibet*, q. 3, per approdare infine ai commenti alle *Sentenze*. Il percorso individuato da Beckmann vede Scoto alle prese con una prima nozione di identità, intesa come relazione di ragione, per poi passare ad una nozione di identità reale, la quale però perde alcuni tratti propri della relazione, man mano che acquisisce i tratti della trascendenza.

Dal punto di vista teoretico, la questione di fondo da risolvere, per Beckmann, è il paradosso fondamentale della relazione di identità. Tale paradosso attesta che, se l'identità è una relazione, essa implica la distinzione degli estremi, perdendo così il carattere dell'unità; se, d'altra parte, l'identità richiede l'unità del fondamento, allora viene meno la distinzione degli estremi e quindi la possibilità di ammettere una vera relazione. Una possibile soluzione del paradosso, comunemente adottata nel XIII secolo, consiste nel considerare l'identità come una relazione di ragione. La soluzione proposta da Scoto nella maturità si muoverebbe, invece, in direzione trascendentale: l'identità sarebbe una "certa unità" – intendendo per unità, non il numero, ma il trascendentale "unum". Tale identità conserverebbe i caratteri propri di una relazione, e di una relazione reale, dal momento che si stabilisce tra cose distinte. La distinzione tra i due estremi, tuttavia, non sarebbe reale, ma solo formale; secondo Beckmann questo tipo di distinzione è sufficiente a garantire il sorgere di un vero riferimento ("esse ad").

Beckmann coglie l'importanza del carattere trascendentale della relazione di identità fondata sull'ente; tuttavia, la sua interpretazione mostra anche alcuni punti deboli: in primo luogo, in essa si tende a considerare ogni identità come identità trascendentale; in secondo luogo, si restringe l'identità trascendentale alla sola auto-identità – entrambi questi due punti non collimano con quanto esposto nelle distinzioni 19 e 31 dei commenti al Libro I delle *Sentenze*; in terzo luogo, si ritiene che l'identico e il diverso conseguano all'ente comparato, rispettivamente, con se stesso o con altro da sé («steht es sich selbst gegenüber, so ist es ein identisches; steht es einem anderen gegenüber, so befindet es sich in der Beziehung der Andersheit»<sup>90</sup>); ma ciò rappresenta una manifesta "petitio principii". Infatti, affermare che il termine di comparazione sia lo stesso ente che fa da fondamento, significa già ammettere che vi sia un'identità tra il fondamento e il termine. Similmente, ammettere che il termine di comparazione sia un altro rispetto a l'ente che fa fondamento, significa già ammettere che vi sia diversità tra il fondamento e il termine. Il problema non si risolve in una mera sinonimia. Anche se si fornissero definizioni autonome per i predicati "essere lo stesso" ed "essere un altro", si dovrebbe di nuovo chiedere come si fa a stabilire che il termine di comparazione sia lo stesso ente o un altro ente rispetto al fondamento. In realtà, i predicati "essere lo stesso" ed

---

<sup>90</sup> J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 149.

“essere un altro” non affermano altro che l’identità o la diversità tra l’ente che fonda la relazione e l’ente che la termina<sup>91</sup>.

Dal confronto con i testi di Scoto si possono fare alcune osservazioni riguardo all’interpretazione di Beckmann. In primo luogo, Scoto ammette la distinzione tra due tipi di identità. Tale distinzione, però, non è tanto tra l’identità che è una relazione reale e quella che è una relazione di ragione, quanto piuttosto tra l’identità fondata sulla sostanza (e sull’unità) e l’identità che è una proprietà disgiuntiva dell’ente. Beckmann considera che vi sia un solo tipo di identità, la cui concezione da parte di Scoto muta nel tempo: prima essa verrebbe considerata come relazione di ragione e, successivamente, come relazione reale. In questo passaggio, la relazione di identità sarebbe diventata una relazione trascendentale. Ma questa ricostruzione è discutibile. Essa mette insieme due problemi che in effetti sono distinti: da una parte vi è la questione della realtà della relazione, dall’altra quella della sua trascendenza. Prima di poter affermare qualcosa sull’ipotetico sviluppo prospettato da Beckmann circa la concezione dell’identità, bisognerebbe distinguere i due aspetti. Una volta che ciò sia stato fatto, non si può negare che Scoto presenti in *Ordinatio*, I, 19, due tipi di identità: una che si fonda sulla sostanza (e l’unità) e una che si fonda sull’ente “ut quid” – e quest’ultima è trascendente.

In secondo luogo, Scoto distingue chiaramente il caso della relazione reale di identità trascendentale, che sussiste tra le persone divine, dal caso dell’auto-identità di ciascuna persona con se stessa:

«De identitate etiam dici potest quod ipsa dupliciter accipitur in divinis: uno modo eiusdem personae ad se, sicut Pater est idem sibi, - alia modo unius personae ad alteram, sicut Pater est idem Filio et e converso. De prima identitate, alias. De secunda potest dici - sicut de aliis - quod est realis»<sup>92</sup>

Beckmann conosce questo testo, ma ne minimizza l’importanza adducendo come motivazione il fatto che non è possibile rintracciare in alcuna delle opere di Scoto il luogo in cui egli svilupperebbe il discorso sull’auto-identità. Gli editori dell’*Ordinatio*, in realtà, offrono a questo proposito un rimando al testo di *Ordinatio*, II, 1, §§ 269-271, ma Beckmann ritiene che

---

<sup>91</sup> Il problema si ripropone in entrambi i casi, sia per il predicato “essere lo stesso”, sia per il predicato “essere un altro”. Se l’ente viene comparato con *se stesso*, allora non può che essere identico: non si potrebbe dire che è *lo stesso ente*, se non fosse identico. Similmente, se l’ente che fa da termine è un *altro* ente, allora non può che essere diverso: non si potrebbe dire che sia *un altro ente*, se non fosse diverso. Ancora, posto un ente che faccia da fondamento, si afferma che esso “è identico se l’ente a cui viene comparato è lo stesso”; ma come si può sapere che l’ente terminale sia lo stesso? Similmente, posto un ente che faccia da fondamento, si afferma che esso “è diverso se l’ente a cui viene comparato è un altro ente”; ma come si può sapere che l’ente terminale sia un altro ente?

<sup>92</sup> *Ord.*, I, 31, § 18, VI, 211. Si veda anche il parallelo della *Lectura*: «Nam in divinis duplex est identitas: una qua persona est eadem sibi, et alia qua una persona habet identitatem cum alia. Prima identitas est relatio rationis, ut communiter dicitur, – sed an hoc verum sit, alias dicitur (forte in II). Sed identitas alia est relatio realis» (*Lect.*, I, 31, §§ 23-25, XVII, 429).

il testo segnalato non sia pertinente, perché in quel luogo non si parla dell'auto-identità delle persone divine<sup>93</sup>. Il passo in questione verrà preso in esame più avanti: nonostante il giudizio di Beckmann, esso appare piuttosto interessante per il tema dell'identità.

In terzo luogo, si può sostenere con Beckmann che a partire dall'autorità di Aristotele: “*omne ens omni enti est idem vel diversum*”, Scoto assume la coppia “*idem vel diversum*” quale trascendentale disgiuntivo che divide l'ente immediatamente; tuttavia, non si può dedurre da ciò che la prima comparazione dell'ente sia, o con se stesso, o con altro da sé: una simile divisione della comparazione, infatti, suppone già la coppia “*idem vel diversum*”. E così si cade in un ragionamento circolare<sup>94</sup>. In realtà, la formulazione adoperata da Scoto è più attenta a questo problema. Egli si limita a considerare la comparazione di ogni ente con ogni ente, senza specificare se si tratti dello *stesso* ente o di un *altro* ente. L'identità o la diversità (o, come preferirebbe Beckmann, l'alterità) degli enti comparati dipende dall'accertamento delle condizioni richieste per queste due relazioni trascendentali, e in particolare dall'analisi del fondamento. Infatti, non bisogna mai dimenticare che per Scoto tutta la realtà della relazione dipende dal suo fondamento ed è a partire dal fondamento che si conosce la relazione. Pertanto, per sapere se una certa relazione è una relazione di identità o di diversità, occorre volgere l'attenzione al suo fondamento<sup>95</sup>.

Nella misura in cui il significato dell'identità e della diversità trascendentali riprende quello delle relazioni di equiparazione, il loro fondamento è costituito da due aspetti: il primo aspetto è l'ente “*ut quid*”, il secondo aspetto è l'unità o la molteplicità. Se si ha l'unità, la comparazione risulta essere una relazione d'identità e i due estremi sono identici; altrimenti, se si ha la molteplicità, la comparazione è una relazione di diversità e i due estremi sono diversi. L'unità e la molteplicità non sono nozioni a loro volta relative e non suppongono alcuna comparazione dell'ente. L'unità è per Scoto una proprietà positiva dell'ente; la molteplicità è una negazione dell'unità. I due termini non si definiscono in rapporto a un termine di comparazione. Per esempio, “essere molteplice” non significa “essere altro”; “essere molteplice” si oppone immediatamente a “essere uno”, così che la coppia uno-molti è una differenza dell'ente<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> *Ord.*, II, 1, §§ 269-271, VII, 133-134.

<sup>94</sup> Probabilmente, Beckmann non percepisce alcuna circolarità nella propria argomentazione perché presuppone la descrizione di Heidegger secondo cui ogni ente, in quanto è “qualcosa”, è necessariamente “se stesso e non un altro”. In questo modo, però, viene introdotta una dimensione di comparazione originaria dell'ente che non sembra sufficientemente fondata nei testi di Scoto. La questione è complessa e andrebbe affrontata sul più ampio campo della dottrina dei trascendentali. Per quanto riguarda la dipendenza di Beckmann da Heidegger, si veda: *supra*, par. 1.2.3.

<sup>95</sup> Beckmann adotta come criterio conoscitivo della relazione non il suo fondamento, ma il suo termine. Infatti, secondo lo studioso, per sapere se una relazione è di diversità o di identità occorre guardare all'alterità o meno del termine. Inoltre, l'alterità, come si è detto sopra, è essa stessa una relazione, perciò riguardo ad essa si pone la stessa domanda di un criterio conoscitivo che, se non si riporta al fondamento, apre un regresso all'infinito.

<sup>96</sup> La questione dell'uno e del molteplice rappresenta uno dei temi più complessi della filosofia. Qui ci si limita a presentare la posizione di Scoto in merito, ricavata soprattutto dalla sua questione sul trascendentale “*unum*”

Altro non si può dire, stando ai testi di Scoto. Si potrebbe aggiungere, però, che una questione ulteriore si deve porre circa l'unità del fondamento. È noto, infatti, che Scoto ammette diversi gradi di unità reale. Ci si potrebbe chiedere, pertanto, se l'identità risenta del grado di unità su cui si fonda. Tuttavia, intervenendo qui il "gradus", bisogna dire che la questione coinvolge il terzo tipo di fondamento trascendentale, del quale si tratterà più avanti<sup>97</sup>.

#### 4.3.1.3 L'opinione di Nannini

Anche l'interpretazione proposta da Nannini mostra qualche debolezza. Nella posizione espressa dallo studioso, si avverte una certa confusione tra la predicazione del "quid" e la predicazione "in quid". Come si è visto, qualunque ente può essere considerato come un "quid", allorché si considera secondo la sua entità o secondo la sua quiddità. Predicare "in quid", invece, significa predicare il "quid" nel primo modo "per se". Per capire se una predicazione è "in quid" bisogna guardare al rapporto che c'è tra il soggetto e il predicato: se il predicato, considerato come un "quid", esprime il "quid" del soggetto, allora la predicazione è "in quid"; se, invece, il predicato pur esprimendo un "quid" non esprime il "quid" del soggetto, allora la predicazione non è "in quid". La predicazione "in quid", perciò, rappresenta un modo di predicare, e non un modo di considerare il predicato.

Per tale motivo, a volte Scoto si esprime dicendo che la predicazione "in quid" è una predicazione "per modum essentiae"; il modo opposto a questo viene denominato "per modum informantis" o, più frequentemente, predicazione "in quale".

Secondo Nannini, «le predicazioni *in quid* e *in quale* si riferiscono rispettivamente a ciò che indica l'essenza nel modo in cui essa è sostrato e materia, così come fa, per esempio, il genere "animale"; e a ciò che indica l'essenza nel modo in cui essa è forma, ossia come fa la differenza specifica "razionale"»<sup>98</sup>. Così, dal modo della predicazione egli intende risalire a un certo tipo di considerazione dell'essenza; e come vi sono due modi predicare, "in quid" e "in quale", così vi sono due aspetti in ciascuna essenza, il genere e la differenza specifica, un sostrato e una forma. Abbandonando il piano logico, Nannini ricorre proprio al passo di *Ordinatio*, I, d. 19, § 8, per affermare che la triplice considerazione dell'ente corrisponde ai diversi modi di predicazione:

---

presente nel Libro IV del *Commento alla Metafisica*; si veda: *QMet.*, IV, 2, III, 321-363. Per un commento su questo testo, invece, si vedano: J.A. AERTSEN, *Being*, 48-60; J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 418-422.

<sup>97</sup> Cf. *infra*, par. 4.3.3.

<sup>98</sup> A. NANNINI, *Univocità*, 407; corsivi originari.

«Il Dottor Sottile individua qui (Liber I, Distinctio 19) tre “elementi” distinti in ciascun ente: l’*ens*, che si predica *in quid*; la forma, che si predica *in quale*; e un’intensità (*quantitas virtutis*), ossia un preciso “grado intrinseco” che contraddistingue ciascun ente, che sfugge alla predicazione *in quid* e alla predicazione *in quale*»<sup>99</sup>.

Il brano a cui si fa riferimento riceve una lettura differente rispetto a quella proposta nel presente lavoro, infatti, si individuano tre “elementi” distinti di ciascun ente – ciò che, invece, sarebbe meglio intendere come tre aspetti di un ente, per evitare di pensare a una composizione interna all’ente; in ogni caso, senza volersi soffermare su questa differenza di espressione, e rinviando ai prossimi paragrafi la discussione circa il secondo e il terzo “elemento” individuato da Nannini, al momento è opportuno soffermarsi sul primo “elemento”, ciò che nel presente lavoro è stato considerato come la “ratio” del fondamento (remoto) dell’identità trascendentale. Secondo Nannini, questo primo “elemento” dell’ente è «l’*ens* che si predica *in quid*»<sup>100</sup>. In questo modo, tutte le cose di cui l’ente si predica “in quid” avranno questo comune aspetto; ma il fondamento dell’identità trascendentale è l’ente; quindi ogni ente, considerato in quanto ente, è il fondamento dell’identità trascendentale. L’univocità del concetto di ente garantisce che tale concetto è unico per tutte le cose e il fatto che si predichi “in quid” garantisce che anche la predicazione è univoca<sup>101</sup>. In tal modo, tutto ciò di cui si predica l’ente, considerato in quanto ente, è identico a qualsiasi altro ente, considerato in quanto ente. L’unicità del concetto di ente fornisce in questo caso il fondamento prossimo dell’identità. In altri termini, secondo questa interpretazione, tutti gli enti sono identici perché convergono nell’unità del concetto di ente. Dunque, anche Dio e la creatura sono identici, sotto questo punto di vista. Di entrambi, infatti, l’ente si predica “in quid” in modo univoco.

Tuttavia, il pensiero di Scoto sembra essere un altro. Quando egli considera l’ente “ut quid” non sta dicendo che quel “quid” è il medesimo in ogni ente; il “quid” è la “ratio” propria di ciascuna cosa, non la “ratio entis” predicata “in quid” di ogni cosa. La “ratio entis”, infatti, è unica, mentre il “quid” di ciascuna cosa non è unico, altrimenti non vi sarebbe che una sola essenza!

Per tale motivo, la proposta di Nannini non può rendere ragione del fatto che l’ente “ut quid” costituisce il fondamento anche della relazione contraria all’identità, ossia la diversità. Inoltre, che non tutti gli enti sono identici, dal punto di vista trascendentale, è confermato anche da Scoto, in modo manifesto, nel caso di Dio e della creatura: come già detto, l’ente si predica di entrambi “in quid” e, pertanto, in quanto enti, non sono diversi; eppure Dio e la creatura sono

---

<sup>99</sup> A. NANNINI, *Univocità*, 409; corsivi originari.

<sup>100</sup> *Ibidem*. Non si capisce come possa essere l’ente un elemento dell’ente stesso, mentre in realtà dovrebbe coincidere con esso. Probabilmente, Nannini intende dire che questo primo “elemento” è il *contenuto formale* dell’ente, quel contenuto che si predica “in quid”.

<sup>101</sup> Sulla distinzione tra “predicato univoco” e “predicazione univoca”, si veda: *QPraed.*, 3, § 14, I, 271.

«primo diversa in realitate»<sup>102</sup>; tale diversità non può essere che quella trascendentale, perché si predica di Dio. Si tratta della diversità contraria all'identità trascendentale, ed è “in realitate”, non “in conceptu”; infatti nel concetto di ente in quanto ente, comune a Dio e alla creatura, essi non sono “primo diversa”. Ciò si potrebbe, forse, esprimere meglio affermando che Dio e la creatura sono indistinguibili sotto la “ratio entis”.

A questo punto, si svela la confusione generata dall'interpretazione di Nannini: dalla comunanza del concetto di ente, mediante il quale due cose sono indiscernibili, egli intende inferire l'identità dei due estremi (affermando così l'identità degli indiscernibili); invece, Scoto intende affermare che dalla diversità degli estremi non si può inferire la diversità del concetto con cui si conoscono gli estremi (affermando così l'indiscernibilità dei diversi e l'univocità del concetto di ente<sup>103</sup>).

Si potrebbe ancora provare a salvare l'interpretazione di Nannini sostenendo che la diversità trascendentale esiste e si stabilisce tra due enti, quando vengono presi secondo due “elementi” distinti: per esempio, l'ente che si predica “in quid” si può comparare all'ente che si predica “in quale”, e così tra essi vi sarebbe la diversità trascendentale. Ma questo (anche tralasciando la confusione tra “ut quid” e “in quid”) non è possibile, per via del requisito delle relazioni di equiparazione, i cui fondamenti devono avere la stessa “ratio” in entrambi gli estremi. Non si può comparare l'ente “ut quid” con l'ente “ut quale”. Il fondamento dell'identità e della diversità trascendentali deve essere l'ente “ut quid”, sia in un estremo, sia nell'altro. Questo, del resto, appare confermato dal testo di Scoto, il quale afferma che l'ente “ut quid” è fondamento sia dell'identità, sia della diversità trascendentale<sup>104</sup>.

In conclusione, la proposta di Nannini sembra operare un passaggio ingiustificato quando istituisce un parallelismo tra le espressioni “ut quid” e “in quid”<sup>105</sup>. La prima di queste due

---

<sup>102</sup> *Ord.*, I, 8, § 82, IV, 192. Dio e la creatura convengono nell'unità di un concetto, ma non convengono in alcuna realtà comune. Non avendo nulla in comune – e ciò si intende in modo radicale – allora sono “primo diversa”. Come possa accadere un fenomeno simile, è quanto Scoto si sforza di spiegare nel corso della distinzione 8, qui segnalata. La stessa situazione si presenta nell'ambito delle dieci categorie: infatti, l'ente non rappresenta un certo tipo di realtà comune a tutte le categorie; l'univocità non impedisce che esse siano reciprocamente “primo diversa”. Su questo si vedano: P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 55-56; G. PINI, *Scotus's Realist Conception*, 99-104.

<sup>103</sup> Si presti attenzione a non confondere la posizione di Scoto con quella di Enrico di Gand. Enrico, infatti, afferma l'indiscernibilità dei diversi, nonostante essi siano conosciuti mediante concetti diversi. Per Scoto, il concetto di ente è unico e, attraverso tale concetto, si conoscono realmente due cose che non hanno nulla in comune e sono totalmente diverse. Posta così la questione, si vede perché agli occhi di Scoto è assurda la posizione di Enrico: come possono due concetti diversi essere indiscernibili? Dovrebbero essere indiscernibili perché conosciuti mediante un concetto che li accomuna, altrimenti due concetti implicano due conoscenze diverse.

<sup>104</sup> «Idem et diversum, primo modo, ut in quolibet genere invenitur 'quid'» (*Lect.*, I, 19, § 50, XVII, 280); «Res potest considerari ut quid est, id est secundum quiditatem suam, et sic potest esse fundamentum relationis identitatis vel diversitatis» (*Rep.*, I-A, 19, § 17, I, 537).

<sup>105</sup> La posizione di Nannini applica lo stesso schema anche alle altre due relazioni di equiparazione, per le quali si potrebbe ripetere un discorso simile a quello fatto per l'identità. Per questo motivo, si è ritenuto opportuno dilungarsi nell'analisi di questa posizione una sola volta, lasciando intendere che i rilievi critici più generali mossi verso questa posizione valgono anche negli altri due casi, cioè quello della somiglianza e quello dell'uguaglianza.

espressioni indica un aspetto dell'ente, mentre la seconda mette in rilievo un modo di predicare l'ente. Le incongruenze che sono emerse nell'analisi di questa proposta interpretativa potrebbero derivare proprio dalla sovrapposizione dei differenti piani di considerazione.

#### 4.3.1.4 Conclusioni sul fondamento dell'identità (e alcuni problemi aperti)

Per le ragioni esposte, nessuna delle due interpretazioni esaminate appare soddisfacente. Si rende necessario, dunque, percorrere un'altra via. Partendo dai testi sopra discussi, si possono stabilire alcuni punti fondamentali:

- l'identità è una relazione di equiparazione il cui fondamento è costituito dall'uno e dalla sostanza (espressioni analoghe sono: "il fondamento è l'uno nella sostanza", "il fondamento è l'unità di sostanza").
- vi è un secondo tipo di identità, il cui fondamento è costituito dall'uno e dall'ente "in comuni" considerato sotto l'aspetto dell'essere un "quid".
- il secondo tipo di identità ha un fondamento trascendente, cioè l'ente; pertanto, essa stessa possiede il carattere della trascendenza. In quanto tale, essa è una proprietà dell'ente e non appartiene ad alcuno dei dieci generi, nemmeno al genere della relazione.
- l'identità trascendentale è una proprietà che si converte con l'ente in modo disgiuntivo, ossia in coppia con la relazione contraria, quella di diversità. Anche quest'ultima possiede come fondamento l'ente "ut quid", ma la sua "ratio proxima fundamenti" non è l'unità, bensì la molteplicità.

Questo è quanto di certo si può desumere dal testo di *Ordinatio*, I, d. 19, nonché dai testi paralleli e da quelli affini, come *Ordinatio*, I, d. 31. Tuttavia, ciò non è sufficiente a sciogliere ogni dubbio sull'identità trascendentale. A tal proposito, i punti principali che occorre chiarire possono essere espressi mediante alcuni interrogativi:

- 1) Qual è la differenza tra l'identità trascendentale e l'identità fondata sulla sostanza?
- 2) L'identità trascendentale è solo auto-identità oppure vi può essere identità trascendentale tra enti distinti?
- 3) L'identità trascendentale è a tutti gli effetti una relazione? Se sì, è una relazione reale?

La risposta a queste domande, tutt'altro che facile da trovare, può essere delineata solo parzialmente:

- 1) Esiste una differenza tra l'identità trascendentale e l'identità fondata sulla sostanza. Tuttavia, non è facile capire in che rapporto stiano questi due tipi di identità. Si deve forse ammettere che ogni sostanza possiede entrambi i tipi di identità? Questo, però, comporta una ridondanza ontologica che appare poco plausibile. Altrimenti, si potrebbe pensare che le due identità non

si attribuiscono alla sostanza considerata sotto lo stesso aspetto, perciò non le si possono attribuire simultaneamente. In questo modo, ogni sostanza si direbbe “identica”, o in un modo, o nell’altro, ma mai in entrambi i modi contemporaneamente. Del resto, qualcosa di simile accade per la “sapientia” presente nell’uomo, la quale sembra godere di un doppio statuto ontologico: sia come proprietà trascendentale, sia come qualità dell’anima razionale. Anche in quel caso la posizione di Scoto non è affatto limpida e non si capisce se la “sapientia” presente nell’uomo sia una qualità oppure una manifestazione della sapienza trascendente<sup>106</sup>. Ciò che di certo viene escluso è che la medesima “sapientia” possa essere simultaneamente entrambe le cose. Lo stesso, per analogia, si può affermare riguardo alle due identità, tenendo presente però che i testi posti a sostegno di una simile soluzione del problema non sono sufficientemente chiari<sup>107</sup>.

2) L’identità trascendentale non si determina necessariamente come auto-identità. Essa, per sua natura, né presuppone, né esclude la distinzione tra l’ente che si compara e l’ente a cui si compara, perché è una proprietà che conviene all’ente in quanto precede la sua divisione in “idem” e “diversum”<sup>108</sup>. Sorge però il dubbio se due individui della stessa specie possano essere identici in modo trascendentale. Per esempio, una bianchezza individuale e la sua natura sono realmente identiche: sono, infatti, lo stesso ente “ut quid”; ora, il medesimo tipo di identità verrebbe a stabilirsi anche tra due bianchezze individuali, perché entrambe possiedono la stessa natura, lo stesso ente “ut quid”; ma pare che vi debba essere una differenza circa l’identità espressa nei due casi. Eppure la dottrina dell’identità trascendentale non riesce a rendere ragione di questa differenza.

3) L’identità trascendentale viene indubbiamente indicata come una “relatio”. Inoltre, in *Ord.*, I, 31 si dimostra che essa è una relazione reale<sup>109</sup>. Tuttavia, a partire dai testi esaminati, non è possibile dare una risposta esaustiva al perché l’identità trascendentale sia una relazione, pur non appartenendo al genere della relazione<sup>110</sup>. Forse, si può pensare che si parli di relazione in senso analogico. L’identità trascendentale, infatti, è una proprietà dell’ente (“passio entis”), ma

---

<sup>106</sup> Cf. *Ord.*, I, 8, §§ 154-156, IV, 229.

<sup>107</sup> Un problema simile si pone, in certa misura, anche per la somiglianza trascendentale. Si veda: *infra*, nota n. 130.

<sup>108</sup> In altri termini, sono proprio “idem” e “diversum” quelle determinazioni che permettono di identificare o distinguere gli enti tra loro. Perciò, come si è detto sopra criticando la circolarità della descrizione offerta da Beckmann, non si può pensare una distinzione tra gli enti prima che essi siano determinati come “idem vel diversum”; il momento stesso in cui tale determinazione interviene è il momento in cui si può parlare delle distinzioni tra gli enti. Si tratta però di un momento posteriore alla considerazione dell’ente in quanto ente. Si veda: *supra*, par. 4.3.1.2, in particolare, la nota n. 91.

<sup>109</sup> Effettivamente, Scoto intende dimostrare la realtà dell’identità per il caso di Dio, mentre solo indirettamente lascia intendere che ciò sia possibile anche nell’ambito creaturale. Ad ogni modo, anche se valesse solo nel caso di Dio, si potrebbe lo stesso concludere che qualche identità trascendentale è reale, e ciò è sufficiente a escludere la tesi opposta contraddittoriamente (“nessuna identità trascendentale è reale”).

<sup>110</sup> Si veda, in ogni caso: *infra*, cap. 6.4.8.

non semplicemente dell'ente, bensì dell'ente "ut quid" comparato a un ente "ut quid"; essa perciò non esprime semplicemente un modo di *essere* (come le altre proprietà trascendentali), ma un modo di *essere riferito* ("esse ad"). Per tale ragione, l'identità trascendentale può essere associata a una relazione. Non realizza, tuttavia, un requisito proprio della relazione (e di tutti gli accidenti relativi), ossia il possesso dell'inerenza. Tutte le proprietà trascendentali, infatti, si trovano nell'ente, non al modo di una forma in un soggetto, ma sono contenute unitivamente nel soggetto stesso<sup>111</sup>.

#### 4.3.2 IL FONDAMENTO DELLA SOMIGLIANZA TRASCENDENTALE

Dopo aver considerato il fondamento dell'identità trascendentale, ci si volge ora al fondamento della somiglianza trascendentale, riportando insieme le pericopi in cui esso viene descritto:

<i>LECT.</i> , I, D. 19	<i>ORD.</i> , I, D. 19	<i>REP.</i> , I-A, D. 19	<i>ORD.</i> , IV, D. 6	<i>QMET.</i> , V, QQ. 12-14
«res praedicamenti quaelibet habet propriam differentiam essentialem, quae [...] dicitur 'qualis' (ubi ponit modos 'qualis', et non species), et sic supra rem cuiuslibet praedicamenti fundatur similitudo»	«et est <i>forma vel habens formam...</i> »  «similitudo autem vel dissimilitudo potest fundari super quodcumque ens in <i>quantum est 'quale' et qualitas quaedam</i> (de hoc modo qualitatis loquitur Philosophus V Metaphysicae cap. 'De qualitate', quod « <i>unus modus qualitatis est differentia substantiae</i> », <i>id est substantialis</i> , et hoc modo individua eiusdem speciei sunt <i>essentialiter similia in quantum habent eandem differentiam specificam</i> , quae est ut <i>qualitas essentialis ipsorum</i> )»	«vel potest considerari <i>ut habet formam aliquam vel perfectionem aliquam per modum formae informantis secundum quam dicitur qualis.</i>  ... et <i>ut forma – non informans, sed ut est purus actus</i> »	«... et invenitur ' <i>quale</i> ', accipiendo <i>formam in illo genere in ratione formae...</i> »  «Hoc enim modo possunt ' <i>habentes relationes unius speciei</i> ' dici <i>similes</i> secundum unitatem unius relationis, sicut ' <i>habentes unam formam substantialem</i> ' possunt dici <i>similes secundum substantiam vel secundum speciem</i> »	«et in quantum res est <i>qualis non solum accidentaliter sed per differentiam essentialem</i> et in quantum sit <i>una</i> , super ipsam fundatur similitudo»

<sup>111</sup> Sulla nozione di "continentia unitiva", si veda: *supra*, par. 1.2.6.4.

Come nel caso dell'identità, il fondamento della somiglianza trascendentale è l'ente considerato secondo un certo aspetto<sup>112</sup>. Le formulazioni per indicare questo aspetto sono ancora una volta oscillanti:

- “[in quantum] habet propriam differentiam essentialem”;
- “dicitur ‘qualis’”;
- “est forma vel habens formam”;
- “in quantum est ‘quale’ et qualitas quaedam”;
- “ut habet formam aliquam vel perfectionem aliquam per modum formae informantis”;
- “ut forma – non informans, sed ut est purus actus”;
- “accipiendo formam in illo genere in ratione formae”.

Nell'insieme, queste formulazioni sembrano convergere verso un significato comune: esse intendono indicare un aspetto dell'ente per il quale esso non esprime ciò che è (“quid”), ma come è (“quale”). Per questo si dice che esprime un “quale”. Tale aspetto, poi, viene ulteriormente declinato come “essere una forma” oppure come “possedere una forma”; nel testo di *QMet.*, V, si specifica che tale aspetto può essere accidentale, oppure può essere sostanziale, ma è quest'ultimo il caso che interessa la somiglianza trascendentale.

La forma sostanziale, la quale unita alla materia costituisce il composto, viene conosciuta nella definizione mediante la differenza specifica. Tuttavia, sebbene la forma sia una parte del composto, la differenza specifica che compare nella definizione non significa la forma in quanto parte (“per modum partis”). Piuttosto, la differenza specifica significa la forma “per modum totius”, ossia rinviando alla totalità del composto<sup>113</sup>. Per esempio, nella definizione dell'uomo come “animale razionale”, la differenza “razionale” non significa la sola forma (l'anima intellettiva), ma il composto in quanto possiede l'intelletto (“habens intellectum”)<sup>114</sup>.

Alla luce di ciò, si comprende in quale senso Scotto possa affermare che «sicut est in composito reali, proportionaliter est in composito rationis»<sup>115</sup>. La corrispondenza tra la composizione delle parti reali dell'essenza (materia e forma) e la composizione logica delle parti della definizione (genere e differenza) non è una corrispondenza stretta, biunivoca, ma è

---

<sup>112</sup> Anche in questo caso esistono formulazioni alternative in cui il soggetto non è l'ente ma una “res” di qualsiasi genere. Poiché quello che si sta analizzando è un medesimo brano suddiviso in varie parti, il soggetto del discorso è sempre il medesimo. Non si ripetono, pertanto, le considerazioni già svolte in proposito quando si è parlato dell'identità. Si veda: *supra*, par. 4.3.1.

<sup>113</sup> «Differentia primo significat aliquid formale speciei a quo accipitur, sed totum ex consequenti, quia illud formale importat per modum totius» (*QPraed.*, 16, § 36, I, 98).

<sup>114</sup> «Ita exponitur ‘animal: habens sensum’, ‘rationale: habens intellectum’» (*QPraed.*, 16, § 37, I, 99). Come si può notare, lo stesso discorso vale per il genere “animale”: anch'esso non significa una parte, ma il tutto, o meglio, la materia “per modum totius”.

<sup>115</sup> *QPraed.*, 28, § 5, I, 176.

una corrispondenza più larga, secondo una certa proporzione. Ciò permette di capire il modo in cui Scoto parla della differenza per indicare la forma, e viceversa:

«Differentia autem non habet modum materiae, quia non est indeterminatum nec in potentia, quae sunt propria materiae; igitur habet modum formae. Forma et qualitas et actus idem sunt; igitur habet modum qualitatis respectu speciei, et hoc est praedicari in quale»<sup>116</sup>.

Il ragionamento sotteso a questo brano procede secondo lo schema di un sillogismo disgiuntivo: escludendo che la differenza specifica possieda il “modum materiae”, si inferisce che essa possiede il “modum formae”. Questi “modi” esprimono il parallelismo con la realtà: in ogni essenza composta vi è una materia unita a una forma; la materia è indeterminata e potenziale; la forma, invece, è determinante e attuale. Allo stesso modo, nella definizione il genere è indeterminato e potenziale, mentre la differenza è determinante e attuale. È in questo contesto che i termini “forma”, “qualitas” e “actus” si possono prendere come sinonimi. Una tale interscambiabilità è proprio quel che si osserva nei brani che parlano del fondamento della somiglianza trascendentale. Pertanto, quando in quei brani si parla della forma, si intende un aspetto che “qualifica” l’ente così come la differenza specifica “qualifica” la specie. E in quanto “qualifica”, tale aspetto si predica “in quale”.

È importante rimarcare che, anche se si parla di un aspetto “qualitativo” dell’ente, non si vuole indicare qualcosa di appartenente al genere della “qualità”. La differenza specifica, p.es., si trova nel genere della sostanza, non nel genere della “qualità”<sup>117</sup>.

#### 4.3.2.1 La differenza specifica come fondamento

Il caso della differenza specifica è quello che riceve maggior attenzione da Scoto, ma ciò non significa che in esso si esaurisca il fondamento della somiglianza trascendentale<sup>118</sup>. Infatti,

---

<sup>116</sup> *QPraed.*, 28, § 5, I, 176.

<sup>117</sup> La razionalità, presa in se stessa, è una specie di qualità; ma così, chiaramente, non si predica “in quale”, bensì “in quid”. Questo nodo concettuale è già stato preso in esame sopra, si veda: *supra*, par. 3.1.1.3.

<sup>118</sup> «Una similitudine o dissimilitudine fondata sulla differenza specifica, che accomuna individui che appartengono alla medesima specie [...] o che distingue individui di specie differenti [...]. Questo elemento rappresenta la specificazione, che si predica in quale» (A. NANNINI, *Univocità*, 409). Nannini sembra suggerire che il fondamento coincida con la differenza specifica. Il problema di questa posizione è, ancora una volta, che essa deriva da uno stretto parallelismo con le considerazioni logico-predicative. Nello schema di Nannini, il secondo “elemento” dell’ente, su cui si fonda una relazione di equiparazione, è un “elemento” che si predica “in quale”. Ora, è chiaro che la differenza specifica si predica “in quale”, ma anche il proprio e l’accidente si predicano “in quale”. Perché escludere ciò che si predica “in quale accidentale” e assumere solo ciò che si predica “in quale sostanziale”? Questa scelta pare ingiustificata. Ma anche se fosse giustificata, perché identificare un aspetto logico come la differenza specifica, che è un’intenzione seconda, con un aspetto reale dell’ente, che è il fondamento della somiglianza? È vero che vi è una proporzionalità tra la composizione logica delle parti della definizione e la composizione reale dell’essenza, ma questa proporzionalità non è secondo una corrispondenza biunivoca. Non vi è un rispecchiamento rigido tra modo di conoscere e modo di essere. Su questa tesi, si veda: *supra*, par. 3.1.1.1.

l'essenza divina non ha alcuna differenza specifica, eppure conserva l'aspetto "qualitativo", rinvenibile in ogni ente, sul quale poter fondare una relazione di somiglianza trascendentale. Si potrebbe pensare che la somiglianza delle persone divine, essendo un caso particolarissimo, rappresenti un'eccezione mentre, in linea generale, per tutti gli altri casi il fondamento della somiglianza trascendentale è la differenza specifica. Tuttavia, per quanto quest'ultima affermazione possa essere condivisibile, risulta assai problematico introdurre delle eccezioni in metafisica per rendere ragione della natura divina. Anzi, sembra piuttosto che debba essere il contrario: la somiglianza delle persone divine rappresenta una buona chiave di accesso alla comprensione del carattere di trascendenza di questa relazione.

Scoto, talvolta, chiama questo tipo di somiglianza "similitudo essentialis", altre volte "similitudo secundum substantiam" o "similitudo secundum speciem". Non sempre ne parla come di una relazione trascendentale: lo fa solo nei testi della distinzione 19. Ma è chiaro che, quando la somiglianza si fonda sulla differenza specifica, deve trattarsi di una relazione trascendentale. Il fondamento della somiglianza trascendentale viene indicato come un aspetto "qualitativo" dell'ente "in communi"; quindi, ogni ente deve possedere questo aspetto "qualitativo". Ora, negli enti composti, la definizione sarà costituita da una composizione di genere e differenza. Poiché la differenza è ciò che contrae e determina il genere, sarà essa a rappresentare l'aspetto qualitativo. Dunque, negli enti composti il fondamento della somiglianza trascendentale coincide con la realtà significata dalla differenza specifica<sup>119</sup>.

Pertanto, risulta impreciso dire che la somiglianza trascendentale si fonda sulla differenza specifica. Il fondamento, infatti, non è la differenza specifica, ma la cosa in quanto ha una differenza specifica. I testi su questo punto sono abbastanza attenti e specificano sempre che la relazione si fonda "supra rem" o "super ens" o su ciò che possiede una forma. Ad ogni modo, non si può nemmeno dire che è del tutto sbagliato considerare la differenza specifica come il fondamento – talvolta, lo stesso Scoto si esprime così, per brevità – ma bisogna solo non assolutizzare una simile affermazione.

Inoltre, non si può nemmeno concludere che ogni somiglianza trascendentale sia una relazione fondata su una cosa in quanto ha una differenza specifica<sup>120</sup>. Infatti, ciò è vero solo per gli enti composti, mentre non è vero per Dio<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> L'accidente, per esempio, non ha un'essenza composta di materia e forma, ma è semplice; più semplice della sostanza, sebbene meno perfetto; ad ogni modo, non è semplice come lo è Dio. Su questo si vedano: *QMet.*, VIII, 1, §§ 15-28, IV, 401-407; *infra*, nota n. 122.

<sup>120</sup> Affermare che la somiglianza trascendentale si fonda sulla differenza specifica è, per lo meno, impreciso. Anche nel brano della *Lectura*, I, d. 31, in cui più marcatamente si mettono in connessione la somiglianza trascendentale e la differenza specifica ("differentia substantialis") come fondamento, si ribadisce che tale differentia non è presente in Dio, mentre il fondamento della somiglianza è presente. Si veda: *Lect.*, I, 31, §§ 21-22, XVII, 428-429.

<sup>121</sup> Ancora una volta, è Nannini che interpreta il passo di *Ord.*, I, 19 come se l'aspetto indicato come fondamento della somiglianza fosse esclusivamente la differenza specifica. Ciò che lo conduce a questo tipo di lettura è il voler

Per quanto riguarda gli accidenti, la questione è più complessa. Senza entrare nei dettagli di questo punto assai delicato, è sufficiente ricordare che, per Scoto, gli accidenti possono essere definiti (almeno in linea di principio) mediante una differenza specifica propria, sebbene non siano composti di materia e forma. Ciò significa che anche tra gli accidenti possono stabilirsi relazioni di somiglianza trascendentale.

Si prenda, per esempio, il testo di *Ordinatio*, IV, 6. Come si è detto, l'intento di quel testo è trovare il modo di ammettere una somiglianza fondata, non sull'unità della qualità, ma sull'unità della relazione. La risposta di Scoto fa leva su una diversa considerazione della somiglianza, ossia la somiglianza che si fonda sull'ente; ogni ente ha una specie e, in base a ciò, può essere rapportato a un'altro della stessa specie; se la specie è la stessa (è identica trascendentalmente), anche ciò che qualifica la specie sarà lo stesso; dunque, i due enti comparati sono somiglianti, oltre che identici. Questo tipo di somiglianza è trascendentale perché il suo fondamento è l'ente. Possiede la "ratio" della somiglianza perché suo fondamento è l'unità in un aspetto "qualitativo" dell'ente (che negli enti composti è la differenza specifica). In base a ciò, anche due relazioni possono essere simili tra loro, così come due altri accidenti qualsiasi<sup>122</sup>.

Si noti, come corollario, che in questo brano si ammette l'esistenza di una relazione di relazione. Tuttavia, in questo caso la relazione che fa da fondamento è una relazione del genere "relazione", mentre quella fondata su di essa dovrebbe essere una "relatio transcendens" (sebbene Scoto in quel testo non adoperi mai questa espressione)<sup>123</sup>. Non ci si trova, dunque, di fronte a un genuino caso di relazione di relazione, perché non c'è una relazione fondata su se stessa o su una relazione della stessa specie.

---

trovare nell'ente univoco, comune a ogni cosa, una stratificazione di elementi via via differenzianti, di cui il primo stadio è la differenza specifica, l'ultimo è la differenza individuale.

<sup>122</sup> «Ex quaestione "De conceptu generis", qualis compositio sufficit ad differentiam et convenientiam realem specierum, quia vel tantum compositio ex differentibus secundum intentionem, vel ex rationibus realibus diversis unitive contentis in eodem» (*QMet.*, VIII, 1, § 31, IV, 407-408). Scoto afferma che l'accidente non è composto di materia e forma. Tuttavia, esso deve possedere una qualche composizione, perché è causato e perché contrae l'ente. È più semplice della sostanza, perché questa contrazione o composizione è meno evidente di quella di materia e forma; nonostante ciò, si tratta di una composizione che è sufficiente a far sì che l'accidente abbia nella definizione una composizione di genere e differenza. Si vedano anche: *QMet.*, VII, 19, §§ 43-56, IV, 370-374; *Ord.*, I, 3, §§ 159-161, III, 97-100; *Ord.*, II, 3, § 179, VII, 479.

<sup>123</sup> In realtà, il brano di *Ord.*, IV, 6, in cui si tratta della relazione di relazione, non adopera mai il termine "transcendens" per qualificare la somiglianza fondata sulla differenza specifica: la relazione in quel caso viene detta "essentialis", non "transcendens". Si è però già spiegato il motivo di questa denominazione: *supra*, par. 1.3.2.1.

#### 4.3.2.2 *L'atto o la perfezione come fondamento*

Avendo escluso che il fondamento possa coincidere pienamente col significato della differenza specifica, occorre individuare qualche altra nozione che renda ragione dell'aspetto "qualitativo" dell'ente. Si proverà a mostrare che le nozioni che meglio descrivono l'aspetto "qualitativo" che fa da fondamento alla somiglianza trascendentale sono quelle di "actus" e "perfectio".

Il testo della *Reportatio* I-A, da un punto di vista terminologico, si distingue dagli altri per l'uso del termine "actus". Per ritrovare questo uso negli altri commenti alle *Sentenze* e in un contesto analogo, occorre guardare alla distinzione 31 del Libro I. Questi testi sono accomunati, non solo dall'uso del termine "actus", ma anche da una certa esitazione nel momento in cui bisogna applicare la considerazione del fondamento "ut quale" all'essenza divina: ciò fa pensare che l'adozione del termine "actus" corrisponda all'esigenza di un linguaggio adeguato per descrivere le realtà trascendenti.

Nella *Reportatio* I-A, per esempio, in un primo momento (§ 17) si afferma che qualsiasi "res" si può considerare come avente una perfezione "per modum informantis"; in un secondo momento (§ 18), però, si precisa che, pur considerata "ut forma", tale perfezione non dev'essere considerata come "informans", ma come un puro atto. Vi è indubbiamente una certa tensione tra i due testi, la quale però non appare necessariamente insolubile. L'intento del paragrafo § 18, infatti, sembra essere quello di evitare di considerare l'ente "ut forma" come un qualcosa che debba per forza inerire in altro – ciò che non potrebbe avvenire in Dio; la forma viene intesa, piuttosto, come un aspetto di attualità dell'ente: normalmente un atto è un alcunché di determinato che va a determinare un determinabile oppure come una perfezione che va a perfezionare un perfettibile. Poiché in Dio manca qualunque aspetto di potenzialità, vengono meno anche gli aspetti di indeterminazione (privativa) e di imperfezione; ciò non toglie che in esso vi sia l'attualità. Si tratta, allora, di un atto che non ha alcun riferimento a qualche potenza da perfezionare; per tale motivo, questo atto non si trova mai in composizione con una potenza, e perciò è un atto puro. È chiaro che questo caso è possibile solo per l'ente infinito<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Cf. *Ord.*, I, 5, § 132.136, IV, 75.77. L'essenza divina è fondamento della relazione al modo in cui una forma è fondamento delle cose che sussistono in essa. In questo caso, il supposito non inerisce nella forma, ma è *nella* forma per la sussistenza. Perciò, quando si dice che Socrate sussiste nella natura umana, si sta dicendo che Socrate è uomo per l'umanità; ma non che l'umanità inerisce in lui. Piuttosto, Socrate e l'umanità sono identici realmente al supposito. Quindi si può dire che l'essenza divina è una forma in rapporto al supposito; così vale per l'umanità che è una forma in ordine al supposito di Socrate; e ogni essenza è una forma considerata in rapporto al suo individuo. Nelle creature vi è un principio di individuazione che contrae la natura: esso è un atto della natura, ma la natura è essa stessa un atto ed è un atto più perfetto dell'atto che la perfeziona. Su questo si veda: *Ord.*, I, 5, § 110, IV, 66-67.

L'interpretazione appena proposta sembra confermata da quanto espresso nei testi di *Lectura/Ordinatio*, I, d. 31<sup>125</sup>. Anche in quei casi si parla di *atto* e di *atto puro* e, ancora una volta, emergono dei punti controversi nel testo, quasi delle esitazioni nel voler attribuire a Dio l'aspetto "qualitativo" rinvenibile in ogni ente. Si consideri la chiosa di Scoto: «Ideo videtur proprie posse concedi ibi similitudo secundum essentiam (non in quantum 'quid', sed in quantum est *actus et quasi forma*, qua personae sunt Deus)»<sup>126</sup>. Il fondamento della somiglianza delle persone divine è l'essenza, così come avviene per l'identità. La differenza tra i due casi è che l'identità si fonda sull'essenza "ut quid", mentre la somiglianza sull'essenza come "actus" e "quasi forma". Qui, l'essenza viene considerata "quasi forma", allo stesso modo in cui nei suppositi si considera la natura<sup>127</sup>. Come se si dicesse che la persona è divina perché ha la (forma della) "deitas". Il termine "deitas" significa l'essenza di Dio in modo astratto, come se essa fosse la "forma totius" di un supposito<sup>128</sup>. Quest'ultimo risvolto nasconde qualche insidia.

Se, infatti, il caso delle persone divine non rappresenta un'eccezione, sorge un problema: sembra che la somiglianza trascendentale si possa stabilire tra due suppositi qualsiasi in ragione della loro natura, la quale viene intesa come forma del supposito. Se le cose stessero effettivamente così, allora anche nelle creature due suppositi sarebbero simili secondo l'essenza: p.es., Socrate e Platone dovrebbero essere simili secondo l'umanità, mentre per altro verso secondo l'umanità dovrebbero essere identici<sup>129</sup>.

Questa anomalia si può risolvere considerando che negli enti composti l'essenza non è interamente attuale, ma comprende un aspetto potenziale. Ora, la somiglianza si fonda

---

<sup>125</sup> «Licet differentia ultima esset tota natura rei, adhuc supra differentiam ultimam posset fundari relatio similitudinis, sicut modo quando est ultima terminans et complens naturam rei. Igitur similiter in Deo, in quo est actus purus qui est essentia, supra eam potest fundari similitudo, licet non sit differentia specifica [...] in creaturis unum individuum est simile alteri *similitudine essentiali*, quae fundatur *supra differentiam specificam*, et etiam sunt similia quia conveniunt in aliqua forma accidentali, - sic aliquo modo in divinis personae divinae sunt *similes in essentia, in quantum est actus purus*, et etiam sunt similes in bonitate et sapientia, quae sunt sicut passiones quaedam; et ideo sunt dupliciter similes» (*Lect.*, I, 31, §§ 21-22, XVII, 428-429); «Si illud 'quod est in differentia specifica in creatura' esset tota essentia individui - nihil minus esset forma respectu individui (ideo nihil minus relatio similitudinis quam modo), ideo videtur proprie posse concedi ibi similitudo secundum essentiam (non in quantum 'quid', sed in quantum est *actus et quasi forma*, qua personae sunt Deus), et etiam similitudo secundum attributa omnia, quae sunt quasi proprietates huius naturae (sicut dicit Damascenus cap. 4: «Quae circa naturam sunt, dicunt): et tunc, sicut ex natura rei est fundamentum aequalitatis et distinctio realis extremorum (et ista relatio sine operatione intellectus), ita de similitudine» (*Ord.*, I, 31, § 17, VI, 210-211; corsivi non originari).

<sup>126</sup> *Ord.*, I, 31, § 17, VI, 210-211; corsivi non originari.

<sup>127</sup> Forse il testo di Scoto sarebbe stato più chiaro se, al posto di "qua personae sunt Deus", vi fosse stato "qua personae sunt divinae". D'altra parte, è corretto affermare sia che ciascuna persona della Trinità è Dio (predicazione "in quid"), sia che ciascuna persona è divina (predicazione "in quale").

<sup>128</sup> Cf. *Ord.*, III, 2, §§ 81-8, IX, 152-153. Anche la natura si può considerare una forma del composito, e in questo senso tutto l'ente "formaliter" è "forma totius": come dire che il bianco è bianco per la bianchezza.

<sup>129</sup> Scoto afferma che tra due cose della stessa specie si stabilisce una somiglianza essenziale: «'habentes unam formam substantialem' possunt dici similes secundum substantiam vel secundum speciem» (*Ord.*, IV, 6, § 301, XI, 388). Ma afferma anche che due individui come Socrate e Platone sono identici per il fatto che sono della stessa specie: «Socrates est idem Platoni relatione reali, quae consequitur secundum identitatem specificam» (*Lect.*, II, 1, § 252-253, XVIII, 85-86). Si veda anche: *Ord.*, II, 1, 268-269, VII, 133-134.

sull'attualità dell'essenza; così, sarebbe impreciso dire che Socrate e Platone sono simili secondo l'umanità, perché il vero fondamento della loro "somiglianza secondo la specie" non è la specie nella sua totalità, ma la specie secondo la razionalità. In Dio, la situazione è differente perché la sua essenza è atto puro; ne consegue che due persone divine sono simili per l'essenza nella sua totalità; ciò non toglie che l'essenza "ut quid", sia fondamento anche dell'identità. Quel che si afferma è che la distinzione delle persone divine introduce una non perfetta identità tra la persona e l'essenza, tale da permettere di considerare l'essenza come una "quasi forma" nella persona, o meglio, come un aspetto che attualizza e perfeziona la persona.

Un'ulteriore considerazione merita il fatto che in Dio, oltre all'essenza "ut quale", vi siano altri fondamenti per la somiglianza trascendentale, ossia le perfezioni formali che si predicano come attributi dell'essenza divina: la bontà, la sapienza, ecc.<sup>130</sup>. Anche la somiglianza fondata su ciascuno di questi aspetti sembra essere una relazione trascendentale, sebbene Scoto non lo affermi esplicitamente, perché il fondamento è una realtà trascendente (nulla infatti si attribuisce a Dio che non sia trascendente)<sup>131</sup>.

In conclusione, ciò che Scoto sembra dire circa il fondamento della somiglianza trascendentale è che esso esprime un aspetto dell'ente per cui esso è atto o perfezione. Anche qualora un atto si esprimesse "per modum informantis", non si è autorizzati a considerare quell'atto come effettivamente informante il soggetto, così come fa la forma sostanziale da cui si desume la differenza specifica. Se lo si facesse, si starebbe considerando solamente l'ente

---

<sup>130</sup> «Personae divinae sunt similes in essentia, in quantum est actus purus, et etiam sunt similes in bonitate et sapientia, quae sunt sicut passiones quaedam» (*Lect.*, I, 31, § 22, XVII, 429); «Et etiam similitudo secundum attributa omnia, quae sunt quasi proprietates huius naturae» (*Ord.*, I, 31, § 17, VI, 211). Ci si potrebbe chiedere se ciò non valga anche per le creature. Anche le creature, infatti, sono buone. Si deve forse ammettere che, in virtù di questo, si stabilisce tra di esse una somiglianza trascendentale? Per coerenza con il resto della dottrina, la risposta dovrebbe essere affermativa. Sfortunatamente, Scoto non sembra mai essersi posto questo problema e una simile risposta non può essere ritrovata nei suoi testi, ma solo derivata da essi per mezzo di congetture. Molto dipende dalla concezione delle proprietà trascendentali e come si debbano considerare queste proprietà quando si realizzano in una natura finita. Un caso emblematico è quello della "sapientia". Scoto si chiede infatti se la sapienza che si trova nei singoli uomini sia una proprietà trascendentale oppure se sia una specie della qualità. La sua risposta, però, rimane incerta e in bilico tra le due possibilità. Cf. *Ord.*, I, 8, §§ 154-156, IV, 229. Si veda anche: J.A. AERTSEN, *Scotus's Conception of Transcendentality: Tradition and Innovation*, in L. HONNEFELDER ET ALII (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, Franciscan Institute Publications; Münster - Aschendorff, 2010, 118-119.

<sup>131</sup> Il problema è capire se il fondamento sia trascendente per il fatto che appartiene a Dio oppure per il fatto che è una proprietà dell'ente in quanto ente. Se la bontà divina fonda una somiglianza trascendentale in quanto è una perfezione divina, allora le creature non possono essere simili secondo la bontà; se, invece, la bontà divina fonda una somiglianza trascendentale in quanto è una "passio entis", allora non si vede come mai le creature non dovrebbero dirsi "simili" secondo la bontà. Emerge a questo proposito l'ambiguità del termine "transcendens", irrisolta nei testi in questione, tra due significati differenti: uno basato sulla dignità ontologica e l'altro sulla comunanza di predicazione, che Scoto riunisce sotto la formulazione negativa "non in aliquo genere". Su questo si veda: *supra*, par. 1.2.6.2.

finito<sup>132</sup>; dunque, non l'ente in quanto ente. Ma il fondamento di cui Scoto intende parlare è l'ente "in communi". Pertanto, se c'è nell'ente "in communi" un aspetto che esprime un "quale", esso non è necessariamente informante il soggetto, sebbene sia espresso "per modum informantis".

#### 4.3.3 IL FONDAMENTO DELL'UGUAGLIANZA TRASCENDENTALE

La terza e ultima relazione trascendentale da prendere in considerazione è quella di uguaglianza. Il fondamento di tale relazione riceve speciale attenzione nel *Quodlibet*, q. 6, che pertanto si trova aggiunto ai testi già presentati nel caso delle due precedenti relazioni trascendentali:

<i>LECT.</i> , I, D. 19	<i>ORD.</i> , I, D. 19	<i>REP.</i> , I-A, D. 19	<i>ORD.</i> , IV, D. 6	<i>QMET.</i> , V, QQ. 12-14	<i>QUODL.</i> , Q. 6
«res cuiuslibet praedicamenti habet certum gradum entitatis et virtutis, et ita certam quantitatem virtualem»	«et habet in se aliquem gradum determinatum in entibus... quodcumque ens in quantum habet magnitudinem aliquam perfectionis (quae dicitur 'quantitas virtutis')»	«secundum quod habet certum gradum perfectionis suae essentialis et determinatum gradum suae quiditatis virtualis...»	«et invenitur 'quantitas virtutis'»	«in quantum res habet quantitatem perfectionis»	«magnitudinem non molis sed bonitatis et perfectionis...»  «"magnum", translative secundum Philosophum et "magnum" bonitate et virtute vel perfectione secundum Augustinum»

Il terzo aspetto secondo cui ogni ente può fondare una relazione di equiparazione appartiene all'ambito della quantità. Naturalmente, anche questo aspetto possiede il carattere della trascendenza, perciò, sebbene si tratti di un aspetto "quantitativo", non è però qualcosa che appartenga al genere della quantità. Scoto denomina questo aspetto in vari modi.

In primo luogo, si parla di una "quantitas virtutis" (*Ord.*, I, 19; *Ord.*, IV, 6) o "quantitas virtualis" (*Lect.*, I, 19; ma poco più avanti, al par. § 52, ritorna l'espressione "quantitas virtutis"<sup>133</sup>). Si tratta di denominazioni tradizionali: la nozione di "quantitas virtutis" è presente in molti altri autori e, a partire dall'opera di Alessandro di Hales, le *distinctiones* 19 e 31 diventano alcuni dei luoghi classici in cui questa nozione viene chiamata in causa. Scoto,

<sup>132</sup> In realtà, non si starebbe considerando nemmeno tutto l'ente finito. Infatti, anche nell'ambito dell'ente finito, non tutto ciò che si esprime per "modum informantis", informa il soggetto in cui si trova. Per esempio, la natura è nel supposito come una forma, ma non lo informa.

<sup>133</sup> Cf. *Lect.*, I, 31, § 10, IV, 426.

nell'uso di questa espressione, si uniforma agli autori del suo tempo: la "quantitas virtutis" significa la quantità in modo figurato e si avvicina piuttosto agli aspetti qualitativi che a quelli materiali della cosa<sup>134</sup>.

In secondo luogo, si parla di "gradus entitatis" o "gradus virtutis" (*Lect.*, I, 19) o anche di "gradus perfectionis" (*Rep.*, I-A, 19). Si tratta di una denominazione anch'essa ben nota al tempo di Scoto, spesso introdotta nei contesti in cui si discute della "intensio et remissio formae" (p.es., la *distinctio* 17 del commento alle *Sentenze*) oppure in cui introduce la nozione di "partecipazione"<sup>135</sup>. L'idea veicolata dal termine "gradus" è che qualcosa può essere disposto secondo una scala o una gerarchia: il grado sarà maggiore o minore a seconda di quanto si ci si allontana da un punto di massimo in quella scala (di solito il punto di massimo nella gerarchia degli enti è rappresentato da Dio). Ora, che il criterio della misura sia l'entità, il valore ("virtus") o la perfezione, non cambia molto. Infatti, tutte queste determinazioni si implicano a vicenda. Tanto maggiore sarà l'entità di una cosa, tanto maggiore sarà la sua perfezione o il suo valore; lo stesso vale per tutte le altre proprietà dell'ente che esprimono aspetti di perfezione come l'unità, la bontà, l'attualità, ecc. Pertanto, nel suo significato minimale, ammettere dei gradi di entità non vuol dire altro che ammettere una gerarchia dei modi di essere. Il termine "perfezione" è probabilmente quello che meglio si presta a riassumere il criterio di misura dei gradi<sup>136</sup>. Anche quando Scoto menziona solamente il "grado di entità", è sottinteso che ciò che l'entità esprime è una certa perfezione. In ogni caso, si tratta di sfumature di linguaggio, che non stravolgono il cuore della dottrina.

In terzo luogo, viene adoperato il linguaggio della "grandezza" mediante espressioni come "magnitudo perfectionis" (*Ord.*, I, 19), "magnitudo bonitatis et virtutis vel perfectionis" (*Quodl.*, 6). A questi si possono accostare anche le espressioni "magnitudo virtutis" o "magnitudo virtualis" presenti però in *Lectura/Ordinatio*, I, d. 31<sup>137</sup>. Questo tipo di espressioni riassume in sé, sia l'aspetto della quantità, sia l'aspetto della gradualità: si lascia intendere, infatti, che laddove vi è un maggiore vi debba essere anche un minore, come correlativo. Scoto stesso avverte che il termine "grandezza" ha un significato equivoco perché può significare una

---

<sup>134</sup> Cf. *Supra*, par. 4.1.6, nota n. 29.

<sup>135</sup> Per l'accostamento tra il "gradus entis" e la nozione di partecipazione si veda, per esempio, questo testo di Tommaso d'Aquino: «Quaedam enim omnino perfecte secundum modum possibilem creaturae participant divinam bonitatem, propter quod dicit quod eis divina bonitas totaliter praesens est. Alia vero privantur ista perfecta participatione, recedendo ab ea secundum magis et minus, ut patet in diversis gradibus entium et maxime in creaturis viventibus» (TOMMASO D'AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lectio 16, § 501, 176; corsivi originari).

<sup>136</sup> La centralità della nozione di perfezione per comprendere la "quantitas virtutis", è il motivo per cui si è scelto di tradurre "virtus" con "valore", invece di adoperare termini come "potenza", "attitudine", "capacità di agire", "forza". Questi ultimi significati appaiono già troppo restrittivi e, comunque, sono inclusi nella nozione, più ampia, di "perfectio".

<sup>137</sup> Cf. *Lect.*, I, 31, §§ 10ss, XVII, 426ss; *Ord.*, I, 31, §§ 8ss, VI, 205ss.

specie della quantità oppure una “passio” propria della quantità; in quest’ultimo caso, la grandezza non appartiene al genere della quantità, ma al genere della relazione, cosicché il “grande” ha come suo correlativo il “piccolo”<sup>138</sup>.

Alla luce di ciò, non stupisce l’accostamento del linguaggio della grandezza con gli stessi termini specificativi applicati al linguaggio della gradualità: “perfectio”, “virtus”, “bonitas”.

Vi sono, comunque, anche altre denominazioni spurie e meno frequenti:

- “quantitas perfectionis” (*QMet.*, V, 12-14);
- “quantitas formae”<sup>139</sup>;
- “gradus perfectionis essentialis” (*Rep.*, I-A);
- “gradus quidditatis virtualis” o semplicemente “gradus quidditatis” (*Rep.*, I-A).

Nel primo e nel secondo caso il linguaggio della quantità viene associato, non più alla “virtus”, ma esplicitamente alla “perfectio” o addirittura alla “forma” (quest’ultimo è un caso più unico che raro). Nel terzo e nel quarto caso, si ritrova il linguaggio della gradualità a cui però si aggiunge un diverso metro di misura: la quiddità oppure la perfezione essenziale. Si tratta anche qui di denominazioni inusuali e presenti solo nel testo di *Rep.*, I-A.

A conclusione di questa prima rassegna terminologica, bisogna precisare che, eccetto gli ultimi casi presentati, che godono di una scarsa attestazione, le prime tre tipologie di denominazioni si trovano adoperate in tutte le opere considerate. Talvolta, addirittura sono compresenti nello stesso brano e vengono interscambiate nel giro di poche righe. Non c’è nulla che faccia pensare a un’intenzione da parte di Scoto di voler differenziare l’uso di queste espressioni<sup>140</sup>.

Il testo di *Ordinatio*, I, d. 19 identifica chiaramente la “magnitudo perfectionis” e la “quantitas virtutis”<sup>141</sup>. Il testo di *Reportatio*, I-A, parla del grado della quiddità: questo si può associare al grado determinato dell’ente di cui si parla in *Ordinatio*, I, 19<sup>142</sup>. Le diverse denominazioni convergono nella nozione più ampia di “grado di perfezione”, un grado che ciascun ente possiede e che lo determina tra tutti gli enti. Il grado allora è chiaramente un grado dell’ente. Avendo l’ente il suo grado, ne consegue che avrà la sua unità, ossia l’unità propria di

---

<sup>138</sup> Sull’equivocità del termine “magnitudo”, si veda anche: *Ord.*, I, 19, § 22, V, 275-276; *supra*, par. 3.1.1.3.

<sup>139</sup> *Lect.*, I, 31, § 29, XVII, 430.

<sup>140</sup> La distinzione delle diverse espressioni evidenziate non sembra comportare una distinzione tecnica dei loro significati. Tutt’al più, si potrebbe pensare a qualche sfumatura di significato, ma che sembra influire più sullo stile espositivo che sulla dottrina esposta.

<sup>141</sup> «Aequalitas et inaequalitas super quodcumque ens in quantum habet magnitudinem aliquam perfectionis (quae dicitur ‘quantitas virtutis’)» (*Ord.*, I, 19, § 8, V, 267-268). Secondo Nannini, le due espressioni “quantitas virtutis” e “magnitudo perfectionis” hanno diverso significato. La seconda rappresenterebbe un grado di perfezione ontologica, mentre la prima rappresenterebbe un “grado di potenza effettiva”. Pertanto, egli ritiene che la formulazione di questo brano dell’*Ordinatio*, in quanto attesta chiaramente che le due espressioni sono equivalenti, si presti a un equivoco. Si veda: A. NANNINI, *Univocità*, 409, nota n. 62.

<sup>142</sup> Le ragioni per cui il grado della quiddità è equivalente al grado di entità saranno più chiare nel prosieguo; si veda: *infra*, par. 4.3.3.5.

quel grado, così come la perfezione propria di quel grado e la bontà propria di quel grado<sup>143</sup>. Trattandosi di “gradi” si può parlare di “più e meno”, di “grande e piccolo”; in generale, è così che viene introdotto anche il termine “magnitudo” o viene associato il termine “quantitas”. Il fatto, poi, che si parli di “virtus” e dell’aggettivo derivato “virtualis”, si deve intendere in contrapposizione a “molis”, per dire che la quantità in questione è di tipo più qualitativo che materiale.

#### 4.3.3.1 Due usi diversi del termine “grado”

Se da una parte la terminologia adottata da Scoto appare interscambiabile, dall’altra bisogna riconoscere che ciò che viene significato mediante questa terminologia non è affatto uniforme.

La “quantitas virtutis” sembra voler significare innanzitutto la ricchezza di perfezione che un ente possiede. Questa ricchezza dipende principalmente dalla forma che l’ente possiede o dalla sua natura. Quindi, quando Scoto parla del grado di entità, sembra che voglia indicare quale sia il grado di perfezione di una certa natura. In questo modo, tutte le essenze, a seconda della loro specie, possono essere ordinate gerarchicamente dalla meno perfetta fino alla più perfetta. Per esempio, la pietra è meno perfetta della pianta, la pianta meno perfetta dell’animale, l’animale meno perfetto dell’uomo, e così via. Tutti questi enti possiedono forme sostanziali diverse, ciascuna più perfetta della precedente. Il medesimo discorso può essere applicato non solo alle forme sostanziali, ma ad ogni ente perché, come si è detto, ogni ente ha una sua quiddità, anche le forme accidentali. Tra tutte le essenze, considerate in questo modo, si può stabilire un ordine essenziale che viene detto *ordine di eminenza*<sup>144</sup>.

Se, però, si confrontano individui della stessa specie, tra di essi non può esservi alcun ordine di eminenza, perché la loro natura ha lo stesso grado di perfezione, la stessa “quantitas virtutis”. Nonostante ciò, si può sempre ammettere che vi siano diversi gradi di “realizzazione” di una medesima essenza. Ciascuna forma, infatti, oltre ad avere un suo contenuto formale che ne determina la specie di appartenenza, possiede anche diversi gradi di perfezione in cui quella certa forma viene a trovarsi negli individui. L’esempio di Scoto, forse maggiormente noto in questo caso, è quello della bianchezza la quale può possedere diversi gradi di intensità<sup>145</sup>. Si ammettono, perciò, diversi gradi di intensità di una stessa forma<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> Sul fatto che ad ogni grado di entità corrisponda un grado di unità, si vedano i seguenti testi: *QMet.*, VII, 13, § 64, IV, 240; *Lect.*, II, 3, § 166, XVIII, 280-281; *Ord.*, II, 3, § 169, VII, 474.

<sup>144</sup> Cf. *De primo princ.*, c. 1, § 4 (Porro, 57); *Ord.*, I, 30, § 70, VI, 200; *Ord.*, II, 3, § 251, VII, 514.

<sup>145</sup> *Ord.*, I, 8, § 138, IV, 222.

<sup>146</sup> Di solito gli studiosi parlano a questo proposito di una distinzione modale, ossia una distinzione secondo il modo in cui una forma è realizzata. Il grado, infatti, anche considerato in se stesso, non è una cosa (“res”), ma è meramente un modo della cosa. È diverso il caso di quelle realtà che si dicono “modi” rispetto ad altre realtà

In base a quanto detto, bisogna riconoscere che vi sono almeno due usi diversi del termine “gradus”:

a) vi è un *grado di entità*, e tale grado è un grado di perfezione dell’ente, il quale viene espresso dalla natura della cosa. Tanto più una natura è perfetta, tanto più elevato sarà il suo grado;

b) vi è, inoltre, un *grado di perfezione* della natura o della forma, e tale grado indica il livello di perfezione di quella natura o quella forma nella sua realizzazione effettiva.

Mentre nel caso a) il grado massimo è rappresentato dal massimo di perfezione raggiungibile dall’ente, nel caso b) il grado massimo rappresenta il massimo di perfezione raggiungibile da una particolare natura o forma. Il caso a) indica il grado di intensità dell’ente; il caso b) indica il grado di intensità di una forma. Per differenziare questi due significati, d’ora in poi si indicherà il grado del caso a) come “grado di entità” e il grado del caso b) come “grado della forma”.

#### 4.3.3.2 La distinzione tra “*gradus entitatis*” e “*gradus formae*”

Il linguaggio della “*quantitas virtutis*” esibisce, nelle opere di Scotus, una terminologia piuttosto variegata, ma quasi del tutto interscambiabile. A dispetto di ciò, sembra che l’uso di questa terminologia non sia univoco: sebbene l’espressione “*gradus virtutis*” sia più o meno equivalente a “*quantitas virtutis*”, non sempre essa denota lo stesso tipo di realtà. In particolare, sono stati individuati almeno due tipi di realtà indicate col termine “*gradus*”: il grado di perfezione di una certa natura e il grado di intensità della forma. Ci si può chiedere se effettivamente si tratti di due tipi differenti di grado oppure se uno dei due significati possa essere ricondotto all’altro.

A prima vista sembra che si tratti di gradi di tipo differente. Un primo elemento in favore della distinzione tra i due tipi di grado viene dalle questioni relative alla teoria della “*intensio et remissio formae*”. Uno degli argomenti dibattuti al tempo di Scotus è se l’aumento e la diminuzione interessino solo le forme accidentali o anche quelle sostanziali. Di solito, gli autori ritengono che le forme sostanziali non abbiano gradi, perché la variazione di un grado in quel

---

ontologicamente più forti. Talvolta, per sottolineare questa distinzione nell’uso del termine “*modus*”, Scotus aggiunge l’aggettivo “*intrinsicus*” per designare la prima specie di modo, quella a cui appartiene anche il grado di intensità. Si veda, per esempio, questo testo: «*Ita relatio, licet sit modus (adhuc tamen imperfectior qualitate), si sit extra intellectum (et non modus intrinsicus fundamenti, sicut est infinitas in Deo)*» (*Ord.*, II, 1, § 228, VII, 114). Sulla relazione intesa come “*modus*”, si veda: *supra*, cap. 3, par. 2.1.4.4. Sulla distinzione modale, si vedano: A.B. WOLTER, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, edited by M. McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca - London, 1990, 36-38.281-284; P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 25-26; M.B. INGHAM - M. DREYER, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: an Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2004, 36-39; G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scotus*, 56-63.

caso risulterebbe in una mutazione della specie stessa (l'autorità di riferimento è Aristotele, secondo il quale le specie sono come i numeri). Tuttavia, quando Scoto parla del "gradus entitatis" sembra che egli voglia intendere che *ogni ente* possiede un suo proprio grado di perfezione. Ora, l'ente abbraccia sia le forme sostanziali, sia le forme accidentali. Perciò, anche le forme sostanziali dovrebbero ammettere dei gradi di perfezione, ma non nello stesso senso in cui una forma accidentale aumenta o diminuisce di intensità<sup>147</sup>.

A questa considerazione si deve aggiungere il fatto che il grado di entità viene associato alla specie, mentre il grado della forma viene in qualche modo distinto dalla specie. In questo senso, il primo sembra un grado "formale", il secondo un grado "materiale". Anche se queste espressioni non sono presenti nel testo di Scoto, possono aiutare a comprendere il differente livello a cui sembrano porsi i due gradi<sup>148</sup>. Infatti, il grado "formale" non può aumentare o diminuire a meno che non vi sia un cambiamento nella specie, un mutamento quidditativo. Il grado "materiale", invece, aumenta e diminuisce senza alcun mutamento della specie, senza apportare alcun cambiamento quidditativo. Non può trattarsi, dunque, dello stesso tipo di grado in entrambi i casi<sup>149</sup>.

#### 4.3.3.3 *Il grado individuale*

Mettendo da parte le espressioni "grado formale" e "grado materiale" e adoperando una terminologia più vicina a quella di Scoto, si potrebbe dire che il grado della forma è una condizione individuale o un "grado individuale"<sup>150</sup>. Il grado di entità, invece, non può essere un grado individuale.

Per capirne il motivo, si può osservare un importante testo riguardante il grado individuale, tratto da *QMet.*, VII, 13, nel contesto della discussione sul principio di individuazione:

---

<sup>147</sup> «Perfectio coloreitatis non tantum est per fectibilis per gradum perfectionis proprium albedini, sed etiam quantum est ex propria ratione coloreitatis illius non repugnaret sibi subesse gradui proprio nigredinis» (*QMet.*, VII, 19, § 51, IV, 372). Questo testo testimonia come talvolta il "gradus perfectionis" non stia ad indicare l'intensità di una forma, ma la perfezione di una specie, come la bianchezza o la nerezza.

<sup>148</sup> L'espressione "gradus materialis" è presente in *Rep.*, I-A, 17, § 100, I, 489.

<sup>149</sup> Cf. A. NANNINI, *Univocità*, 413. Secondo Nannini, il grado di perfezione della natura va distinto dal grado di intensità determinato dalla "quantitas virtutis", perché quest'ultima non indica tanto il livello di perfezione della cosa, ma l'intensità di potenza, ossia la capacità di agire e produrre effetti. Secondo tale interpretazione, il grado di potenza è la vera novità introdotta da Scoto, mentre il grado di perfezione risulta come un concetto più tradizionale. Inoltre, poiché questo grado rappresenta, secondo Nannini, il principio di individuazione, ne consegue che «l'intensità propria di ogni ente si distingue da tutte le altre intensità compostibili e parallele» (*Ivi*, 415), così che «l'haecceitas, ossia il principio di individuazione, non è altro che il grado intrinseco di perfezione e potenza che caratterizza ogni singolo ente, sia finito sia infinito, e che provvede ad individuarlo e differenziarlo da ogni altra realtà rendendolo unico» (*Ivi*, 415). Sulla correttezza di questa interpretazione si dovrà ritornare più avanti; si veda: *infra*, par. 4.3.3.3.

<sup>150</sup> Cf. *Ord.*, I, 17, § 251, V, 261.

«Et homini, secundum gradum suum proprium, naturaliter priorem gradu singularitatis, non repugnat in multis esse, quia in ipso sic nihil invenitur per quod repugnet. Sic ergo commune est in natura, et sua unitas, ut sic dicta, est illa quae probatur supra in ista quaestione et de qua dictum est supra. Cuicumque enim gradui reali entitatis correspondet realis unitas»<sup>151</sup>.

Scoto afferma che all'uomo, inteso come natura comune, corrisponde un suo grado proprio, anteriore al grado della singolarità. Da ciò consegue che quella natura deve avere anche una sua unità propria che è reale, così come è reale il grado. La ragione di ciò è che a qualunque grado di entità reale corrisponde un'unità reale.

La dottrina espressa in questo brano è quella dell'unità reale della natura comune che è minore dell'unità numerica<sup>152</sup>. Al di là della complessa questione circa questo tipo di unità, quel che è importante per la presente discussione è che in questo brano si afferma implicitamente che il grado non è necessariamente una condizione dell'individuo. O meglio, che vi è un grado proprio dell'individuo e vi è un grado proprio della natura comune.

L'argomento che fa leva sul grado di entità viene usato da Scoto diverse volte, in diverse opere, e in tutti i casi si intende affermare che la natura comune è un ente reale e che perciò possiede una sua propria unità reale<sup>153</sup>. Tra tutti questi testi, quello tratto da *QMet.*, VII, 13 si caratterizza per il fatto che in esso si parla del *grado proprio* della natura comune. Ed è questo il punto che maggiormente interessa, poiché mostra che la natura, oltre ad avere un'entità reale, precisamente in quanto natura possiede anche un suo grado proprio che è il *grado di entità*.

Il grado di entità, come si è detto sopra, rappresenta una misura della perfezione di un ente, cioè la sua "quantitas virtutis", la quale è il fondamento dell'uguaglianza trascendentale. Ora, la natura comune è priva di qualsiasi condizione individuale, quindi è priva anche del grado individuale. Ciò implica, in conclusione, che la "quantitas virtutis" che fa da fondamento alla relazione di uguaglianza trascendentale non coincide con il grado individuale.

L'ipotesi (o l'equivoco) secondo cui il fondamento dell'uguaglianza trascendentale debba essere un grado individuale dipende, forse, dal fatto che nell'*Ordinatio*, solitamente, il grado di perfezione viene presentato come un grado della forma, e quindi come una condizione

---

<sup>151</sup> *QMet.*, VII, 13, § 131, IV, 263-264.

<sup>152</sup> Nella medesima discussione affrontata nell'*Ordinatio*, ricorrono argomenti simili per dimostrare l'unità reale minore di quella numerica, ma non viene mai menzionato il grado di entità. Tuttavia sembra che Scoto presupponga la nozione di grado di entità anche in quella trattazione. Si vedano i seguenti testi: «Sicut et omne ens, secundum quamcumque entitatem consequitur sua unitas» (*Ord.*, II, 3, § 128, VII, 457); «Sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem» (*Ord.*, II, 3, § 169, VII, 474; si veda anche: *Lect.*, II, 3, § 166, XVIII, 280-281).

<sup>153</sup> «Omne ens reale, secundum quod tale, habet unitatem aliquam realem. [...] Sed natura, secundum quod natura, est vere ens reale. Ergo est unum aliqua unitate reali» (*QMet.*, VII, 13, § 64, IV, 240); argomenti simili si trovano anche nei commenti alle *Sentenze*; si vedano: *Ord.*, II, 3, § 169, VII, 474; *Lect.*, II, 3, § 166, XVIII, 280-281. In questi testi, ciò che si intende dimostrare è che l'unità numerale deve conseguire a un'entità distinta da quella della natura comune; cioè si va verso l'affermazione che il principio di individuazione è un'entità positiva che si aggiunge alla natura comune.

individuale<sup>154</sup>. Tuttavia, una tale conclusione va in contrasto con l'affermazione secondo cui la "quantitas virtutis" è un aspetto che riguarda ogni ente. La natura comune, infatti, è un vero ente: tutto il ragionamento teso a dimostrare l'unità reale della natura comune ruota attorno a questa tesi. Dunque, la "quantitas virtutis" non può riguardare solo l'individuo, ma deve riguardare anche la natura comune<sup>155</sup>.

Prima di concludere queste considerazioni circa il grado individuale occorre prestare attenzione a un'altra questione. È stata avanzata la tesi secondo cui il grado individuale costituisca il principio di individuazione della natura comune<sup>156</sup>. La tesi si fonda sullo scarto terminologico che si può osservare tra l'*Ordinatio* e il *Commento alla Metafisica*: nella prima opera il principio di individuazione viene indicato come "ultima realitas entis" o "ultima realitas formae"<sup>157</sup>; nella seconda opera, invece, si trovano le espressioni "forma individualis", "gradus individualis" e "haecitas"<sup>158</sup>. La questione sul rapporto tra le due opere e le diverse formulazioni del principio di individuazione è piuttosto dibattuta e appare di difficile soluzione, anche a causa dell'incerta datazione del *Commento alla Metafisica*<sup>159</sup>. In ogni caso, non è necessario entrare nel merito della questione. Per quanto riguarda le relazioni trascendentali, l'unico punto che occorre discutere è cosa accadrebbe se il grado individuale svolgesse un duplice ruolo, sia come principio di individuazione, sia come fondamento dell'uguaglianza trascendentale.

Questo punto è stato messo in evidenza da Nannini, il quale ne trae le conseguenze più ovvie: se ogni individuo possiede un suo proprio grado individuale, diverso dal grado individuale di

---

<sup>154</sup> «Gradus autem individualis quicumque, sicut et differentia individualis contrahens ad esse 'hoc', sive unitas sive pluralitas individualis, et breviter quaecumque condicio individualis addita naturae specificae, non additur sibi quantum ad rationem quiditativam» (*Ord.*, I, 17, § 251, V, 260). Lasciando per ora da parte la questione se il grado individuale sia un grado che contrae la natura comune (cosa che, in realtà, sembra essere esclusa dallo stesso Scoto, nel testo citato), il punto in questione è che il grado della forma si presenta, in effetti, come una condizione individuale, ossia appartenente all'individuo. Perciò esso è esterno alla natura specifica, eppure quest'ultima, essendo un ente, deve poter avere una sua "quantitas virtutis".

<sup>155</sup> A questo punto, si potrebbe obiettare che la natura e l'individuo non sono due enti che entrano in composizione, perché il secondo contiene la prima per identità. Ciò è certamente vero, ma l'obiezione colpirebbe nel segno solo se si fosse affermato che il grado di entità deve entrare in composizione con il grado individuale. Tuttavia, questo non è stato affermato; anzi, è più probabile che si tratti di due gradi di cui uno contiene l'altro unitivamente. Si veda: *infra*, par. 4.3.3.4.

<sup>156</sup> Cf. S.D. DUMONT, *The Question*, 217; G. PINI, *Scotus on Individuation*, in "Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics" (2005), n. 5, 54.

<sup>157</sup> *Ord.*, II, 3, § 180.188, VII, 479.483. L'espressione "ultima realitas entis" o "ultima realitas formae" è presente solo nell'*Ordinatio*, ma non nella *Lectura*.

<sup>158</sup> *QMet.*, VII, 13, § 61.109.131.176.

<sup>159</sup> Tra coloro che rifiutano la tesi secondo cui il grado individuale sarebbe il principio di individuazione, vi sono R. Cross e K. Shibuya, ai quali si allinea anche F. Alfieri. Si vedano: R. CROSS, *The Physics*, 94-100.188; K. SHIBUYA, *Duns*, 379-394; F. ALFIERI, *La presenza*, 65-97. La difficoltà principale nello sciogliere questo nodo ermeneutico risiede nel fatto che i sostenitori delle due tesi opposte possono far riferimento a testi che dalla parte contraria possono essere ritenuti appartenenti a una fase precedente del pensiero di Scoto. Ma sull'ordine cronologico dei testi non vi è sicurezza. Per esempio, i sostenitori dell'individuazione mediante il grado individuale potrebbero negare il ricorso a qualsiasi testo dei commenti alle *Sentenze* che sconfesserebbe la loro interpretazione, affermando che Scoto ha cambiato idea dopo la composizione di quei testi. Affermare che il grado individuale, secondo come ne parla *Ordinatio*, non può essere il principio di individuazione, non prova che nel *Commento alla Metafisica* il "grado individuale" non possa avere un diverso significato.

ogni altro individuo, tra gli enti non potrà mai stabilirsi una relazione di uguaglianza trascendentale. L'unica eccezione sarebbe rappresentata dalle tre persone divine, le quali, possedendo un'essenza che è numericamente la stessa, possiedono lo stesso grado individuale, che è il grado infinito:

«La formulazione *aequalitas vel inaequalitas* sembrerebbe ammettere la possibilità che due realtà condividano lo stesso grado intrinseco. In realtà questa espressione è finalizzata ad evitare l'attribuzione di una perfezione maggiore ad una sola delle Persone della Trinità, ma nel caso dell'universo, Duns Scoto nota apertamente “quod inaequalitas in entibus universi est perfectio secundum quid” (*Reportatio* I-A, *Distinctio* 19, I, *Quaestio* 1-3, § 41), ossia precisamente nel senso che le realtà finite presentano ciascuna un grado differente di perfezione e di potenza, che le individua e le dispone secondo un ordine preciso»<sup>160</sup>.

Bisogna dire subito che una tale conclusione non è affatto sostenibile a partire dai testi di Scoto, né del resto Nannini offre solide basi testuali per giustificare una tale affermazione. Al contrario, Scoto lascia intendere in più di un'occasione che due enti finiti potrebbero essere uguali in modo trascendentale, ossia potrebbero avere il medesimo grado di entità<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> A. NANNINI, *Univocità*, 410, nota n. 63. La citazione portata a sostegno della tesi di Nannini, tratta dalla *Reportatio*, I-A, non sembra provare quanto lo studioso sostiene. Il fatto che la disuguaglianza costituisca una perfezione nell'universo, non significa affatto che sia impossibile l'uguaglianza; né prova che ogni grado di perfezione e di potenza individua gli enti e li ordina gerarchicamente. Anzi, sembra davvero poco plausibile che per essere individuati gli enti debbano essere migliori o peggiori gli uni degli altri. Quanto viene affermato da Scoto circa la disuguaglianza, ossia che è una perfezione “secundum quid”, va riconsiderato alla luce dell'obiezione a cui egli intende rispondere (si tratta di un passo presente anche nell'*Ordinatio*, per cui non si capisce il ricorso alla *Reportatio* in questo caso, visto che il testo da interpretare proviene dalla prima opera e non dalla seconda). Si veda: *Ord.*, I, 19, §§ 25-27, V, 277-278.

<sup>161</sup> Affermare l'uguaglianza trascendentale implica l'unità del grado di entità. Vi sono alcuni testi di Scoto a sostegno dell'esistenza dell'uguaglianza trascendentale anche tra gli enti finiti (e, quindi, dell'unità del grado di entità):

1) «*Aequalitas quae fundatur supra quantitatem virtualem, in creaturis, est relatio realis*» (*Lect.*, I, 31, § 10, XVII, 426).

2) «*Ubi est aequalitas secundum quantitatem formae, est similitudo secundum formam (sicut si accipitur intensum album et remissum, quanto albedo remissa magis intenditur et quantitas eius virtualis augmentatur, tanto similitudo augmentatur et fit similis albo intenso)*» (*Lect.*, I, 31, § 29, XVII, 430).

3. *Ord.*, I, 30, § 70, VI, 200; Il testo afferma che c'è un triplice ordine dell'universo e uno di questi è secondo l'uguaglianza, ossia tra le cose che sono di pari grandezza. Inoltre, poco oltre nella stessa *distinctio* 30 si afferma che l'uguaglianza è una relazione reale nelle creature, e si sta parlando proprio delle creature in quanto sono poste nell'ordine dell'universo: «*Et cum confirmatur ratio per aequalitatem, quae est relatio realis in creaturis et etiam in divinis, – respondeo quod [...] in creaturis est relatio realis propter ipsam potentialitatem quantum relatorum*» (*Ord.*, I, 30, § 72, VI, 201). Se si obietta che qui non si sta parlando della quantità virtuale, bensì di quella materiale, si può rispondere che poco prima (nel par. § 71) viene specificato che il discorso vale sia per la quantità materiale, sia per quella virtuale.

4. Nelle creature «*potest esse similitudo sine aequalitate (sicut remissum album est simile intenso albo, licet non perfecte), non autem e converso*» (*Ord.*, I, 31, § 21, VI, 212). Si possono fare due rilievi su questo testo: primo, si dice che *può* esserci “similitudo” senza “aequalitate”, non che *debba* esserci. Quindi si lascia intendere che si possa avere “aequalitas virtutis” nelle creature; secondo, non vale il viceversa, quindi non può esserci uguaglianza senza somiglianza. La ragione di questa seconda conclusione non deriva dal fatto che non può darsi “aequalitas virtutis” nelle creature, altrimenti si sarebbe detto direttamente che non era possibile avere uguaglianza. Il viceversa si riferisce propriamente al caso dell'uguale senza il simile: e ciò si capisce da quanto si dice dopo, e cioè che l'uguale presuppone una unità di forma; perciò non si può avere uguaglianza se non in riferimento a una certa forma: due cose non sono uguali secondo la “magnitudo virtutis” se non nel senso che la loro somiglianza è più o meno perfetta.

Inoltre, la citazione tratta dalla *Reportatio* I-A, 19, nella quale si afferma che la disuguaglianza negli enti dell'universo rappresenta un certo aspetto di perfezione, non prova affatto che non vi possa essere uguaglianza tra gli enti finiti, perché non dimostra l'impossibilità che due enti che abbiano lo stesso grado di perfezione; non dimostra nemmeno che il "grado di perfezione e di potenza" costituisca il principio di individuazione<sup>162</sup>. Il fatto che la disuguaglianza costituisca un aspetto di perfezione dell'universo, in realtà, ha un altro significato, relativo alla concezione dell'universo come un tutto ordinato: dunque, riguarda più l'*unità* di ordine, che non la *molteplicità* dei gradi di perfezione<sup>163</sup>.

Considerare il grado individuale come principio di individuazione non aiuta a comprendere se e in che modo questo tipo di grado possa costituire il fondamento dell'uguaglianza trascendentale. Al contrario, una tale tesi renderebbe ancora più problematica l'ammissione del grado individuale come fondamento dell'uguaglianza trascendentale, poiché implicherebbe non solo che non possa esservi uguaglianza tra gli enti finiti, ma che ciascun individuo, per il solo fatto di essere individuo, debba essere migliore (o peggiore) di un altro (secondo l'assioma agostiniano "in his quae non sunt mole magna, idem est melius esse quod maius esse")<sup>164</sup>.

#### 4.3.3.4 I gradi finito e infinito

Quando si parla dei gradi dell'ente, spesso si fa riferimento al finito e all'infinito. La coppia finito-infinito viene annoverata da Scoto tra i trascendentali disgiuntivi. Si tratta, dunque, di due proprietà trascendentali dell'ente. Differentemente dalle altre proprietà dell'ente, come il vero, il buono, ecc., il finito e l'infinito non determinano l'ente quasi fossero degli attributi, ma piuttosto come dei modi intrinseci dell'ente<sup>165</sup>. I modi intrinseci finito e infinito, inoltre,

---

<sup>162</sup> In effetti, il testo di Nannini che è stato citato si trova in una nota del suo contributo e non ha alcun intento probante. Esso mira semplicemente a estendere al caso dell'uguaglianza le conseguenze della tesi stabilita nel corso del suo contributo, la tesi cioè secondo cui il grado individuale è principio di individuazione. La connessione delle due tesi conduce ad affermare, infatti, che niente può essere trascendentalmente uguale ad altro.

<sup>163</sup> La disuguaglianza rappresenta in se stessa un aspetto di imperfezione, ma essa ritorna come aspetto di perfezione in quanto permette di stabilire l'unità di ordine. È quest'ultima la vera perfezione dell'universo, mentre la disuguaglianza è una perfezione solo in vista dell'unità di ordine. Per questo si afferma che la disuguaglianza è una perfezione "secundum quid". Inoltre, il fatto che la disuguaglianza sia una perfezione dell'universo non significa che l'uguaglianza sia impossibile: anzi, anche se fosse un'imperfezione, sarebbe possibile; se, invece, (come sembra affermare Scoto) non fosse un'imperfezione: perché non potrebbe essere possibile?

<sup>164</sup> La citazione è presa dal testo di Scoto invece che da quello originale di Agostino, perché è una parte del testo che si sta analizzando e rappresenta la tesi che Scoto intende sottoscrivere. Questa *auctoritas* serve a giustificare che la grandezza di perfezione può essere considerata come una misura della bontà dell'ente.

<sup>165</sup> «'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, - 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'» (*Ord.*, I, 3, § 58, III, 40). Si veda anche questo testo: «Isti conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illum» (*Ord.*, I, 8, § 136, IV, 221).

possono essere compresi come se fossero dei gradi di intensità dell'ente. Anzi, talvolta, Scoto afferma esplicitamente che il finito e l'infinito esprimono due gradi intrinseci dell'ente: «Illa autem per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, qui dicunt gradus intrinsecos ipsius»<sup>166</sup>. Tutto ciò non fa che avvicinare le nozioni di finito e infinito alla nozione di “quantitas virtutis”: in entrambi i casi, ciò che viene significato è il grado di perfezione che ogni ente possiede. Tuttavia, poiché sono stati isolati due tipi di grado, occorre stabilire a quale di questi due tipi si può ricondurre la coppia finito-infinito.

In primo luogo, si può affermare che il finito e l'infinito si comportano come dei gradi individuali<sup>167</sup>. Ne è prova il fatto che, quando Scoto chiarisce come bisogna intendere i modi finito e infinito in cui si dà l'ente, egli ricorra al paragone della bianchezza, la quale può assumere il decimo o un qualsiasi grado di intensità: è un chiaro esempio di quello che è stato chiamato “grado della forma”<sup>168</sup>. Tuttavia, se il finito e l'infinito risultassero essere solamente dei gradi individuali, essi sarebbero solo condizioni dell'individuo. Da cui seguirebbe che un'essenza sarebbe finita o infinita solo se individuata e, inoltre, che i gradi finito e infinito non coinciderebbero con la “quantitas virtutis”, dal momento che quest'ultima abbraccia un campo più ampio rispetto alle sole condizioni individuali.

In secondo luogo, si deve notare che l'infinità (e la finitezza) significano la grandezza nell'ordine della perfezione: «Dico ergo quod hic est fundamentum aequalitatis reale et ex natura rei, non tantum remotum, quod est essentia, – sed propinquum, quod est magnitudo sive specialiter ‘infinitas’»<sup>169</sup>; «Infinitas intensiva, et in perfectione dicit summam perfectionem vel magnitudinem perfectionis»<sup>170</sup>. In altri termini, l'infinità (intensiva) è un caso di “magnitudo perfectionis”. Per analogia, anche la finitezza deve essere considerata come un caso di “magnitudo perfectionis”: essa è chiaramente quel fondamento dell'uguaglianza trascendentale che altrove viene detto “quantitas perfectionis”.

Ora, vi è un solo caso di infinità intensiva, quello dell'essenza divina, la quale è “de se” individua; poiché si tratta di un'essenza che non può mai essere considerata come non individuata, anche il suo grado di perfezione non può che essere una condizione individuale. Nel caso della finitezza, invece, le cose stanno diversamente: la natura comune viene individuata da qualcosa aggiunto ad essa, pertanto non è necessario che il grado finito

---

<sup>166</sup> *Ord.*, I, 8, § 108, IV, 202.

<sup>167</sup> Di solito, gli studiosi tendono ad accostare i modi finito e infinito ai gradi di intensità della forma, i quali appunto sono gradi individuali o condizioni individuali. Ciò è dovuto al fatto che in entrambi i casi si parla di “modi intrinseci”. Si vedano, per esempio: P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 25-26; J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 426-429.

<sup>168</sup> Cf. *Ord.*, I, 8, § 138, IV, 222.

<sup>169</sup> *Ord.* I, 31, § 11, VI, 207.

<sup>170</sup> *Quodl.*, q. 6, § 6 (Vivès, XXV, 243a).

appartenga sempre a un ente individuato, ma può appartenere anche a un ente non individuato, e in quel caso non sarebbe affatto una condizione individuale.

Si può mostrare anche in un altro modo. La coppia finito-infinito si converte in modo disgiuntivo con tutto l'ente. Se gli enti finiti fossero solo individui, ne conseguirebbe che tutti i casi di natura comune dovrebbero ricadere nell'ente infinito. Ma ciò è falso. Dunque, si deve escludere che l'ente finito abbracci solo gli enti individuali. Da ciò consegue il fatto che anche nell'ente infinito, l'infinità non coincide con l'individuazione: si tratta di due modi distinti dell'essenza divina<sup>171</sup>. L'infinità non appartiene a Dio in quanto è individuo, ma in quanto non può essere superato nella perfezione. Quindi, anche nel caso di Dio, in cui non c'è una natura comune a cui si aggiunge una realtà positiva individuante, non si può ammettere che il grado infinito sia qualcosa che appartiene all'individuo in quanto tale.

In conclusione, si deve affermare che il grado espresso dalla coppia finito-infinito non è necessariamente una condizione dell'individuo<sup>172</sup>. È vero che i gradi finito e infinito possono essere ben compresi al modo dei gradi di intensità della forma (che sono gradi individuali); infatti, come quel tipo di gradi, essi si aggiungono al soggetto che modificano senza apportare alcun tipo di contenuto formale. Tuttavia, poiché si tratta di differenze dell'ente (o passioni disgiuntive) bisogna riconoscere che il loro significato non è limitato al modo in cui la forma subisce una variazione di grado, ma dev'essere più ampio: il finito e l'infinito rappresentano il modo, o meglio, la misura secondo cui ogni ente varia il suo *grado di perfezione*.

Ogni ente ha un grado: se l'ente è una natura comune, il suo grado sarà dato dalle perfezioni formali che possiede ma non dal grado di intensità o grado della forma; se, invece, è un individuo, allora la sua perfezione, oltre che dalla sua specie, sarà determinata dal grado di intensità di quella specie: in questo caso, non bisogna pensare alla perfezione individuale come a una perfezione (di specie) diversa, ma solo maggiormente determinata. I gradi di perfezione superiori, poi, includono quelli inferiori<sup>173</sup>. Allo stesso modo, poiché l'unità numerica è l'unità più perfetta, ne consegue che anche il grado dell'individuo sarà maggiore rispetto a quello della

---

<sup>171</sup> Nell'essenza divina, infinità ed individualità sono modi distinti, ma l'uno non viene prima dell'altro. Su questo si veda: *Ord.*, I, 8, § 149, IV, 227.

<sup>172</sup> Una precisazione va fatta per il grado infinito, il quale, in realtà, necessariamente risulta essere una condizione dell'individuo; ciò però non avviene in quanto il grado infinito esprime una certa "quantitas virtutis", ma perché l'essenza di cui è grado è individuata da se stessa e quindi non può essere pensata se non individuata. Negli enti finiti, invece, l'essenza può essere pensata senza le condizioni individuali e, come si è detto più volte, l'essenza così pensata non è un ente di ragione, ma un ente reale. Sul fatto, poi, che il grado e l'individuazione siano due realtà distinte, si veda un'importante *Adnotatio Duns Scoti*, in *Ord.*, I, 17, nota a, V, 245, 11-23. Su questo testo si veda: K. SHIBUYA, *Duns*, 392.

<sup>173</sup> «In quacumque qualitate sunt gradus superior et inferior, inter illos est ordo essentialis, ita quod superior continet et inferiorem, – nec potest decimus gradus esse sine primo, quia continet illum et non e converso» (*Lect.*, III, 36, § 101, XXI, 339).

natura comune, e pertanto è lecito pensare che il grado dell'individuo contenga il grado della natura<sup>174</sup>.

Scoto afferma più volte che l'individuo possiede un grado di perfezione maggiore rispetto alla natura comune. Tuttavia, non mostra mai di considerare l'individuo e la natura comune come ordinati su una medesima scala gerarchica. La comparazione tra due enti si deve porre in maniera omogenea. Pertanto una natura comune si deve comparare con una natura comune, e un individuo con un individuo. Individui della stessa specie posseggono lo stesso grado di entità, ma possono avere un diverso grado individuale (l'esempio della bianchezza al primo o al decimo grado). Due nature comuni hanno ciascuna il proprio grado di entità, il quale non è evidentemente una condizione individuale. Tuttavia, sulla base di questo grado si può istituire una comparazione.

#### 4.3.3.5 Il grado di entità come grado di perfezione

Uno dei testi più interessanti sul grado di entità compare nella d. 8 del Libro I dell'*Ordinatio*<sup>175</sup>. La questione affrontata in quel testo è se vi sia qualche creatura che sia semplice nella sua costituzione. La risposta di Scoto è che nessun ente diverso da Dio è veramente semplice, perché ha in sé una composizione.

Le sostanze composte sono così dette perché esse risultano da una composizione tra materia e forma, da cui scaturisce una composizione di genere e differenza specifica. Tale composizione è interna all'essenza della cosa. Le sostanze semplici, invece, come gli angeli, sono prive di materia e pertanto non possono avere una composizione tra materia e forma. Nonostante ciò anche le sostanze semplici mostrano una certa composizione. Questo secondo tipo di composizione ha un campo di validità più ampio, in quanto abbraccia sia le sostanze semplici sia quelle composte. Al contrario del primo tipo di composizione, esso non avviene nell'essenza di una cosa e, purtuttavia, avviene nella cosa stessa. È una composizione tra l'entità e la privazione di qualche grado di entità. Si tratta di una composizione non tra due "res", né tra due

---

<sup>174</sup> Che l'entità dell'individuo sia più perfetta dell'entità della natura comune viene affermato da Scoto in altri passi, in cui si parla della sostanza prima e seconda; ma in quei casi non viene giustificata l'affermazione a partire dai gradi di perfezione. Si vedano: *Ord.*, I, 26, § 60, VI, 24-25; *Ord.*, II, 3, § 53, VII, 415.

<sup>175</sup> «Quomodo composita, declaro sic, quia *habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis*. Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est competere entitati in se, et ideo 'privatur', – sicut talpa dicitur caeca 'quia nata est habere visum secundum rationem animalis, non secundum rationem talpae', secundum Philosophum V *Metaphysicae* cap. 'De privatione'. Componitur ergo non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione, scilicet ex entitate aliqua quam habet, et *caentia alicuius gradus perfectionis entitatis*, – cuius ipsum non est capax, tamen ipsum ens est capax: sicut talpa secundum se non est nata videre, tamen secundum quod animal, nata est videre. Nec tamen ista compositio 'ex positivo et privativa' est in essentia rei, quia privatio non est de essentia alicuius positivis» (*Ord.*, I, 8, § 32, IV, 165-166; corsivi non originari).

aspetti positivi della cosa, ma tra un aspetto positivo (l'entità) e un aspetto privativo (la mancanza di entità). Questo tipo di composizione si riscontra in tutti gli enti la cui perfezione è limitata.

Il testo rivela non solo che il *grado di entità* è una misura della perfezione che ogni ente possiede, ma anche come tale misura debba essere intesa. Il grado infinito rappresenta il massimo di perfezione che l'ente può raggiungere. Questo massimo appartiene solo a Dio, l'ente infinito. Tutti gli altri enti hanno un grado finito di entità, perciò mentre esprimono una perfezione, mancano di qualche altra perfezione di cui l'ente sarebbe capace. Il concetto stesso di "ente finito" implica così una composizione tra un'entità positiva e la privazione di qualche grado di entità.

Ciascuna creatura è un ente finito e pertanto la sua entità manca di qualche grado nella misura in cui si allontana dall'infinito. Per tale motivo, anche se un ente può essere perfettissimo nella sua specie, tuttavia non possiede il massimo della perfezione, e questo proprio perché la sua specie rappresenta un grado limitato di perfezione dell'ente. Per esempio, si prendano due cose di diversa natura: la pietra e il fuoco; nella pietra l'ente si realizza secondo un certo grado di perfezione, nel fuoco secondo un altro grado di perfezione; entrambi sono gradi possibili all'ente, ma la pietra non può essere fuoco, né il fuoco può essere pietra. Il fatto stesso di possedere una natura distinta, implica l'esclusione dalla perfezione di un'altra natura. In tal modo, ciascuna natura realizza una qualche perfezione, di cui l'ente è capace, ma di cui le altre nature inferiori sono prive. In questo senso, ogni perfezione finita rappresenta come un grado di apertura dell'ente e ha senso parlare delle nature come dei gradi di perfezione dell'ente<sup>176</sup>.

Il brano lascia, però, aperta una questione: è la natura stessa a rappresentare un grado finito di perfezione dell'ente oppure essa è qualcosa a cui si aggiunge un grado di perfezione che la rende finita? In altri termini: un ente ha un grado finito di entità perché la sua natura appartiene a una specie determinata oppure un ente ha un grado finito di entità perché la sua natura possiede un grado finito di intensità? La risposta dipende da questo: se possa esistere una specie determinata, p.es., la bianchezza, in grado infinito. In effetti, Scotto sembra ammettere che possa esistere una bianchezza di grado infinito. Il brano in cui ne parla, viene espresso in modo controfattuale; ciononostante, mette in chiaro che anche se un ente come la bianchezza potesse avere un grado infinito, tuttavia non sarebbe infinito "simpliciter", ma solo "secundum quid", e il motivo è che, in quanto definito dalla specie della "bianchezza", tale ente è comunque un ente limitato. Una bianchezza infinita, per così dire, non sarebbe un ente infinito, ma un ente

---

<sup>176</sup> Si noti, inoltre, che una natura più perfetta include le perfezioni di quella inferiore; ma le include non formalmente, bensì virtualmente, ossia secondo il grado. E per questo può operare gli stessi effetti, senza avere la stessa forma. Si veda, per esempio: *Ord.*, III, 1, § 63, IX, 30.

infinito nella sua specie. Dunque, appartenere a una specie implica la perdita dell'infinità propriamente detta; ogni natura, nella misura in cui si allontana dall'infinito, è carente di qualche grado di perfezione e pertanto è finita.

#### 4.3.3.6 *Il grado come perfezione intrinseca*

Vi sono, dunque, due sensi in cui Scoto adopera la nozione di “grado”: uno è quello per cui una forma ha una certa intensità. Questo grado è una condizione individuale. Un altro è quello che indica il livello di perfezione di una natura. Questo grado *non* è una condizione individuale (perché una natura non è un individuo), ma viene determinato dalla differenza specifica<sup>177</sup>.

Ora, nel primo caso non c'è dubbio che il grado sia una proprietà intrinseca della forma a cui esso appartiene. Scoto stesso fa l'esempio della bianchezza al decimo grado per mostrare come il concetto della bianchezza, con o senza il grado, subisce una modificazione quanto alla sua perfezione, ma non quanto al suo contenuto formale: vi è un solo oggetto formale. Invece, quando si pensa un'essenza, il concetto del genere è distinto da quello della differenza specifica: vi sono due oggetti formali. Dunque, il grado di perfezione dell'essenza, anche se viene determinato dalla differenza specifica, *non* è la differenza specifica. Questo esempio, tuttavia, mostra che il *grado della forma* è anch'esso un *grado di perfezione*. Né del resto potrebbe essere altrimenti, dal momento che una forma più intensa è migliore di una meno intensa.

Per quanto riguarda il grado di entità, si deve ammettere che anch'esso rappresenti una misura di perfezione, non però la perfezione di una forma, ma la perfezione dell'ente stesso. Per questo motivo, avere il grado finito non significa necessariamente avere una condizione individuale, altrimenti la natura comune non potrebbe avere il grado finito in quanto natura, ma solo in quanto si trova nell'individuo. La natura stessa ha il suo grado finito perché essa rappresenta un livello finito di perfezione dell'ente.

Si deve tenere presente una cosa importante. Il *grado di entità* è un *grado di perfezione*: come tale, esso non determina che cosa sia quella perfezione, né quale sia il suo aspetto perfettivo, ma determina quale sia il suo grado. Perciò, sarebbe erroneo pensare che il grado determini una specie nel suo contenuto formale. La perfezione della specie viene data dalla sua differenza specifica, la quale è l'aspetto perfettivo e attuale presente in essa. Guardare alla specie in questo modo, significa guardare ad essa come un ente “ut quale”. Allo stesso modo, se si considera un'essenza in quanto esprime una quiddità, essa non rappresenta un grado

---

<sup>177</sup> Come si è visto sopra, parlando del fondamento della somiglianza, la specie deve la sua perfezione alla differenza specifica. Quest'ultima significa l'aspetto attuale e perfettivo della specie e da essa si desume il grado di perfezione. Si veda: *supra*, par. 4.3.2.

dell'ente, ma un ente "ut quid". Quando, però, sia l'essenza, sia l'aspetto attuale dell'essenza, si considerano dal punto di vista della "quantità di perfezione", allora esse esprimono un grado della perfezione dell'ente.

L'ente non è una sorta di genere sommo che contiene in potenza tutte le specie e si determina mediante l'aggiunta di differenze specifiche che portano in atto quelle specie. I gradi finiti non sono attualizzazioni del grado infinito, come se questo fosse indeterminato, come lo è il genere rispetto alla specie. L'attualizzazione del grado infinito è solo una: l'ente infinito che è puro atto<sup>178</sup>. I gradi finiti sono manifestazioni limitate della perfezione dell'ente infinito, che si possono conoscere conoscendo le essenze, le quali, proprio per tale motivo, si dicono essere limitate o finite. L'essenza, allora, non è propriamente un grado dell'ente, piuttosto, la perfezione di un'essenza è un grado di perfezione quando viene comparata alla perfezione massima dell'ente<sup>179</sup>.

Nel paragrafo precedente si è affermato che anche l'essenza possiede il suo grado di perfezione e in quanto tale essa esprime un grado di perfezione dell'ente stesso. Ciò non significa che la specie in quanto tale è un grado dell'ente. Infatti, la variazione di grado non causa un mutamento della specie. Se, invece, anche la specie fosse un grado dell'ente, ad ogni variazione di grado dovrebbe corrispondere una variazione della specie. A questo proposito bisogna dire che:

- una variazione di grado *non* causa un mutamento nella specie;
- un mutamento della specie causa una variazione del grado di perfezione;

Tuttavia, occorre anche fare un'ulteriore precisazione. Il grado dell'ente non ha come soggetto la forma: infatti, quando considero questo tipo di grado non è la forma che viene ad essere aumentata o diminuita. Se fosse un grado della forma, certamente una sua variazione non farebbe mutare la specie. Tuttavia, poiché è un grado dell'ente, si deve dire che ciò che la variazione di tale grado non fa mutare è la "ratio entis". Infatti, sia che sia infinito, sia che sia finito, il grado non varia la "ratio entis". Inoltre, secondo Scoto, la sostanza e ciascuno degli accidenti sono enti allo stesso modo: ciò che varia tra i dieci predicamenti è il grado di entità,

---

<sup>178</sup> L'"ens in communi" sembra coincidere con l'ente che è indifferente alla divisione finito-infinito (cf. *Ord.*, I, 8, § 150, IV, 227). Perciò, l'"ens in communi" non possiede né il grado finito, né il grado infinito. Come può, allora, possedere la "quantitas virtutis"? A questo si può rispondere tenendo presente che quando si pensa l'ente senza il grado, lo si pensa in modo imperfetto: cioè, si sa che ha un grado, ma non si sa quale. Perciò Scoto sostiene che l'ente "in communi" ha un grado, da cui nasce l'uguaglianza. Se tale grado sia finito o infinito, è qualcosa che si può stabilire in un secondo momento.

<sup>179</sup> Restano alcuni problemi aperti. In primo luogo, sembra che l'ordine dei gradi essenziali si comporti in modo opposto rispetto all'ordine dei gradi della forma, come testimoniato in *Rep.*, I-A, 17, § 10, I, 489. In secondo luogo, a partire da brani come quello di *Ord.*, I, 31, § 10, VI, 206-207 (e paralleli), sembra che non si possa pensare l'essenza senza il suo grado. Ma di un'essenza si può avere un concetto imperfetto, cioè privo del grado. In terzo luogo, ci si può chiedere se la nozione di grado viene associata alla quantità soltanto perché implica una misura, oppure anche perché implica una composizione/suddivisione di parti. In quarto luogo, non è chiaro se le forme sostanziali possano ammettere gradi (cf. *QMet.*, VIII, 2-3, § 183.192, IV, 466-468).

non l'essere ente, la "ratio entis". Questo sembra essere in pieno accordo con la dottrina dell'univocità del concetto di ente (e anche con il fatto che l'ente finito si divide nei dieci generi senza l'aggiunta di differenze).

#### 4.4 L'UGUAGLIANZA TRASCENDENTALE IN RAPPORTO ALLE ALTRE RELAZIONI DI EQUIPARAZIONE

Il grado di perfezione di ogni ente è un grado intrinseco dell'essenza. Ciò significa che il grado non possiede un contenuto formale proprio e che, nella realtà, il grado è inseparabile dall'essenza, anzi si identifica con essa. Per esprimere questa situazione Scoto adopera l'espressione "per identitatem transit in essentiam"<sup>180</sup>. Poiché il grado di perfezione di un'essenza si identifica con l'essenza stessa, sembra che esso non sia sufficientemente distinto dall'essenza per fondare una relazione distinta da quella che si fonda sull'essenza; la relazione di uguaglianza trascendentale perciò non sarebbe distinta da quella di identità trascendentale<sup>181</sup>. Per ragioni analoghe, non sarebbe distinta nemmeno dalla relazione di somiglianza trascendentale<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Talvolta, Scoto usa solo l'espressione abbreviata "transit in essentiam". Una formulazione analoga (ma con importanti differenze) si trova già nella *Summa* di Alessandro di Hales: «Quantitas in divinis transit in genus substantiae». Le origini di questa idea possono essere rintracciate nel *De trinitate* di Boezio: «Item cum dicitur magnus vel maximus, quantitatem quidem significare videmur, sed eam quae sit ipsa substantia talis qualem esse diximus ultra substantiam: idem est enim esse Deo quod magno». Oppure anche nel *De trinitate* di Agostino: «Ut sic intelligamus Deum [...] sine quantitate magnum» (AGOSTINO, *De trin.*, V, 1, 2 [CCSL, 50, 207]); «Non aliud est Deo esse et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse quod magnum esse» (AGOSTINO, *De trinitate*, V, 8, 9 [CCSL, 50, 216]); «Et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse» (AGOSTINO, *De trin.*, VI, 7, 8 [CCSL, 50, 237]).

<sup>181</sup> «Sed hic est unum dubium, quia cum magnitudo transeat in essentiam, non videtur quod relatio fundata super magnitudinem sit alia a relatione fundata super essentiam ut est 'quid', et ita non videtur differre aequalitas ab identitate» (*Ord.*, I, 19, § 15, V, 271). Questo dubbio viene avanzato nella d. 19, ma non è lì che riceve risposta, bensì nella d. 31. In quest'ultima tuttavia, la prospettiva è differente: «Dicitur quod magnitudo transit in essentiam (secundum Augustinum, in multis locis), et ita non manet sub ratione magnitudinis nisi secundum rationem» (*Ord.*, I, 31, § 7, VI, 205). In altri termini, il problema affrontato è lo stesso, ossia precisare lo statuto ontologico della "quantitas virtutis" dal momento che essa "transit in essentiam". La prospettiva è differente: nella d. 19, l'intento è distinguere il fondamento al fine di distinguere le relazioni; nella d. 31, invece, l'intento è mostrare che il fondamento è realmente distinto affinché la relazione possa essere reale. Ad ogni modo, l'unica risposta disponibile si trova nella d. 31 e, fortunatamente, essa soddisfa anche l'esigenza posta dalla d. 19.

<sup>182</sup> «Primo enim videtur quod non sit relatio distincta ab identitate et similitudine, quia (sicut dictum est alias) 'infinite' non est speciale attributum, sed dicit modum intrinsecum cuiuslibet attributi, – et pari ratione 'magnum', quod quasi dicit indistincte quod 'infinite' dicit distincte: ergo magnitudo essentiae non distinguitur ab essentia (nec illa distinctione quae est inter attributa, et tunc aequalitas secundum istam magnitudinem non distinguitur ab identitate, quae est secundum essentiam; similiter, magnitudo non distinguitur a sapientia, illa distinctione quae est inter attributa, – ergo aequalitas secundum magnitudinem sapientiae non distinguitur a similitudine secundum sapientiam. Omnis autem magnitudo vel est essentiae, secundum quam est identitas, - vel attributi, secundum quod est similitudo; ergo nulla aequalitas videtur in divinis esse distincta ab identitate et similitudine» (*Ord.*, I, 31, § 19, VI, 212).

Questa difficoltà viene affrontata da Scoto sia nella d. 19 dell'*Ordinatio*, sia nella d. 31, ma solo in quest'ultima essa trova una risposta<sup>183</sup>. Bisogna ammettere che l'identità e la somiglianza si distinguono tra loro in maniera più forte di quanto l'uguaglianza si distingue da ciascuna di esse. Ciò è dovuto proprio al fatto che in ogni ente il grado di perfezione si identifica con l'essenza. È importante sottolineare che ciò vale per ogni ente, sia esso finito o infinito.

La "quantitas virtutis" è il grado di perfezione del fondamento delle altre due relazioni trascendentali: tanto più perfetto sarà il fondamento, tanto più perfetta sarà la relazione. Quindi, come la "quantitas virtutis" indica la perfezione del fondamento dell'identità e della somiglianza, così l'uguaglianza fondata sulla "quantitas virtutis" indica la perfezione delle relazioni di identità e di somiglianza. Prese, ad esempio, due cose simili: se esse sono anche uguali, la loro somiglianza sarà perfetta; se invece non sono uguali, la loro somiglianza non sarà perfetta.

A questo discorso va fatta una precisazione. Si ricordi che il fondamento delle relazioni di equiparazione non è solo il "quid" o il "quale", ma anche l'unità. Perciò, affinché vi sia perfezione nel fondamento, occorre che vi sia anche un'unità perfetta. L'unità perfetta è quella numerica. Perciò l'identità sarà perfetta se si avranno due cose che hanno sia unità di specie, sia unità numerica. Nelle creature ciò non è possibile, perché anche se due individui hanno la stessa specie, non vi è però l'unità numerica, altrimenti non sarebbero due individui distinti, mentre la sola unità di natura è meno che numerica e quindi in un certo senso imperfetta. Se, invece, si prendesse lo stesso individuo, si avrebbe l'unità perfetta, ma la relazione sarebbe una relazione di ragione, perché prodotta dall'intelletto il quale dovrebbe usare due volte lo stesso soggetto<sup>184</sup>.

Questo conduce alla sorprendente conclusione che niente (eccetto Dio) può essere perfettamente identico a se stesso, come del resto niente può essere simile a se stesso o uguale a se stesso. Ma per ragioni differenti. Nel primo caso, ciò che viene richiesto è l'unità perfetta, la quale esclude la distinzione reale degli estremi<sup>185</sup>. Negli altri due casi, invece, ciò che viene

---

<sup>183</sup> «Potest concedi hic quod aequalitas non ita distinguitur ab identitate et similitudine sicut illa inter se, sed quod ipsa dicat modum proprium fundamenti utriusque illarum duarum relationum, et quasi etiam modum proprium utriusque relationis, - quod scilicet tam identitas quam similitudo sit perfecta» (*Ord.*, I, 31, § 21, VI, 213). Si vedano anche: *Lect.*, I, 31, § 27.29, XVII, 430-431; *Rep.*, I-A, 19, §§ 25-26, I, 540-541; *Quodl.*, q. 6, §§ 10-11, XXV, 247a-248b. Il problema della distinzione dell'uguaglianza dalle altre due relazioni di equiparazione, nel *Quodl.*, q. 6, viene trattato insieme al problema della distinzione della relazione dall'essenza. Quest'ultimo problema, invece, nelle altre opere viene trattato a parte, per dimostrare la realtà della "magnitudo" e quindi della relazione fondata su di essa. Si vedano: *Lect.*, I, 31, § 10, XVII, 426; *Ord.*, I, § 10, VI, 206-207; § *Rep.*, I-A, 31, §§ 57-58, II, 285-286.

<sup>184</sup> «Et si identitas eiusdem suppositi ad se in creaturis sit relatio rationis tantum, tunc numquam est vera et perfecta identitas nisi in Deo tantum: nam Socratis ad se non est perfecta identitas, quia rationis tantum, - et ita omnis talis est secundum quid; nec Socratis ad Platonem est perfecta identitas, quia non fundatur in perfecta unitate» (*Ord.*, I, 31, § 18, VI, 211; si veda anche: *Lect.*, I, 31, § 25, XVII, 429).

<sup>185</sup> Sul paradosso dell'identità, si veda l'analisi svolta in: J.P. BECKMANN, *Die Relationen*, 89-98.

richiesto è la distinzione reale degli estremi, escludendo così l'unità perfetta. In Dio tutte queste condizioni vengono soddisfatte perché l'unità dell'essenza è perfetta e, d'altra parte, la distinzione delle persone è reale<sup>186</sup>.

#### 4.5 ALCUNE CONCLUSIONI SUI TESTI DELLA DISTINZIONE 19

Dallo studio della distinzione 19 del Libro I delle *Sentenze*, è emerso che le tre relazioni di equiparazione possono essere “trascendenti”. I testi di *Lectura, Ordinatio e Reportatio* I-A non mostrano divergenze nella presentazione di tale dottrina. In tutti e tre i casi si ammette che le normali relazioni di identità, somiglianza e uguaglianza possono essere oggetto di una considerazione più ampia; in questa nuova accezione esse perdono la limitazione dell'appartenenza a un genere e diventano proprietà dell'ente “in communi”.

La dottrina, così riassunta, racchiude due istanze diverse. Da una parte vi è l'affermazione dell'identità, della somiglianza e dell'uguaglianza come relazioni; dall'altra, esse vengono descritte come proprietà dell'ente. Le due istanze vengono giustapposte e convivono insieme negli stessi testi; tuttavia, non è affatto facile mostrare in che modo esse possano convergere in una visione unitaria.

In primo luogo, se si parla di relazioni, occorre che vi sia un fondamento. Ogni relazione dipende essenzialmente dal proprio fondamento. Pertanto, lo studio del fondamento è ciò che rivela le peculiarità di queste relazioni. Ora, il fondamento delle relazioni trascendentali di equiparazione è l'ente “in communi”.

Talvolta con l'espressione “ens in communi” Scoto indica l'oggetto primo dell'intelletto<sup>187</sup>. Altre volte con “ens in communi” egli designa l'ente prima che si divida secondo le sue proprietà disgiuntive o prima che discenda nei dieci generi<sup>188</sup>. Specialmente in questo secondo uso, l'ente “in communi” può essere considerato come il soggetto delle proprietà trascendentali.

I tre aspetti secondo cui si possono fondare le tre relazioni trascendentali di equiparazione, ossia il possedere una quiddità, l'essere una perfezione, l'avere un grado di perfezione, sono tutte proprietà dell'ente “in communi”. Se si trattasse di relazioni ordinarie, l'identità, la

---

<sup>186</sup> «Et si identitas eiusdem suppositi ad se in creaturis sit relatio rationis tantum, tunc numquam est vera et perfecta identitas nisi in Deo tantum: nam Socratis ad se non est perfecta identitas, quia rationis tantum, - et ita omnis talis est secundum quid; nec Socratis ad Platonem est perfecta identitas, quia non fundatur in perfecta unitate. Hic autem Patris ad Filium est perfecta identitas quantum ad fundamentum, quia Patris ad Filium est perfecta unitas, - et realis identitas, quia realis distinctio et sufficiens extremorum» (*Ord.*, I, 31, § 18, VI, 211). Si vedano anche: *Lect.*, I, 31, § 25, XVII, 429; *Rep.*, I-A, 31, § 33.41, II, 278.282; *Quodl.*, q. 6, § 34, XXV, 278a.

<sup>187</sup> Cf. *Ord.*, I, 3, § 188, III, 114.

<sup>188</sup> Cf. *Ord.*, I, 7, § 72, IV, 138; *Ord.*, II, 1, § 231, VII, 116.

somiglianza e l'uguaglianza trascendentali dovrebbero essere posteriori per natura all'ente e a ciascuno dei tre aspetti dell'ente; d'altra parte, non sembra che le proprietà dell'ente possano essere una posteriore all'altra per natura: sebbene Scotto ammetta che si tratti di proprietà distinte tra loro "ex natura rei", esse sono contenute unitivamente nell'ente. Dunque, non sono posteriori per natura all'ente. Ciò non toglie che l'intelletto possa pensarle secondo un ordine, per cui una viene necessariamente dopo l'altra. Per esempio, le tre relazioni di equiparazione, anche se trascendentali, presuppongono la nozione di unità. Oppure, e in modo più significativo, la relazione di uguaglianza trascendentale si comporta quasi come una misura della perfezione delle altre due relazioni di equiparazione: in questo senso, è a loro posteriore; ma, per altro verso, o "realiter", non è a loro posteriore, perché tutte sono una sola cosa con l'ente (così come il grado di perfezione, il quale "transit per identitatem, et manet secundum rationem propriam").

Perciò, sebbene l'identità, la somiglianza e l'uguaglianza (nonché le loro relazioni opposte) vengano presentate come relazioni e sebbene si dica che sorgono a partire da un fondamento, dal momento che si tratta in realtà di proprietà dell'ente si deve concludere che esse non ineriscono nel fondamento. Si trovano certamente in qualche modo nel fondamento, ma il modo di essere "in" non è quello dell'inerenza, bensì quello della "continentia unitiva", la quale implica un'identità reale con distinzione formale. Il primo dato da porre in evidenza è, dunque, che le tre relazioni trascendentali di equiparazione non possiedono l'inerenza<sup>189</sup>.

In secondo luogo, si può osservare che nell'*Ordinatio* (e solo in essa) le relazioni di equiparazione ordinarie vengono ricondotte al genere dei loro fondamenti: «appropriantur distinctis generibus»<sup>190</sup>. La formulazione lascia qualche perplessità, poiché ci si aspetterebbe che le relazioni di equiparazione fossero appartenenti al genere della relazione, non al genere del loro fondamento<sup>191</sup>. Tuttavia, se si intende il verbo "appropriantur" nel senso di "essere una proprietà di", allora si può intendere che l'identità è una proprietà della sostanza, la somiglianza una proprietà della qualità e l'uguaglianza una proprietà della quantità. Come si è già detto, alcune cose possono essere proprietà di un certo genere, pur appartenendo esse stesse, secondo la loro specie, ad un altro genere<sup>192</sup>. In questo modo, quando si passa alla considerazione dell'ente "in communi", le relazioni diventano proprietà dell'ente. La domanda è se, considerate in se stesse, possano continuare ad essere appartenenti a un genere. Una risposta affermativa

---

<sup>189</sup> La mancanza dell'inerenza è un dato fortemente significativo, perché l'inerenza normalmente è identica realmente alla relazione e, quindi, inseparabile da essa. Si veda: *supra*, par. 3.2.2.3.3.

<sup>190</sup> *Ord.*, I, 19, § 6, V, 267.

<sup>191</sup> L'equivoco sarebbe risolto se ad essere "appropriato" fosse il fondamento, e non la relazione stessa.

<sup>192</sup> Cf. *Supra*, par. 3.1.1.3.

non è affatto da escludere<sup>193</sup>. In tal caso le “*relationes transcendentales*” sarebbero relazioni perché in se stesse appartenenti al genere della relazione, mentre sarebbero trascendentali perché sono proprietà dell’ente (del quale si predicano “*denominative*”, come ogni altra proprietà). Il secondo dato da porre in evidenza è, dunque, che le tre relazioni trascendentali di equiparazione potrebbero essere proprietà dell’ente solo quando vengono considerate in modo denominativo.

Un’ultima considerazione. Le relazioni trascendentali sono proprietà dell’ente. Tuttavia, a differenza di altre proprietà dell’ente, esse non conseguono all’ente solamente per ciò che è in se stesso, ma per ciò che è in comparazione a un termine<sup>194</sup>. Alcune proprietà convertibili come l’essere uno, nonché alcune proprietà disgiuntive, come l’essere necessario o l’essere in atto, si predicano dell’ente in senso assoluto<sup>195</sup>. Anche le proprietà che talvolta vengono considerate come “*relative*”, quali il “*verum*” e il “*bonum*”, talvolta, sono da Scoto attribuite all’ente per qualche cosa che esso possiede in se stesso<sup>196</sup>. Ma quando si tratta dell’identità, della somiglianza e dell’uguaglianza è necessario considerare non l’ente in se, ma l’ente comparato a un ente. Il requisito della comparazione a un termine non significa già ammettere la molteplicità, perché se il termine è realmente distinto (o meno) dal soggetto è qualcosa che si può stabilire in un secondo momento. Dunque, sarebbe errato pensare che l’esistenza di relazioni trascendentali di equiparazione implichi che ogni ente, per il solo fatto di essere un ente, sia relazionato. Le relazioni di equiparazione, benché trascendentali, non conseguono all’ente solamente in quanto ha un’essenza o una certa perfezione; conseguono, invece, se c’è anche un ente che fa da termine di comparazione. Quindi, è possibile anche ammettere che tutti gli enti siano in relazione con qualche ente, ma non certo che lo siano in virtù della loro mera entità. In altri termini, Scoto non afferma che l’ente in quanto ente sia relativo<sup>197</sup>.

---

<sup>193</sup> La questione se le proprietà trascendentali, considerate in se stesse, possano appartenere a un genere verrà discussa nel capitolo 6; si veda: *infra*, par. 6.4.8.

<sup>194</sup> Talvolta, il fatto che vi sia una relazione trascendentale viene interpretato come se l’ente (o, anche, l’essere stesso) fosse in se stesso, o in virtù di se stesso, relativo. Una tale interpretazione non sembra sostenibile. Infatti, non è solo in virtù di se stesso che un ente è comparato, ma anche in forza del termine, il quale viene posto assieme come condizione necessaria. In altri termini, l’ente non è relativo finché non viene comparato a un ente; questa comparazione, però, non è necessaria per l’ente, né è contraddittorio pensare l’ente come non comparato. Inoltre, secondo Scoto nulla è formalmente un ente in virtù di una relazione, perché allora dovrebbe esserlo in virtù del termine, mentre invece qualsiasi cosa è ente formalmente da se stessa, in virtù di ciò che è in se stessa (p.es., l’essenza).

<sup>195</sup> Sulla questione del trascendentale “*unum*” in Scoto e sulle sue oscillazioni dottrinali in merito, si veda: J.A. AERTSEN, *Being*, 47-64.

<sup>196</sup> «*Si nullus esset intellectus, adhuc quaelibet res secundum gradum suae entitatis esset nata se manifestare*» (*QMet.*, VI, 3, § 28, IV, 66); «*Bonitas primaria entis, quae dicitur bonitas entis, quae est integritas, vel perfectio entis in se, importat positive negationem imperfectionis, per quod excluditur imperfectio et diminutio*» (*Quodl.*, q. 18, § 3, XXVI, 230a).

<sup>197</sup> Un’altra conferma del fatto che l’ente in quanto ente non sia relativo si potrebbe avere considerando che la coppia assoluto-relativo è un trascendentale disgiuntivo. Tuttavia, questo dato non compare nei testi esaminati; in

Il terzo dato da porre in evidenza è, dunque, che le tre relazioni trascendentali di equiparazione non conseguono alla semplice entità di una cosa.

---

essi compare, invece, il requisito della comparazione a un termine. Inoltre, la considerazione della coppia assoluto-relativo come un trascendentale disgiuntivo è tutt'altro che priva di difficoltà. Su questo si veda: A.B. WOLTER, *The Transcendentals*, 155-157.

## CAPITOLO QUINTO

### LA “RELATIO TRANSCENDENS” NEL COMMENTO AL SECONDO LIBRO DELLE *SENTENZE*

Nel corso del XIII secolo si sviluppa un'intensa riflessione sul tema della creazione. La distinzione tra creazione attiva e creazione passiva, la concezione della creazione come relazione della creatura nei confronti di Dio in quanto sua causa, l'idea che tale relazione non sia una realtà intermedia tra la creatura e il Creatore, che essa esista solamente dalla parte della creatura e che rappresenti una dipendenza essenziale nei confronti del Creatore, sono tutte opinioni abbastanza diffuse al tempo di Scoto. Uno dei luoghi deputati a convogliare le discussioni su questi temi è la distinzione prima del Libro II delle *Sentenze*.

Le versioni più importanti del commento di Scoto a questo testo di Pietro Lombardo sono presenti nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*. Ad ogni modo, l'interesse del presente lavoro non è per la dottrina generale di Scoto sulla creazione, ma soltanto per la creazione nella misura in cui essa viene chiamata “relatio transcendens”. Pertanto, molti temi importanti legati al tema della creazione in generale saranno messi da parte.

Ciò appare evidente già dalla scelta di concentrarsi su un numero molto limitato di brani: si affronterà solamente la questione 5 della *distinctio prima*, e nemmeno per intero, ma, dopo aver riassunto brevemente la soluzione della questione, l'attenzione sarà volta quasi esclusivamente alle risposte date a due degli argomenti in contrario, di cui solo uno ha diretta attinenza con il tema della “relatio transcendens”. In particolare, gran parte dell'analisi di questo capitolo sarà dedicata al paragrafo § 277 di *Ordinatio*, II, d. 1, che contiene la risposta al secondo argomento in contrario. Si tratta di uno dei testi più noti tra quelli in cui compare il lessema “relatio transcendens”; il confronto con la *Lectura* sarà funzionale alla sua comprensione.

Alla luce di ciò, si comprende come, in realtà, la questione della “relatio transcendens” intersechi solo marginalmente la dottrina sulla creazione. Nonostante ciò, quel che Scoto

afferma a proposito in quest'unico brano è di notevole importanza, sia per il contenuto in sé, sia per l'interesse che ha suscitati presso altri studiosi.

Il capitolo sarà suddiviso in tre sezioni: nella prima sezione, verrà riassunta la soluzione della questione 5; nella seconda sezione, verranno presentati i primi due argomenti in contrario della questione e le relative risposte di Scoto, con particolare attenzione al secondo di essi, di cui verrà analizzato in dettaglio il ragionamento di fondo; nella terza sezione, verranno discusse le opinioni di alcuni studiosi e da questo confronto emergerà il cuore della riflessione di questo capitolo, ossia la messa a fuoco della ragione costitutiva della "relatio transcendens". La domanda a cui si dovrà rispondere al termine di questo capitolo, infatti, è: cos'è che fa di una relazione una "relatio transcendens"? Il confronto con le opinioni degli altri studiosi verrà organizzato, invece, intorno a tre sotto-domande: la prima riguarda il fondamento, quale esso sia; la seconda riguarda l'identità del fondamento e della relazione, se essa sia da considerarsi la ragione della trascendenza della relazione di creazione; la terza riguarda la mancanza di accidentalità, se essa sia da considerarsi la ragione della trascendenza della relazione di creazione. Al termine dell'analisi si potrà istituire un primo confronto con i dati emersi nel capitolo precedente, al fine di cominciare a valutare se vi siano degli aspetti ricorrenti della nozione di "relatio transcendens".

## 5.1 LA SOLUZIONE DI SCOTO

La *distinctio prima* del commento al secondo libro delle *Sentenze*, nelle due versioni della *Lectura* e dell'*Ordinatio*, è dedicata all'argomento della creazione<sup>1</sup>. Le questioni quarta e quinta di questa *distinctio* vengono accorpate da Scoto perché trattano argomenti interconnessi:

---

### LECTURA, D. 1

q. 4: «Utrum creatio angelī sit idem angelo»<sup>2</sup>.  
q. 5: «Utrum relatio creaturae ad Deum sit aliud a fundamento»<sup>4</sup>.

---

### ORDINATIO, D. 1

q. 4: «Utrum creatio angelī sit idem angelo»<sup>3</sup>.  
q. 5: «Utrum relatio creaturae ad Deum sit eadem fundamento»<sup>5</sup>.

La questione quarta chiede se la creazione dell'angelo sia identica all'angelo stesso. La questione quinta estende la stessa domanda a tutte le creature. La formulazione di quest'ultima

---

<sup>1</sup> Nel corso del capitolo si parlerà quasi esclusivamente della creazione passiva, pertanto, se non diversamente specificato, è a questa nozione che ci si riferirà con la parola "creazione".

<sup>2</sup> *Lect.*, II, 1, § 155, XVIII, 51.

<sup>3</sup> *Lect.*, II, 1, § 163, XVIII, 53.

<sup>4</sup> *Ord.*, II, 1, § 179, VII, 91.

<sup>5</sup> *Ord.*, II, 1, § 188, VII, 94.

questione varia dalla *Lectura* all'*Ordinatio*. Mentre nella prima opera si chiede se la relazione di creazione sia *altro* rispetto al fondamento, nella seconda opera si chiede se essa sia *identica* al fondamento<sup>6</sup>. La diversa formulazione delle due opere si riflette anche nel modo di esporre la prima opinione che verrà confutata, quella di Enrico di Gand:

LECTURA, II, D. 1

«In ista quaestione [...] est opinio quod nulla relatio est alia res a fundamento»<sup>7</sup>.

ORDINATIO, II, D. 1

«Hic dicitur quod omnis relatio est eadem fundamento suo»<sup>8</sup>.

La questione dell'angelo (q. 4) e della sua relazione con Dio, in quanto sua causa, deve essere ricondotta a dei principi più generali che valgono per ogni una creatura (q. 5), perché l'angelo è una creatura. Perciò prima di affrontare la questione della relazione dell'angelo con Dio si ci si interroga, più in generale, sulla relazione di creazione, cioè sul rapporto tra una creatura e Dio in quanto sua causa. A sua volta la relazione di creazione non è che un caso particolare di relazione; la distinzione o l'identità tra la relazione di creazione e il suo fondamento si iscrive, perciò, nel problema ancor più generale della distinzione o dell'identità tra una relazione e il suo fondamento. Per questo la questione quinta viene prima nell'ordine di risoluzione<sup>9</sup>.

Scoto si confronta innanzitutto con l'opinione che afferma l'identità della relazione e del suo fondamento e solo successivamente espone la soluzione vera e propria della questione. La tesi dell'identità della relazione e del suo fondamento e la sua confutazione sono state già discusse in precedenza, per cui non è necessario ritornare sui singoli argomenti avanzati da Scoto<sup>10</sup>. Piuttosto, bisogna rilevare che il rifiuto della tesi dell'identità tra la relazione e il fondamento rappresenta un elemento costante nel suo insegnamento. È importante sottolineare questo dato, specialmente in vista di una corretta lettura delle affermazioni circa la natura della relazione di creazione. La soluzione della questione quinta, infatti, sembra aprire uno spazio di plausibilità all'opinione dell'identità tra la relazione il fondamento:

---

<sup>6</sup> Il fondamento della relazione di creazione può essere considerato, almeno in prima battuta, la creatura stessa. Tuttavia, la creatura dovrebbe rappresentare più propriamente il soggetto della relazione di creazione, non il suo fondamento. Su questo si veda: *supra*, par. 3.2.1.1.

<sup>7</sup> *Lect.*, II, 1, § 167, XVIII, 54.

<sup>8</sup> *Ord.*, II, 1, § 192, VII, 96.

<sup>9</sup> La questione 5 di *Ordinatio*, II, d. 1, è particolarmente importante in quanto contiene i testi in cui compare la nozione di "relatio transcendens". Essa sarà pertanto il testo principale preso in esame.

<sup>10</sup> La questione dell'identità tra la relazione e il fondamento è una tematica affrontata da Scoto anche in altre opere, benché il luogo principale sia proprio la distinzione prima del Libro II dell'*Ordinatio* (e paralleli). Egli stesso, nel corso del suo commento alle *Sentenze*, rimanda spesso alla discussione svolta in quella distinzione come luogo paradigmatico in cui egli ha affrontato e risolto la questione. Gli altri testi rilevanti per questo tema sono presenti nel Libro V delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum* e del *Quodlibet*, q. 3. Si veda: *supra*, par. 3.2.1.4.

«Ad quaestionem igitur istam dico quod relatio ad Deum, communis omni creaturae, est idem realiter fundamento; non tamen idem formaliter, nec praecise idem (sive non identitate adaequata), ita quod fundamentum tantum sit relatio formaliter»<sup>11</sup>.

In questa risposta, la parte concessa alla tesi dell'identità tra la relazione e il fondamento è indubbia, tuttavia non si può trascurare una precisazione di capitale importanza: non si tratta di un'identità formale, ma di un'identità reale. Scoto, in questo brano, usa quattro termini differenti per qualificare l'identità: "realiter", "formaliter", "praecise", "adaequata". Gli ultimi tre sono contrapposti al primo, cosicché, ai fini della discussione, è evidente che l'identità "reale" si distingue dall'identità "formale", "precisa" o "adeguata"; per quanto riguarda queste ultime tre denominazioni, "formaliter" e "praecise" sembrano avere significati differenti, mentre "praecise" e "adaequata" sembrano equivalenti.

Il testo della *Lectura* appare più sobrio in proposito, ma presenta la medesima dottrina: si fa una concessione alla tesi dell'identità tra la relazione e il fondamento; l'unica differenza rispetto all'*Ordinatio* è che, conseguentemente al modo in cui viene formulata della questione iniziale, tale tesi viene espressa in termini di "non alterità": «Dico quod relatio creaturae ad Deum, quae communis est omni creaturae, non est aliud ab essentia creaturae»<sup>12</sup>; subito dopo, viene avanzata la clausola della non-identità formale: «Non tamen est formaliter idem essentiae creaturae; nec fundamentum est praecise ille respectus, ita quod nihil sit nisi ille respectus»<sup>13</sup>. L'avverbio "formaliter" riguarda il confronto tra la relazione di creazione e l'essenza della creatura, mentre l'avverbio "praecise" riguarda il confronto tra il fondamento e il "respectus".

La posizione di Scoto espressa in questi brani si trova a metà strada tra due opinioni opposte: una, secondo cui la creazione è identica alla creatura; l'altra, secondo cui la creazione è realmente distinta dalla creatura<sup>14</sup>. La prima è un'opinione che si può ricondurre sia a posizioni vicine a quelle di Enrico di Gand, come quella espressa da Riccardo di Conington, sia alla posizione di Guglielmo di Ware, probabilmente maestro di Scoto a Oxford<sup>15</sup>, il quale ritiene che la relazione di creazione sia identica all'essenza della creatura, così che la creatura non sia altro che una relazione verso Dio<sup>16</sup>. Secondo questa opinione, bisogna distinguere due

---

<sup>11</sup> *Ord.*, II, 1, § 260, VII, 128.

<sup>12</sup> *Lect.*, II, 1 § 238, XVIII, 80.

<sup>13</sup> *Lect.*, II, 1 § 238, XVIII, 80.

<sup>14</sup> La prima opinione presentata da Scoto afferma l'identità della relazione e del fondamento. Non si specifica, però, se tale identità sia reale o formale. In effetti, sembra che la distinzione tra due tipi di identità rappresenti un apporto originale della risposta scotiana, pertanto, prima di presentare quella risposta non ha senso specificare di che tipo sia l'identità affermata nella prima opinione. Sarebbe fuorviante pensare che vi siano in anticipo due tipi di identità tra cui scegliere e che, infine, Scoto abbia scelto l'identità reale e scartato l'identità formale. L'introduzione di un duplice livello di identità è la soluzione stessa o, almeno, una parte consistente di essa.

<sup>15</sup> Cf. M. FEDELI, *La relazione*, 655.

<sup>16</sup> «Est una opinio, quae dicit illam relationem esse eandem fundamentum, et hoc ita quod fundamentum nihil est nisi quaedam relatio ad Deum» (*Ord.*, II, 1, § 241, VII; 120; si veda anche: *Lect.*, II, 1, § 223, XVIII, 75-76).

considerazioni della creatura: in se stessa (*Ordinatio*) o secondo la propria essenza (*Lectura*) la creatura è un ente assoluto, ma in comparazione a Dio, essa è una mera relazione<sup>17</sup>. Il difetto di questa opinione, agli occhi di Scoto, è quello di sottolineare eccessivamente la dipendenza della creatura da Dio<sup>18</sup>.

La seconda opinione sostiene, al contrario, che la relazione di creazione è realmente distinta dall'essenza della creatura; questa soluzione viene adottata da Egidio di Roma e da Pietro di Tarantasia a partire dai testi di Tommaso d'Aquino e dall'autorità di Agostino, e ha come risultato l'accentuazione dell'autonomia della creatura<sup>19</sup>.

La soluzione di Scoto, intermedia tra queste due, intende garantire le istanze di entrambe: rendere necessaria la relazione di creazione e rispettare la dignità ontologica della creatura. Pertanto, egli elabora la propria risposta in modo tale che la relazione di creazione non sia separabile dalla creatura, pur ammettendo che essa non appartenga all'essenza della creatura. La dimostrazione della tesi scotiana si articola in due momenti: in primo luogo, viene mostrata l'*identità reale* della creazione e della creatura; in secondo luogo, viene mostrata la *distinzione formale* della creazione e della creatura.

L'identità reale viene provata principalmente mediante il criterio di separabilità – lo stesso criterio adoperato *per confutare* l'identità tra la relazione e il fondamento. Ci si può chiedere come mai lo stesso criterio può condurre ad esiti tanto diversi, confermando l'identità tra la relazione e il fondamento in un caso, e negandola nell'altro. La risposta risiede nella considerazione del diverso modo in cui la relazione sorge dal suo fondamento. Si ricorderà che per dimostrare la premessa minore dell'argomento contro l'identità, Scoto porta degli esempi di fondamenti che possono esistere senza le corrispettive relazioni<sup>20</sup>. Qui si tratta, invece, di un

---

<sup>17</sup> L'autorità in favore di questa opinione, nell'*Ordinatio*, è tratta da Anselmo d'Aosta, mentre nella *Lectura* è tratta da Girolamo. Vi sono comunque anche dei riferimenti impliciti ad Agostino. Si noti, inoltre, la discussione su questa opinione già nelle *Collationes oxonienses*, q. 6, laddove viene attribuita al *respondens*, ruolo ricoperto probabilmente da Riccardo di Conington, autore vicino alle posizioni di Enrico di Gand. Su questo si veda: M. FEDELI, *La relazione*, 657.

<sup>18</sup> Un altro degli intenti dell'opinione di Guglielmo di Ware sembra essere quello di non fare della relazione di creazione un ente intermedio tra Creatore e creatura. Per questo la sua soluzione si iscrive nell'alveo della tradizionale discussione sulla "creatio passio", e la sua soluzione è per certi versi vicina a quella di Bonaventura. Tuttavia, la presentazione di questa opinione da parte di Scoto mette l'accento sul depotenziamento ontologico della creatura e su questo aspetto fa leva con i suoi argomenti per confutare questa opinione.

<sup>19</sup> L'autorità di Agostino riguarda una questione circa il colore delle penne del corvo e l'accidente inseparabile. A tal proposito, quando Scoto riprende questa autorità di Agostino non dirà che la creazione è un accidente inseparabile, ma che Agostino parla della nerezza del corvo come di un accidente inseparabile. Scoto, infatti, non ritiene che la relazione di creazione sia un accidente inseparabile; su questo si veda: M. FEDELI, *La relazione*, 659; *infra*, par. 5.3.3.

<sup>20</sup> La premessa minore dell'argomento contro l'identità: «Multae sunt relationes sine quibus fundamenta possunt esse absque contradictione» (*Ord.*, II, 1, § 200, VII, 101-102); la *probatio* di tale premessa: «Minor etiam apparet in omnibus relationibus quarum fundamenta possunt esse sine terminis, sicut est in omnibus relationibus aequiparantiae (sicut sunt simile, aequale et huiusmodi). [...] Similiter est in multis relationibus disquiparantiae: si enim iste sit homo, et talis ut nullus alius subsit potestati suae, erit sine dominatione, - et ipse etiam potest esse dominus, servorum accessione» (*Ord.*, II, 1, § 205, VII, 103-104).

caso particolare, in cui la relazione è indispensabile all'esistenza del fondamento. Pertanto, l'argomento della separabilità fallisce.

La distinzione formale della creazione dalla creatura viene provata a partire dal principio per cui nessun "respectus" rientra nella "ratio" di un assoluto, e viceversa<sup>21</sup>.

Nella *Lectura*, oltre all'identità reale e alla distinzione formale viene proposta una terza tesi da dimostrare: «[...] nec fundamentum est praecise ille respectus, ita quod nihil sit nisi ille respectus»<sup>22</sup>. Questa tesi, a dire il vero, è presente anche nel testo dell'*Ordinatio*, dove però viene in qualche modo assorbita all'interno della tesi della distinzione formale: «[...] non tamen idem formaliter, nec praecise idem (sive non identitate adaequata), ita quod fundamentum tantum sit relatio formaliter»<sup>23</sup>. A fronte di questa differente impostazione, nella *Lectura* la tesi della non-identità "praecise" viene trattata a parte rispetto alla non-identità "formaliter"; nell'*Ordinatio*, invece, il problema della non-identità "praecise" si presenta come un corollario della distinzione formale. La non-identità "praecise", in ogni caso, in entrambe le opere pone la questione su un piano differente da quello "formale". Forse, è proprio questo il punto di discriminare tra i due momenti argomentativi, quello del "formaliter" e quello del "praecise".

Quando si parla "formaliter" si sta parlando dell'essenza di una cosa – e in questo è più esplicito il testo della *Lectura* («[...] non tamen est formaliter idem essentiae creaturae»<sup>24</sup>) – o della sua "ratio" («per se ratio respectus non includit formaliter ratio absoluti, nec e converso ratio absoluti per se includit formalem rationem respectus»<sup>25</sup>). L'uso dell'avverbio "praecise", in questo caso, si accompagna a nozioni quali quelle di "perfectio" e di "continentia unitiva". Si può avanzare l'ipotesi che in questi casi non sia tanto il *tipo* di perfezione ad essere preso in considerazione, quanto piuttosto il *grado* di perfezione. La "continentia unitiva", infatti, deve riguardare il grado di perfezione, non la quiddità di quella perfezione: se il fondamento includesse la quiddità della relazione, si tratterebbe di un'inclusione formale e pertanto verrebbe vanificato il proposito iniziale, ossia l'affermazione della distinzione formale<sup>26</sup>. La "continentia unitiva", perciò, sta a significare che il grado di perfezione del fondamento è tale da includere il grado di perfezione della relazione; il fondamento non include, però, la relazione secondo la specie di perfezione che essa è. Per questo motivo, si può affermare che il fondamento, non

---

<sup>21</sup> Cf. *Supra*, par. 3.2.2.3.3.

<sup>22</sup> *Lect.*, II, 1, § 238, XVIII, 80.

<sup>23</sup> *Ord.*, II, 1, § 260, VII, 128.

<sup>24</sup> *Lect.*, II, 1, § 238, XVIII, 80.

<sup>25</sup> *Ord.*, II, 1, § 272, VII, 135.

<sup>26</sup> «'Includere formaliter' est includere aliquid in ratione sua essentiali» (*Ord.*, I, 8, § 193, IV, 261). Questa dottrina rende comprensibile anche la difesa di Scoto della tesi «quod 'idem' sit virtualiter tale in actu et formaliter tale in potentia, nulla est contradictio» (*Ord.*, I, 3, § 513, III, 304).

includendo la ragione formale del riferimento, rimane un ente assoluto, pur includendo il grado di perfezione che quel riferimento esprime<sup>27</sup>.

La “continentia unitiva” previene, inoltre, l’accidentalità della relazione, ossia la sua inerenza: l’“esse in” della relazione non è quello dell’inerenza ma quello dell’inclusione virtuale (peraltro, che la creazione non inerisca nella creatura è derivabile già dall’aver affermato che essa non è un accidente e che essa è identica al fondamento)<sup>28</sup>.

## 5.2 LE RISPOSTE AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO

Dopo aver esposto la soluzione della questione quinta, mediante l’affermazione dell’identità reale e della distinzione formale tra la relazione di creazione e la creatura, Scoto risponde agli argomenti in contrario. Sono due argomenti che meritano particolare attenzione sebbene solo il secondo di essi sia propriamente attinente al tema della relazione trascendentale.

### 5.2.1 IL PRIMO ARGOMENTO IN CONTRARIO

Il primo argomento in contrario contesta l’identità della relazione di creazione con la creatura basandosi su una “reductio ad absurdum”:

---

#### LECTURA, II, D. 1

«Quod sic, videtur:  
Philosophus IV *Metaphysicae* dicit quod inconueniens est quod omnia dicantur ‘ad aliquid’, – et intelligit non denominative (quia sic omnia dicantur ‘ad aliquid’, quia non est aliquid quin alicui referatur), sed intelligit essentialiter; sed si relatio creaturae ad Deum sit eadem cum fundamento, cum omnia dicantur relative ad Deum, omnia essent essentialiter ‘ad aliquid’»<sup>29</sup>.

---

#### ORDINATIO, II, D. 1

«Quod non, videtur:  
Primo sic: si omnia ‘alia a Deo’ habent relationem ad ipsum, ergo omnia alia essent ‘ad aliquid’, non tantum accidentaliter sed per identitatem; consequens videtur impossibile, quia illud infert Philosophus IV *Metaphysicae* ex dicto dicentium ‘omnia apparentia esse vera’»<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> La “continentia unitiva” prevede l’inclusione di un grado di perfezione minore in uno maggiore; non riguarda invece, l’inclusione di una forma inferiore dentro una forma superiore. In altri termini, si tratta di un’inclusione virtuale, non formale. Si veda: *infra*, par. 5.3.2.

<sup>28</sup> «Ipsa continentia praeuenit accidentalitatem relationis ne ipsa possit esse accidens, quia perfecte continetur in substantia, - quae tamen relatio, si non sic contineretur, ex se non haberet forte quod esset per identitatem substantia» (*Ord.*, II, 1, § 275, VII, 136). La cosa sorprendente di questo brano è che la mancanza di accidentalità è un corollario della “continentia unitiva”, e non viceversa. Ossia, se la relazione non fosse contenuta così, non potrebbe essere identica alla sostanza; ma essa *deve* essere identica (per il criterio di separabilità); dunque, la relazione di creazione è priva dell’accidentalità non in virtù di se stessa, ma per il fatto che deve essere identica al fondamento (che qui viene indicato come la sostanza della creatura).

<sup>29</sup> *Lect.*, II, 1, § 164, XVIII, 53.

<sup>30</sup> *Ord.*, II, 1, § 189, VII, 94.

La strategia dell'argomento è la medesima in entrambe le opere e il suo intento è contrastare la tesi che Scoto intende sostenere, sebbene in un caso troviamo l'argomento introdotto da "quod sic", mentre nell'altro l'argomento è introdotto da "quod non". Ciò è dovuto alla differente formulazione della questione iniziale nelle due opere (nella *Lectura* si chiede se la relazione sia altro dal fondamento, mentre nell'*Ordinatio* si chiede se sia identica al fondamento).

L'autorità citata è quella di Aristotele, *Metafisica*, Libro IV, laddove questi critica la tesi talvolta attribuita ad Eraclito secondo cui, *se tutto è relativo, allora ogni opinione è vera*<sup>31</sup>. Si tratta di un'inferenza il cui conseguente è rappresentato dalla tesi "omnia apparentia vera", la quale viene assunta tacitamente come assurda e falsa. Pertanto, l'argomento dell'obiezione procede come un'applicazione (ripetuta) della legge di contrapposizione, la quale afferma che la negazione del conseguente implica la negazione dell'antecedente. Ora, l'assunzione della tesi che la relazione di creazione sia identica al suo fondamento implica che tutto è relativo, dunque implica anche la tesi "omnia apparentia vera"; poiché quest'ultima è assurda, essa va negata e così bisogna negare anche il suo antecedente (la tesi "tutto è relativo") e, infine, anche la tesi dell'identità assunta all'inizio. È interessante notare come il medesimo argomento si ritrovi anche nel *Commento alla Metafisica*, sebbene in quel caso esso sia a favore della tesi che Scoto intende sostenere, ossia che la relazione è distinta dal fondamento<sup>32</sup>. Si può assumere, perciò, che l'argomento dell'obiezione sia non solo ben noto all'autore, ma anche da lui accolto come valido.

---

LECTURA, II, D. 1

259. «Ad primam rationem dicendum quod inconueniens est 'omnia esse ad aliquid' formaliter, sicut haberent antiqui necessario dicere quod omnia sunt formaliter ad sensum et ad intellectum, quia ipsi dixerunt quod entitas et veritas rei formaliter consistit in 'apparere', et ita formaliter et praecise est apparentia. Sed in proposito, licet relatio sic concomitetur creaturam quod non sit alia res, non tamen creatura est formaliter ille respectus nec praecise, ut dictum est»<sup>33</sup>.

---

ORDINATIO, II, D. 1

276. «Ad argumenta principalia huius quintae quaestionis.

Ad primum, de IV *Metaphysicae*. Dicitur quod infert 'omnia esse ad aliquid', id est «ad opinionem et sensum». — Sed contra: consequens debet differre ab antecedente, in proposito. Ideo dico quod inconueniens est 'omnia esse ad aliquid', ita quod ipsorum esse sit formaliter ad aliud esse, sicut dixit illa opinio quae ponit omnia apparentia esse vera,— quae etiam dixit quod ipsum esse rei est formaliter in 'apparere'. Nec sic concedo omnia esse 'ad aliquid', ita quod ipsorum esse sit formaliter ad aliud,— immo ipsorum esse est formaliter 'ad se', licet per identitatem contineat esse 'illorum quae sunt ad aliud'»<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Scoto effettivamente non attribuisce questa tesi a Eraclito, ma lo fanno talvolta gli editori delle sue opere. Su questo si veda anche: *supra*, par. 3.2.1.4.1, nota n. 156.

<sup>32</sup> *QMet.*, V, q. 5-6, § 92, III, 468. Si veda anche: *supra*, par. 3.2.1.4.

<sup>33</sup> *Lect.*, II, 1, § 259, XVIII, 88.

<sup>34</sup> *Ord.*, II, 1, § 276, VII, 136-137.

La risposta di Scoto all'argomento dell'"omnia apparentia vera" fa leva sulla distinzione tra identità reale e identità formale. Come si è detto nella soluzione principale della questione, la creatura è identica alla relazione di creazione *realmente*, ma non *formalmente*. Invece, la tesi "omnia apparentia vera" consegue alla tesi "omnia esse ad aliquid" solo se quest'ultima viene intesa "formaliter". In altri termini, perché ogni apparenza sia vera è necessario ammettere che tutto sia formalmente relativo. Dunque, l'argomento dell'obiezione coglierebbe nel segno solo se fosse stata affermata l'identità formale: in quel caso, infatti, la creatura sarebbe stata formalmente relativa. La risposta dell'*Ordinatio* mette bene in luce tutto ciò specificando in modo esplicito che *formalmente* la creatura è un ente "ad se", non un ente "ad aliud". Questo, del resto, è del tutto coerente con quanto è stato già osservato a proposito del rapporto tra assoluto e relativo nell'ambito della dottrina generale della relazione secondo Scoto<sup>35</sup>.

Inoltre, si noti come l'argomento dell'"omnia apparentia vera" non venga affatto rigettato da Scoto, ma solo corretto mediante l'aggiunta dell'avverbio "formaliter" tesa a limitarne e precisarne la portata. Ciò spiega perché tale argomento risulti valido nel *Commento alla Metafisica*: in quel caso si intendeva dimostrare che i predicamenti sono distinti in maniera primaria, come tipi di essenze originariamente diversi, perciò bisognava mostrare che nessuno di loro può essere formalmente identico a un altro – che è quanto l'argomento dell'"omnia apparentia vera" garantisce per il caso della relazione<sup>36.37</sup>.

## 5.2.2. IL SECONDO ARGOMENTO IN CONTRARIO

La questione della distinzione dei predicamenti ritorna ancora nel secondo argomento in contrario della questione quinta:

---

<sup>35</sup> Cf. *Supra*, par. 3.2.2.3.3.

<sup>36</sup> Nel *Commento alla Metafisica* si intende dimostrare la distinzione reale dei predicamenti; però, il passaggio dalla distinzione formale dei diversi predicamenti alla loro distinzione reale richiede il criterio di separabilità che nel *Commento alla Metafisica* non viene esplicitato. G. Pini ha notato questa imperfezione dell'argomento nel *Commento alla Metafisica*. Si vedano: G. PINI, *Scotus's Realist Conception*, 88-90; *supra*, par. 3.2.1.4.1.

<sup>37</sup> La risposta si sofferma soprattutto sul confronto tra assoluto e relativo. Ciò è evidente dal momento che viene messa in campo la dialettica tra "ad se" e "ad aliud". Sebbene, dunque, in un primo momento – e sulla scorta del medesimo argomento presentato nel *Commento alla Metafisica* – si potrebbe pensare che il nodo teoretico verta sul rapporto tra fondamento e relazione, è più corretto affermare che la questione verte sulla distinzione tra assoluto e relativo. Si tratta, a ben vedere, di due problematiche affini, ma distinte. Indagare sul rapporto tra il fondamento e la relazione, conduce alla domanda se una relazione possa essere fondamento di un'altra relazione. Invece, la riflessione sull'assoluto e il relativo conduce alla questione delle determinazioni dell'ente. Le due problematiche non vengono sempre distinte da Scoto, il quale, anzi, spesso tende a confonderle. È evidente il caso del *Commento alla Metafisica*, in cui per decretare la distinzione tra il fondamento e la relazione si ricorre alla distinzione tra assoluto e relazione. D'altra parte, Scoto sembra ammettere che vi possa essere una relazione fondata su una relazione; si vedano in proposito: *Ord.*, I, 19, § 6, V, 267; *Ord.*, IV, 6, § 300, XI, 387.

165. «Praeterea, ens extra animam dividitur in decem genera primo diversa, igitur non idem entia, – ergo quod est in genere relationis, non est idem alicui alterius generis; sed quod fundat relationem creaturae ad Deum, est absolutum alterius generis; igitur non est idem cum relatione quam fundat respectu Dei»<sup>38</sup>.

190. «Secundo sic: praedicamenta sunt primo diversa – ex V et X *Metaphysicae* – et ut simpliciter diversa entia, quia ens secundum se dividitur in illa (V *Metaphysicae*); ergo nihil unius praedicamenti est idem alicui alterius praedicamenti. Ergo nulla relatio est eadem alicui absoluto»<sup>39</sup>.

Questo argomento si appella alla divisione dell'ente nei dieci predicamenti: essendo essi tra loro primariamente diversi, ne consegue che nessuna cosa appartenente a un predicamento può essere identica a un'altra appartenente a un altro predicamento. A queste considerazioni, nell'*Ordinatio*, segue improvvisamente la conclusione dell'obiezione: nessuna relazione può essere identica a qualcosa di assoluto. Si tratta di un'inferenza ellittica, che presuppone qualche passaggio intermedio che giustifichi l'introduzione della coppia assoluto-relativo. È più esplicito il testo della *Lectura*, nel quale si afferma che il fondamento della relazione di creazione è la creatura stessa, la quale è un alcunché di assoluto. Viene fornita in questo modo una ragione per aver introdotto la nozione di “assoluto” all'interno dell'argomentazione dell'obiezione.

La *Lectura* offre due risposte a questo secondo argomento in contrario. La prima di esse, esposta in un paragrafo a parte, si limita sostanzialmente a una ripetizione della risposta data all'argomento precedente: due cose appartenenti a predicamenti diversi possono essere identiche realmente, purché conservino la distinzione a livello formale<sup>40</sup>. La somiglianza delle due risposte non è un caso, anzi, essa è rivelativa del fatto che i due argomenti in contrario mettono in evidenza lo stesso tipo di difficoltà: si tratta delle difficoltà già sollevate altrove dallo stesso Scoto in conseguenza dell'ammissione dell'identità della relazione e del fondamento<sup>41</sup>. L'unico modo per ovviare a queste difficoltà è distinguere due livelli di identità, uno reale e l'altro formale. Questa prima risposta non viene del tutto eliminata nell'*Ordinatio*, ma viene riformulata e inglobata in un'unica risposta, che trova il suo parallelo nella seconda risposta della *Lectura*:

<sup>38</sup> *Lect.*, II, 1, § 165, XVIII, 54.

<sup>39</sup> *Ord.*, II, 1, § 190, VII, 95.

<sup>40</sup> «Ad aliam rationem potest dici quod nihil unius praedicamenti est formaliter res alterius praedicamenti; sed tamen quod sint idem, et non formaliter, non est inconueniens» (*Lect.*, II, 1, § 260, XVIII, 88).

<sup>41</sup> L'argomento è lo stesso che Scoto adopera nel *Commento alla Metafisica* per mostrare la distinzione dei predicamenti. Si veda: *QMet.*, V, 5-6, § 92, III, 468.

261. «Aliter dico quod illa quae conveniunt omni enti, sunt passiones entis, et ita sunt transcendentia (quia passio debet proportionari subiecto); et ideo relationes creaturae ad Deum sunt transcendentes, propter quod non sunt in genere relationum»<sup>42</sup>.

277. «Ad secundum. Etsi posset negari de relativis vel de his quae sunt in diversis generibus (et tunc dicerentur esse primo diversa, quantum scilicet ad rationes formales eorum, ita quod nullum eorum formaliter includit alterum nec aliquid alterius, licet per identitatem in existendo unum contineat alterum), potest tamen dici – consequenter ad dicta alias – quod huiusmodi relatio est transcendens, quia quod convenit enti antequam descendat in genera, est transcendens; sed quod convenit omni enti, convenit sibi antequam descendat in genera; ergo quod est tale, est transcendens et non alicuius generis. Et ideo istae relationes quae consequuntur ens antequam descendat in entia cuiuscumque generis, cum sint transcendentes, non erunt alicuius generis determinati»<sup>43</sup>.

La seconda risposta della *Lectura*, che corrisponde all'unica dell'*Ordinatio*, affronta l'obiezione mediante la nozione di "relatio transcendens"<sup>44</sup>. L'obiezione sollevava la seguente difficoltà: la relazione e il fondamento non possono essere identici, perché appartengono a predicamenti diversi. La risposta, nella formulazione della *Lectura*, è piuttosto sintetica: ciò che appartiene a ogni ente è trascendente, quindi anche la creazione è trascendente; a causa di ciò, tale relazione non rientra in nessun genere. Cade, dunque, l'assunzione dell'obiezione, ossia che la relazione di creazione appartenga al genere della relazione.

La risposta dell'*Ordinatio* rispettando l'ossatura di questa argomentazione, specifica meglio alcuni punti:

- il discorso che viene fatto per la relazione di creazione è conseguente a quanto detto per altre proprietà trascendentali appartenenti a Dio (cf. § 231);
- tutto ciò che nella predicazione si converte con l'ente prima che discenda nei generi, è trascendente (come l'ente stesso);

<sup>42</sup> *Lect.*, II, 1, § 261, XVIII, 89.

<sup>43</sup> *Ord.*, II, 1, § 277, VII, 137-138.

<sup>44</sup> Esiste un parallelo di questa risposta anche nella *Reportatio*: «Ad aliud, cum dicitur, Praedicamenta sunt primo diversa, potest dici quod hoc est verum, quantum ad rationes formales et quidditativas, et tunc posset sustineri quod diversa Praedicamenta posunt idem esse identitate, sed non formaliter. Dico tamen aliter, quod quaecumque conveniunt enti, antequam dividitur in genera, competit ei, non ut in uno genere, sed ut transcendens; huiusmodi autem omnia sunt transcendentia, isti igitur respectus creaturae ad Deum, ex quo competunt omni creaturae, competunt enti, antequam dividatur in decem, et per consequens sunt relationes transcendentes, et non in genere Relationis non plus, quam relationes divinae» (*Rep.*, II-A, 1, 7, § 16 [Vivès, XXII, 555a-b]). Questo testo si presenta sostanzialmente uguale a quello dell'*Ordinatio*, rispetto al quale non mostra variazioni degne di nota; per tale motivo è sembrato ridondante condurre su di esso un'analisi a parte (come, invece, è stato fatto nel caso del testo della *Reportatio* I-A, nel capitolo precedente).

- ciò che si predica di ogni ente, si predica dell'ente prima che discenda nei dieci generi. Si passa qui dalla co-estensione con l'ente ("convenit omni enti") all'essere proprietà dell'ente ("convenit enti antequam descendat in genera").

La premessa che non viene mai esplicitata in entrambi i commenti è che la creazione si predica di ogni ente<sup>45</sup>. Si parla sempre di cose che convengono ad ogni ente, ma non si afferma mai qualcosa come "creatio convenit omni enti", sebbene sia un presupposto (piuttosto) ovvio.

### 5.2.2.1 *Discussione sulla risposta al secondo argomento*

Il secondo argomento in contrario della questione quinta, il quale fa leva sulla distinzione tra i predicamenti, viene affrontato da Scoto con due strategie differenti. La prima strategia chiama in causa la distinzione tra identità reale e identità formale, la stessa già adoperata nella risposta al primo argomento in contrario. La seconda strategia, invece, consiste nell'introdurre la nozione di "relatio transcendens"; per tale motivo si può indicare l'argomento principale di questa seconda strategia come "argomento della trascendenza".

L'esistenza di due strategie distinte è più evidente nella *Lectura*, opera in cui sono presenti due risposte distinte, separate l'una dall'altra.

Nell'*Ordinatio*, benché si conservi la traccia di due possibilità di risposta, tuttavia si dà preminenza alla seconda strategia. La prima strategia viene presentata solo come un inciso posto tra parentesi, mentre la seconda strategia occupa la scena centrale della risposta. Scoto offre anche una motivazione per questa sua scelta, ossia la coerenza con quanto detto altrove («consequenter ad dicta alias»). Il luogo a cui egli si riferisce è un brano presente nella medesima questione, al paragrafo § 231<sup>46</sup>.

Prima di esaminare il testo in questione, si può notare che il suo parallelo esiste anche nella *Lectura*<sup>47</sup>; tuttavia, in quest'opera esso non assume un'importanza tale da meritare un richiamo ulteriore, al fine di motivare il ricorso all'argomento della trascendenza. Nella *Lectura*, infatti, a differenza dell'*Ordinatio*, quando si tratta di introdurre l'argomento della trascendenza, in risposta al secondo argomento in contrario della questione quinta, non si fa alcuna allusione a questo brano; anzi, non si sente affatto il bisogno di aggiungere una qualche motivazione introduttiva all'argomento stesso. In confronto alla *Lectura*, perciò, l'*Ordinatio* presenta due

---

<sup>45</sup> Per essere più esatti, si dovrebbe specificare che la creazione si predica di ogni ente finito, ma al momento si preferisce non introdurre il termine "finito". Infatti, non è affatto evidente che la finitezza sia anteriore alla creaturalità, se entrambe sono due proprietà trascendentali. In ogni caso, è inutile porre il problema ora, senza poterlo discutere: ciò verrà fatto più avanti; si veda *infra*, par. 5.3.4.

<sup>46</sup> *Ord.*, II, 1, § 231, VII, 116. Il brano è stato individuato dagli editori dell'*Ordinatio*.

<sup>47</sup> *Lect.*, II, 1, § 215, XVIII, 72.

peculiarità: la fusione in una sola delle due risposte presenti nella *Lectura* e l'aggiunta del rimando a un testo precedente che giustifichi la preminenza data alla seconda strategia. Si tratta di variazioni testuali che fanno pensare a un'evoluzione nel pensiero di Scoto.

Il testo del paragrafo § 231 dell'*Ordinatio*, a cui si rimanda con le parole «consequenter ad dicta alias» (§ 277), affronta un problema diverso rispetto a quello della distinzione tra i predicamenti e riguarda piuttosto il discorso su Dio. Secondo quanto espresso dal testo del paragrafo § 231, tutto ciò che si predica di Dio non appartiene a un genere<sup>48</sup>.

Tale tesi viene invocata per contrastare uno degli argomenti di Enrico di Gand. Quando viene discussa l'opinione del gandavense circa l'identità della relazione e del suo fondamento, il primo argomento in favore di questa tesi proposto nell'*Ordinatio* è il seguente:

«Relatio transfertur ad Deum secundum propriam rationem relationis, et ideo in divinis dicuntur manere duo praedicamenta proprie, scilicet relatio et substantia; sed si de ratione relationis foret quod esset alia res fundamentum, tunc in Deo esset res et res, et ita compositio, quod est contra simplicitatem divinam»<sup>49</sup>.

L'argomento, rintracciabile nelle opere di Enrico di Gand (in particolare nel *Quodl.*, VII, qq. 1-2), sostiene che la relazione non possa essere realmente distinta dal fondamento perché altrimenti non potrebbe essere trasferita in Dio: in Lui, infatti, non ci può essere alcuna distinzione reale tra l'essenza-fondamento e la relazione, a motivo della semplicità divina. La risposta di Scoto a questo argomento si trova proprio nel paragrafo § 231:

«Ad argumentum primum alterius opinionis dico quod nihil alicuius generis dicitur de Deo, sicut dictum est distinctione 8 primi libri; et sicut absoluta, ita et relationes quae formaliter dicuntur de Deo, non sunt alicuius generis, sed transcendentia et passiones 'entis in communi', quia quidquid convenit enti in quantum est indistinctum ad finitum et infinitum, convenit ei prius quam dividatur in genera, et ita est transcendens»<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> La questione affrontata da Scoto in *Ord.*, I, 8 consta di due parti, una affermativa e una negativa. La parte negativa è rappresentata dalla tesi «nullum dictum de Deo est in genere»; la parte affermativa, dalla tesi «quodlibet dictum de Deo est transcendens» (*Ord.*, I, 3, *adnot. Scoti*, IV, 205, ll. 10-17). Queste due tesi rappresentano due versanti dello stesso problema, ossia se le realtà appartenenti a uno dei dieci generi possano attribuirsi a Dio. La questione viene comunemente discussa dai commentatori delle *Sentenze* nella *distinctio* 8 del Libro I; talvolta, data l'importanza del tema, si è colta l'occasione per la composizione di opere interamente dedicate ad esso le quali costituiscono dei veri e propri trattati di metafisica. Si noti che le *Quaestiones de divinis praedicamentis*, l'opera in cui Giacomo da Viterbo introduce le relazioni trascendentali, è incentrata sulla stessa questione, ossia su come si possano adoperare i predicamenti nel discorso su Dio.

<sup>49</sup> *Ord.*, II, 1, § 193, VII, 97. Il testo parallelo nella *Lectura* è molto più stringato e viene posto come terza "ratio" (cf. *Lect.*, II, 1, § 171, XVIII, 56). Nell'*Ordinatio*, invece, si tratta della prima "ratio". L'opinione di Enrico di Gand può essere intracciata specialmente nei suoi *Quodlibet*, V e VII. Si veda: ENRICO DI GAND, *Quodl.*, V, q. 6, ad arg. (Badius, I, fo. 163), ENRICO DI GAND, *Quodl.*, VII, qq. 1-2, ad 2<sup>um</sup> (Wilson, XI, 25).

<sup>50</sup> *Ord.*, II, 1, § 231, VII, 116.

Le cose che si predicano di Dio, anche se si possono ricondurre in qualche modo a uno dei predicamenti, come la sostanza o la relazione, tuttavia, non appartengono ad alcun genere (Enrico ritiene, invece, che la sostanza viene trasferita in Dio “secundum rationem et rem”<sup>51</sup>; Scoto preferisce evitare le espressioni “secundum rationem” e “secundum rem”). Ciò vale sia per i predicamenti assoluti, sia per i predicamenti relativi. Dunque, se ci sono relazioni che si predicano formalmente di Dio (come, per esempio, le relazioni di origine) esse non appartengono ad alcuno dei dieci generi, ma sono proprietà trascendentali dell’ente “in communi”. La motivazione di questa trascendenza viene così espressa: ciò che appartiene all’ente prima della sua divisione in ente finito e infinito appartiene all’ente prima che discenda nei dieci generi. Infatti, ogni cosa appartenente a un genere è un ente finito, mentre le proprietà trascendentali superano l’ambito del finito, o meglio, sono indifferenti alla divisione finito-infinito.

Come si vede, questo ragionamento è molto vicino a quello occorrente nel paragrafo § 277, in cui si parla esplicitamente della “relatio transcendens”. In effetti, lo stesso Scoto deve aver preso consapevolezza che già nel paragrafo § 231 viene ammessa la trascendenza della relazione e che pertanto questo argomento è più che sufficiente a rispondere all’obiezione sulla distinzione tra i predicamenti (il secondo argomento in contrario della questione quinta). Ma c’è di più. L’argomento della trascendenza, nell’*Ordinatio*, viene preferito a quello della distinzione formale, anche se l’argomento della distinzione formale rimane valido. Il motivo per cui esso passa in secondo piano va al di là della sua validità. Ciò che lo rende meno preferibile è il fatto che esso risponde all’obiezione come se l’obiezione colpisse veramente la tesi di Scoto. In realtà, l’obiezione che fa leva sulla distinzione dei predicamenti non colpisce affatto la tesi di Scoto: l’argomento della trascendenza non fa altro che rilevare questo, sottraendo la relazione di creazione dall’ambito dei predicamenti. La prima risposta, invece, si limita a dimostrare falso il ragionamento dell’obiezione, mostrando che cose di diverso genere possono essere realmente identiche pur essendo formalmente distinte.

In conclusione, la risposta dell’*Ordinatio* mostra una nuova comprensione della natura della questione e, in questa nuova comprensione, vi è una maggiore presa di consapevolezza da parte di Scoto circa la natura trascendentale della relazione di creazione, la quale permette di evidenziare come l’obiezione della distinzione dei predicamenti manchi del tutto il suo bersaglio. In altri termini, l’articolazione della risposta offerta nell’*Ordinatio* suggerisce che, sebbene si possa rispondere all’obiezione mostrando che la sua conclusione è errata, è meglio

---

<sup>51</sup> «Non solum transfertur secundum rationem praedicamenti, sed etiam secundum rem praedicamenti, licet sub ratione eminentiori» (ENRICO DI GAND, *Quodl.*, VII, qq. 1-2, ad 2<sup>um</sup> [Wilson, XI, 25]).

rilevare che, anche quando quella conclusione fosse corretta, essa non colpirebbe affatto la relazione di creazione, dal momento che tale relazione non appartiene ad alcun predicamento.

#### 5.2.2.2 *L'argomento della trascendenza*

Tenendo presente i testi esaminati sopra, secondo la versione dell'*Ordinatio*, si possono scandire brevemente le tappe del percorso svolto finora. Il secondo argomento in contrario (§ 190) della questione quinta pone un problema circa la distinzione dei predicamenti. La strategia della risposta di Scoto (§ 277) ruota attorno alla nozione di “relatio transcendens”. L'argomento centrale di quella risposta è stato indicato, perciò, come argomento della trascendenza. Esso affonda le sue radici in un'altra risposta (§ 231), data in precedenza a un problema simile.

Per poter meglio analizzare l'argomento della trascendenza, che sa al cuore della risposta di Scoto nella versione dell'*Ordinatio*, è opportuno riportarne il testo scomponendolo secondo uno schema sillogistico:

[M] «Quod convenit enti antequam descendat in genera, est transcendens;

[m] sed quod convenit omni enti, convenit sibi antequam descendat in genera;

[C] ergo quod est tale, est transcendens et non alicuius generis»<sup>52</sup>.

La premessa maggiore non è altro che la tesi derivata dal paragrafo § 231 e, prima ancora, dalla d. 8 del Libro I. Essa ha qui il ruolo di definire il significato (intensionale) della trascendenza: è trascendente ciò che appartiene all'ente prima che discenda in un genere<sup>53</sup>. Vi sono alcune proprietà che accompagnano l'ente prima che esso venga determinato secondo un genere, come l'essere uno, l'essere vero, ecc..., perciò queste proprietà sono trascendenti o, come si usa dire, trascendentali. Il significato della trascendenza espresso nella premessa maggiore è di tipo negativo, definito dal “non essere in un genere”<sup>54</sup>.

La premessa minore sancisce la condizione perché una proprietà possa appartenere all'ente prima che esso discenda nei dieci generi. Tale condizione è la comunanza di predicazione: se qualcosa si predica di ogni ente allora appartiene all'ente prima della sua divisione nei generi. Questa condizione è differente, almeno nella sua formulazione, rispetto a quella espressa nel

---

<sup>52</sup> *Ord.*, II, 1, § 277, VII, 137-138.

<sup>53</sup> Il significato è intensionale perché considera l'ente come un soggetto determinato dal predicato che è la proprietà trascendentale “S è P”. Da punto di vista estensionale, il predicato non determina il soggetto di cui si predica, ma è istanziato dal medesimo oggetto da cui è istanziato il soggetto:  $\exists x(Sx \& Px)$ .

<sup>54</sup> In realtà, oltre alla determinazione negativa, vi è anche una determinazione positiva, cioè il fatto di convenire all'ente – questo garantisce l'esclusione del non-ente; infatti, anche la chimera in quanto è un non-ente non appartiene a un genere, ma non er questo si può considerare una proprietà trascendentale.

paragrafo § 231. La condizione in quel caso è «quidquid convenit enti in quantum est indistinctum ad finitum et infinitum». Ad ogni modo, quale che sia la condizione, la conclusione cui si perviene è la stessa: che qualcosa sia comune a ogni ente o che qualcosa appartenga all'ente indifferente al finito e all'infinito, in entrambi i casi si tratta di qualcosa che appartiene all'ente prima che esso discenda in un genere<sup>55</sup>.

La conclusione del sillogismo stabilisce, infine, che tutto ciò che si può predicare di ogni ente deve essere considerato trascendente, ossia non appartenente ad alcun genere. Il ragionamento ha, dunque, come risultato la giustificazione del passaggio dal piano estensionale (qualcosa si predica di tutto ciò di cui si predica l'ente) al piano intensionale (qualcosa è una proprietà dell'ente).

La relazione di creazione viene presentata, subito dopo questo ragionamento, come un caso di proprietà trascendentale dell'ente:

«Et ideo istae relationes quae consequuntur ens antequam descendat in entia cuiuscumque generis, cum sint transcendentes, non erunt alicuius generis determinati»<sup>56</sup>.

L'aggettivo dimostrativo "istae" si riferisce alle relazioni messe in discussione dal secondo argomento in contrario, cioè quelle relazioni per cui ogni creatura si riferisce a Dio in quanto creatore. Scoto ricava la propria risposta applicando direttamente l'argomento della trascendenza al caso della relazione di creazione, ma lo fa a prezzo di saltare qualche passaggio dimostrativo. Come si è già avuto modo di notare, manca l'esplicitazione di una premessa che permetta una effettiva applicazione dell'argomento della trascendenza, ossia la premessa che la relazione di creazione appartenga ad ogni ente (come vuole la premessa minore del sillogismo visto sopra). Manca, cioè, l'affermazione della co-estensività con l'ente<sup>57</sup>. Si tenga presente in ogni caso che una simile co-estensività, in senso stretto, non può darsi per la relazione di creazione, infatti, essa non si estende propriamente ad ogni ente, ma solo e soltanto a ogni ente finito o, meglio, a ogni ente diverso da Dio<sup>58</sup>. Il testo sembra soprassedere su questa incongruenza e afferma direttamente che la relazione di creazione consegue ad *ogni* ente e che

---

<sup>55</sup> Ci si può chiedere se la relazione di creazione, in quanto conviene all'ente prima che discenda nei generi, convenga anche all'ente infinito. A prima vista, la risposta sembrerebbe essere negativa ma, in effetti, questo problema dovrà essere affrontato più avanti, perché fino ad ora non si è detto nulla sul fatto che la relazione di creazione possa essere considerata come una proprietà disgiuntiva. Comunque, anche il solo ente finito determina l'ente prima che discenda nei dieci generi. Sul rapporto tra creazione e finitezza si veda: *infra*, par. 5.3.4.

<sup>56</sup> *Ord.*, II, 1, § 277, VII, 138.

<sup>57</sup> Due concetti sono co-estensivi se il primo si predica di tutto ciò di cui si predica il secondo, e viceversa.

<sup>58</sup> Cf. *Ord.*, II, 1, § 266, VII, 132-133; *Lect.* II, 1, § 250, XVIII, 84. Si ricordi che in questo caso, come accade quasi sempre nel corso del presente capitolo, ci si riferisce alla creazione nel suo significato di "creatio passiva". In senso largo, però, la "creatio" si predica anche di Dio, ossia in quanto la creazione è una sua azione.

pertanto consegue all'ente prima che esso discenda in un genere. A partire da qui, si può affermare che la creazione è una proprietà dell'ente, dunque, che è trascendente.

La *Lectura* offre ancora un ulteriore chiarimento in proposito, laddove si afferma: «Passio debet proportionari subiecto»<sup>59</sup>; in questa precisazione si mostra di considerare la creazione alla stregua di una “passio entis”.

In entrambe le opere, la conclusione a cui si perviene è la medesima ed è diretta principalmente a far cadere l'obiezione sulla distinzione dei predicamenti (ossia, il secondo argomento in contrario della questione quinta): essendo trascendente, la relazione di creazione non appartiene ad alcun genere determinato, quindi, non ha senso chiedersi come possa essere identica a qualcosa che appartiene un altro genere.

Due rilievi conclusivi meritano una certa attenzione. Primo, la risposta di Scoto tace del tutto la questione del rapporto tra assoluto e relativo, che pure veniva menzionata nell'obiezione (in entrambe le opere). Secondo, il ragionamento sembra viziato da una qualche debolezza a proposito della tesi secondo cui la relazione di creazione appartiene ad ogni ente, la quale, pur essendo richiesta dalla dimostrazione, né viene esplicitata, né è vera in senso stretto (perché non vale per l'ente infinito).

Il primo di questi due problemi suggerisce che, in qualche modo, il fatto che una certa relazione sia “transcendens” risolve implicitamente anche il problema del rapporto tra assoluto e relativo. Il criterio della distinzione tra assoluto e relativo è rappresentato dal modo in cui una realtà si rapporta all'inerenza<sup>60</sup>. La domanda che emerge, allora, è cosa accada all'inerenza di una relazione quando questa è “transcendens”. In base alla risposta a questa domanda si potrà anche capire se, e in quale misura, dire che una certa relazione è “transcendens”, sottragga tale relazione dal problema della distinzione tra assoluto e relativo. Tuttavia, la soluzione di questo problema richiede prima ulteriori spiegazioni. Il secondo problema, invece, ha maggiore attinenza con l'argomento della trascendenza in quanto tale, e pertanto è opportuno che esso venga fin da ora osservato con maggior attenzione.

### 5.2.2.3 Il problema della co-estensività

Bisogna considerare più approfonditamente alcuni problemi emersi nell'analisi dell'argomento adoperato nel paragrafo § 277 del testo dell'*Ordinatio*. Innanzitutto, esso presenta una differenza rispetto al testo a cui intende ricollegarsi, cioè il paragrafo § 231<sup>61</sup>. Nei

---

<sup>59</sup> *Lect.*, II, 1, § 261, XVIII, 89.

<sup>60</sup> Cf. *Supra*, par. 3.2.2.3.3.

<sup>61</sup> Il richiamo al par. § 231 non è esplicito nel testo. Scoto, in effetti, nel par. § 277 afferma solamente “[...] consequenter ad dicta alias”. Il fatto che questo luogo corrisponda al par. § 231 è stato assunto dando credito alla

due testi la condizione richiesta per applicare l'argomento della trascendenza non è esattamente la stessa. In un caso la condizione è "convenit omni enti" (§ 277), mentre nell'altro caso la condizione è "convenit enti in quantum est indistinctum" (§ 231). In prima battuta, le due condizioni devono essere assunte come differenti. Successivamente, si può avanzare qualche ragione per ritenere che la loro differenza sia solo apparente. Per esempio, si può notare che, in entrambi i casi, la condizione non sembra riferirsi ad altro che all'ente "in communi". L'ente è comune se rientra nella "ratio" di qualsiasi cosa; perciò, se qualcosa si predica di ogni ente, si può dire di quella cosa che "convenit omni enti". E questa è la prima condizione. Per quanto riguarda la seconda condizione, è evidente che l'ente indistinto è comune. Infatti, in quanto indistinto, l'ente è indifferente rispetto alle sue determinazioni; inoltre, l'ente indifferente è anteriore alle sue differenze e, poiché le differenze dell'ente sono determinazioni che lo dividono, l'ente indifferente è indiviso; l'ente indiviso discende nei suoi inferiori mediante la divisione operata dalle sue differenze e, in quanto discende in esse, è ad esse comune<sup>62</sup>.

Anche ammettendo che le due condizioni possano essere ricondotte l'una all'altra, permane un problema nel paragrafo § 277, poiché la condizione "convenit omni enti" non sembra soddisfatta: la relazione di creazione non appartiene effettivamente a ogni ente, perché non appartiene all'ente infinito<sup>63</sup>.

Questa considerazione, però, mette in discussione la plausibilità della proposta di considerare le due condizioni come equivalenti. Si potrebbe obiettare, per esempio, che non ha senso parlare dell'ente "in communi" nel caso della creazione, dato che questa non appartiene estensionalmente ad ogni ente, ma solo all'ente finito. Tuttavia, a ciò si potrebbe rispondere che lo stesso discorso andrebbe fatto anche per il testo del paragrafo § 231: in quel caso vengono trattate delle relazioni che sono proprie di Dio, eppure non ci si riferisce al solo ente infinito ma, ancora una volta, all'ente "in communi". Se per fare un'affermazione circa la natura di Dio, ente infinito, si risale all'ente "in communi", perché lo stesso non potrebbe accadere quando si fa un'affermazione circa la natura della creatura, ente finito?

Il problema evidenziato travalica il tema della "relatio transcendens" ed abbraccia tutto l'ambito dei trascendentali. Ciò che qui si può fare non è tanto affrontare il problema in tutte le sue sfaccettature, ma provare almeno a metterlo a fuoco. Si tratta di mettere d'accordo tre aspetti

---

scelta degli editori. Ad ogni modo, tale scelta sembra più che plausibile per via della stretta affinità di contenuto dei due brani.

<sup>62</sup> La prima condizione ("convenit omni enti") è di tipo estensionale, perché afferma che una certa proprietà si predica di tutto ciò di cui si predica l'ente. La seconda condizione ("convenit enti in quantum est indistinctum"), invece, sembra più di carattere intensionale, perché afferma che una certa proprietà determina l'ente in quanto ente, come un qualsiasi predicato fa con il proprio soggetto.

<sup>63</sup> «Et a 'creari' hoc modo generaliter dicto dicitur generaliter 'creatura' de omnibus aliis a Deo, praeterquam de Christo: omnia enim alia a primo efficiente recipiunt esse et dicuntur creari» (*Ord.*, III, 11, § 22, IX, 357); «Sic [i.e. denominative] 'omnia esse ad aliquid' verum est, saltem omnia alia a Deo» (*Ord.*, I, 3, § 315, III, 191).

che gravitano attorno alla trascendenza: la comunanza ai dieci generi (o l'estraneità ai dieci generi), la co-estensività con l'ente, la convertibilità con l'ente.

Se la comunanza ai dieci generi fosse un tratto distintivo della trascendenza, allora ciascuna proprietà trascendentale dovrebbe estendersi necessariamente a ogni ente. La convertibilità dei trascendentali sarebbe così una conseguenza della co-estensività.

Se, invece, non fosse la comunanza, ma l'estraneità ai dieci generi a rappresentare il segno della trascendenza, allora la co-estensività non sarebbe più una condizione necessaria per la convertibilità e quest'ultima dovrebbe trovare un'altra spiegazione.

Poiché Scotto sottoscrive la seconda opzione, non deve stupire che nella sua dottrina dei trascendentali oltre a cadere l'esigenza della comunanza ai dieci generi, cada anche la condizione di co-estensività<sup>64</sup>. Di conseguenza, non risulta più necessario che una proprietà trascendentale si predichi di tutto ciò di cui si predica l'ente; d'altra parte, continua ad essere vera la deduzione inversa, ossia che se qualcosa si predica di ogni ente, allora quella cosa è trascendente.

La perdita del criterio di co-estensività è ciò che permette di annoverare tra i trascendentali anche le differenze dell'ente come sue proprietà disgiuntive, le quali per definizione non si predicano di ogni ente, ma lo dividono. Nelle *Commento alla Metafisica* e nella *Lectura*, Scotto ancora allude al fatto che le passioni disgiuntive, prese in coppia, siano convertibili con l'ente o che possano essere delle perifrasi per esprimere l'ente o l'unità dell'ente<sup>65</sup>. Nell'*Ordinatio* e nella *Reportatio*, I-A, tali espressioni scompaiono per lasciare spazio a una più sobria distinzione tra passioni semplici convertibili e passioni disgiuntive non convertibili<sup>66</sup>.

Ciascun membro di una coppia di trascendentali disgiuntivi è trascendente, sebbene non sia convertibile con l'ente. Il motivo della trascendenza, in questi casi, è che nessuno dei due disgiunti restringe l'ente a uno dei dieci generi, ossia a qualche ente finito. Si può allora concludere che, affinché si abbia la trascendenza, la convertibilità è una condizione *sufficiente*, mentre il fatto di non determinare l'ente a uno dei dieci generi è una condizione *necessaria*<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Sulla dottrina dei trascendentali in Scotto si veda: *supra*, par. 1.2.6.

<sup>65</sup> Cf. *QMet.*, I, 1, § 159, III, 70-71; *QMet.*, IV, 2, § 66, III, 335; *QMet.*, V, 5-6, § 109, III, 472-473; *Lect.*, I, 8, § 109, XVII, 37.

<sup>66</sup> Cf. *Ord.*, I, 8, § 115; *Ord.*, I, 19, § 9-10; *Rep.*, I-A, 8, § 148, I, 375.

<sup>67</sup> La condizione dell'estraneità ai generi, oltre ad essere una condizione necessaria, è anche una condizione sufficiente per la trascendenza? Non si può esserne sicuri. Di fatto, Scotto non presenta alcun trascendentale che non sia o convertibile o disgiuntivo. Se vi fosse un trascendentale che si predica solo di qualche ente e che non rientra in una coppia disgiuntiva, allora l'estraneità ai generi sarebbe anche condizione sufficiente, oltre che necessaria. Infatti, le coppie disgiuntive pongono una sorta di rimedio alla mancanza di convertibilità con l'ente (che è la condizione sufficiente della trascendenza); se qualcosa non fosse convertibile, e non fosse membro di una coppia disgiuntiva, eppure fosse trascendentale, allora non potendo trovare nella convertibilità la condizione sufficiente, la dovrebbe trovare nell'altra condizione che già deve possedere, ossia l'estraneità ai generi.

#### 5.2.2.4 Conclusioni sull'argomento della trascendenza

In conclusione, per quanto riguarda la premessa maggiore dell'argomento della trascendenza («quod convenit omni enti, convenit sibi antequam descendat in genera»<sup>68</sup>), si può dire che essa è valida solo come implicazione semplice. Ciò significa che non può essere ammessa l'implicazione nel senso inverso: «quod convenit enti antequam descendat in genera, convenit omni enti». Infatti, vi sono proprietà che convengono all'ente indiviso, ma che si predicano solo di Dio, come «infinito» e «necessario».

Per quanto riguarda, invece, la condizione della predicazione rispetto a ogni ente (coestensività), in senso stretto, essa non è vera per la creazione. Nella premessa del § 277, l'espressione «ogni ente» deve essere intesa come «ogni ente appartenente a un genere». Con questa restrizione, l'implicazione è valida e la trascendenza della relazione di creazione è dimostrata.

Spingendosi un po' oltre, si potrebbe ulteriormente indagare se l'espressione «convenit omni enti» non sia in qualche modo riconducibile all'ente «in communi» o all'ente indifferente al finito e all'infinito, come espresso nel § 231. Ciò spinge a guardare al modo in cui la relazione di creazione si predica dell'ente. In quanto trascendentale, la relazione dovrebbe potersi predicare dell'ente «in communi» o dell'ente indifferente al finito e all'infinito. Se questo non può accadere in modo semplice e convertibile – non si può, infatti, attribuire a Dio -, si dovrebbe ipotizzare che la creazione faccia parte di una coppia di proprietà disgiuntive. In tal senso, le proposte da vagliare sono due: potrebbe trattarsi della coppia creato-increato oppure della coppia creatore-creatura<sup>69</sup>.

La coppia creato-increato ricalca in qualche modo la medesima distinzione della coppia finito-infinito. Ciò è evidente: siccome l'essere creato vale per ogni ente finito, l'essere increato è proprio solo dell'ente infinito.

La coppia creatore-creatura è composta da termini denominativi correlativi. Il termine «creatore» denomina a partire dall'azione attiva «creare», mentre il termine «creatura» denomina a partire dall'azione passiva «essere creato». Si tratta, infatti, (dalla parte della creatura) di una sola relazione, non di tre relazioni.

---

<sup>68</sup> *Ord.*, II, 1, § 277, VII, 137-138.

<sup>69</sup> È stata scartata la coppia creante-creato, poiché Scoto afferma che la forma partecipiale, in Dio, denomina il supposito, mentre la relazione di creazione non termina ai tre suppositi distintamente, ma unicamente alla natura divina. Sul fatto che il participio denomina la persona divina, si veda: *Ord.*, I, 12, § 43, V, 49. Sul fatto che il principio creativo è comune alle tre persone divine, si veda: *Ord.*, II, 1, § 44, VII, 30. Sul fatto che la relazione di creazione termina alla natura divina e non alla persona divina, si veda: *Quodl.*, q. 19, § 10, XXVI, 270a. Sul fatto che tale dipendenza sia diversa da quella che termina alla persona, si veda: *Ord.*, III, 1, § 17.84, IX, 8.39; *Ord.*, III, 1, § 214-216, IX, 96-97.

Quale delle due coppie (creato-increato; creatore-creatura) si debba scegliere come proprietà disgiuntiva è difficile a dirsi, visto che Scoto non afferma nulla al riguardo. In ogni caso, si potrebbero anche ammettere entrambe, dal momento che non si contraddicono; anzi, esse esprimono aspetti complementari di una medesima realtà che è la relazione di creazione<sup>70</sup>.

Un ultimo rilievo: si noti che tutti i trascendentali, sia semplici, sia disgiuntivi, sono sempre espressi mediante termini denominativi. La relazione di creazione, d'altra parte, viene espressa in modo quidditativo con il termine "creatio". Solo quest'ultima, in effetti, viene definita "relatio transcendens"; tuttavia, in quanto proprietà dell'ente, essa deve essere espressa in forma denominativa. Infatti, non ogni ente è "creatio", ma ogni ente è "creato" (eccettuato Dio). Questa distinzione tra i modi di significare, quidditativo e denominativo, ha la sua importanza. Innanzitutto, si sa che la realtà significata dal termine quidditativo e dal termine denominativo è la medesima. In secondo luogo, si sa che la "creatio" è trascendentale perché "convenit omni ente", quindi perché denomina ogni ente (sempre eccettuando Dio). In terzo luogo, considerata in se stessa, come "creatio", essa è una relazione: nella sua "ratio" vi sono tutti gli elementi caratteristici di una relazione e pertanto viene conosciuta come una relazione.

### 5.3 DISCUSSIONE CRITICA

La "relatio transcendens", come ogni altra relazione, dipende interamente dal suo fondamento. Vi è motivo di credere, perciò, che proprio nel fondamento risieda la ragione della sua trascendenza. Non sempre questo è stato riconosciuto dagli interpreti<sup>71</sup>.

La questione del fondamento della creazione corre il rischio di essere sviata, se non si mette bene in luce il ruolo del fondamento in ordine alla trascendenza della relazione. Studiare la "relatio transcendens", a partire da un caso particolare come la relazione di creazione, si espone

---

<sup>70</sup> Come proprietà divisiva dell'ente, viene attestata maggiormente la coppia creato-increato rispetto alla coppia creatore-creatura, sebbene vi siano alcuni testi che mostrano qualche esitazione: «Aliter potest dici quod divisio [in creatum et increatum] est insufficiens, quia licet quodcumque 'unum' sufficienter dividatur in se per alterum istorum, non tamen quod implicat in se duo, scilicet naturam et suppositum, quia ratione naturae competit sibi unum, et ratione suppositi repugnat sibi aliud» (*Ord.*, III, 11, § 38, IX, 363). Si afferma, cioè, che la divisione in creato e increato è una divisione insufficiente; la stessa esitazione si nota in *Lect.*, III, 11, § 39, XX, 258, dove però si afferma anche che la coppia creato-increato divide l'ente "secundum se". Quest'ultima affermazione è certamente quella più usuale, confermata da altri testi: «Ens videtur sufficienter dividi - tamquam in illa quae includunt ipsum quidditative - in ens increatum et in decem genera, et in partes essentielles decem generum» (*Ord.*, I, 3, § 135, III, 84); «Res autem prima sui divisione dividi potest in rem creatam et increatam» (*Quodl.*, Praef. [VIvès, XXV, 3; corsivi originari]).

<sup>71</sup> Nella maggior parte dei casi, gli studiosi tendono a sostenere che la fonte della trascendenza della relazione di creazione sia da individuare in una particolarità della relazione stessa come, per esempio, la sua identità con il fondamento oppure la sua mancanza di accidentalità. La confutazione di queste tesi sarà oggetto dei prossimi paragrafi (5.3.1-5.3.3). Per quanto riguarda gli studiosi che mostrano in maniera più marcata di sottoscrivere questa tesi, si vedano: *supra*, par. 1.2.5; *infra*, par. 5.3.1.

al rischio di un errore: considerare il fondamento di tale relazione secondo certi aspetti che sono peculiari della creazione in quanto tale e, di conseguenza, attribuire alla relazione in quanto “transcendens” delle caratteristiche che invece sono proprie della relazione in quanto “creatio”<sup>72</sup>.

Per evitare un simile errore, occorrerà prima distinguere i vari aspetti che intervengono nella questione del fondamento, per poi rispondere al quesito che guida la presente ricerca, ossia cos’è che fa di una relazione una “relatio transcendens”.

### 5.3.1 IL FONDAMENTO DELLA RELAZIONE DI CREAZIONE

Finora si è assunto, in maniera piuttosto intuitiva, che il fondamento della relazione di creazione sia la creatura. Ricordando la discussione circa il soggetto e il fondamento della relazione si può notare un primo problema: la creatura è davvero, in senso stretto, il fondamento della creazione o non piuttosto il suo soggetto? Alla luce di quanto detto sulla dottrina scotiana della relazione, bisogna ammettere che la distinzione tra soggetto e fondamento non interviene in maniera significativa nella questione della relazione di creazione. Scoto stesso non si premura mai di precisare se la creatura faccia da soggetto o da fondamento per la relazione di creazione.

Ciò che si può evincere dai testi è che nella maggioranza dei casi, quando egli usa il termine “fondamento”, all’interno delle discussioni sulla creazione, intende riferirsi alla creatura stessa. In qualche caso, egli specifica che la relazione di creazione è fondata sull’essenza della creatura<sup>73</sup>; in un solo caso vi è un’allusione al fatto che la relazione di creazione si fondi direttamente sull’esistenza della creatura<sup>74</sup>.

La presenza di questo tipo di attestazioni non permette di escludere la possibilità di intendere la creatura come soggetto della relazione, lasciando il ruolo di fondamento o all’essenza, o all’esistenza. È opportuna un’indagine circa questa possibilità. Infatti, se si potesse stabilire che il fondamento della relazione di creazione fosse o l’essenza, o l’esistenza della creatura, si avrebbe al contempo un’informazione importante circa il tipo di fondamento che può causare una “relatio transcendens”.

---

<sup>72</sup> La relazione di creazione è un caso molto particolare di relazione perché è necessaria per l’esistenza del suo fondamento. Nel capitolo quarto sono stati studiati alcuni tipi di “relatio transcendens”, come la somiglianza trascendentale, i quali non sono affatto necessari per l’esistenza del loro fondamento. Dunque, o si deve ammettere che la nozione di “relatio transcendens” non è univoca, o si deve ammettere che la necessità per l’esistenza del fondamento non è una caratteristica della “relatio transcendens” in quanto tale. Come si mostrerà andando avanti, vi sono ragioni per escludere la prima alternativa e ammettere la seconda.

<sup>73</sup> Cf. *QMet.*, V, 5-6, § 92, III, 468; *Lect.*, II, 1, 4-5, §§ 238.258, XVIII, 80.88.

<sup>74</sup> Cf. *Quodl.*, q. 12, §§ 2-4 (Vivès, XXV, 474a-475b).

Poniamo che la creatura sia il soggetto, ma non il fondamento della relazione. Il fondamento dovrebbe essere, allora, qualcosa che appartiene alla creatura e che costituisca il principio da cui sorge la relazione di creazione. Questo principio, in quanto fonda la relazione, deve essere il termine prodotto dall'azione creatrice di Dio. Pertanto, ammettere che la creatura non sia propriamente il fondamento della relazione di creazione significa ammettere che la creatura non è il termine immediato dell'azione creatrice, ma è un prodotto mediato. Allora si dovrebbe individuare quale sia il termine immediato dell'azione creatrice e, una volta fatto ciò, si dovrebbe vedere quale sia la "ratio fundandi" posta da questo termine. Adesso, invece, poniamo che la creatura sia non solo il soggetto, ma anche il fondamento della relazione di creazione. In questo caso, si può sostenere senza alcun dubbio che tutta la creatura sia il termine immediato dell'azione creatrice. In tal caso, non si deve far altro che individuare la "ratio" secondo cui la creatura fonda la relazione di creazione. In entrambi i casi, dunque, il nodo teoretico da sciogliere è il medesimo: quale sia la "ratio fundandi" della relazione di creazione.

### 5.3.1.1 *L'essenza come fondamento della relazione di creazione*

Tra coloro che, in qualche modo, rimarcano il fatto che sia l'essenza della creatura a fondare la relazione di creazione, vi è certamente J. Decorte<sup>75</sup>. Egli, non a caso, porta a sostegno spesso i testi della *Lectura*, nei quali il linguaggio dell'essenza è maggiormente manifesto. Lo studioso riafferma in molteplici occasioni questa concezione del fondamento, assumendola come un dato o come una premessa abbastanza evidente. Che l'essenza sia il fondamento della creazione appare come un'assunzione ap problematica. Questo del resto si può osservare in molti altri studi sulla creazione in Scoto, ed è comprensibile che sia così qualora l'intento di ciascuno di essi non sia strettamente attinente all'esame della creazione in quanto relazione. Tuttavia, le conclusioni di Decorte dipendono dall'assunzione che la relazione di creazione sia fondata sull'essenza. Egli, infatti, dapprima mostra come per Scoto la perfezione dell'essenza sopravanzi, in generale, la perfezione della relazione; e poi, discendendo al caso particolare, intende mostrare come anche nella creazione avvenga lo stesso, ossia la creatura (cioè, l'essenza della creatura) è più perfetta della relazione di creazione, e possiede rispetto ad essa una certa priorità dal punto di vista ontologico<sup>76</sup>. In questo modo, Decorte può mettere in evidenza una contrapposizione tra il pensiero di Scoto e il pensiero di Enrico di Gand, secondo il quale avverrebbe l'esatto contrario: «For Scotus there is ontological priority of *creatura* over *creatio*,

---

<sup>75</sup> Cf. J. DECORTE, *Creatio*, 27-48; J. DECORTE, *Modus*, 407-429.

<sup>76</sup> «The creature's relation to God is [...] formally distinct from its foundation, i.e. the creature's essence» (J. DECORTE, *Creatio*, 43); «To Scotus the foundation of the relation of the creature to God is the ontologically more perfect essence of the creature including within itself the lesser perfection of the *respectus ad Deum*» (*Ivi*, 44).

for Henry of *creatio* over *creatura*»<sup>77</sup>. Si noti il punto centrale su cui si regge questa conclusione: la “creatura” è superiore alla “creatio” se sussiste tra queste due realtà lo stesso rapporto che vi è tra l’essenza e la relazione su di essa fondata. Essa risalta meglio in un altro brano di Decorte:

«The intellect understands the creature first and foremost as an essence, as an absolute entity which can be or is the foundation of a relation; [...] The foundation or essence of the creature is as such an intelligible entity that is conceivable apart from any reference to the relation it is foundation of. For the foundation is only the condition of possibility of the relation, not that relation itself. [...] First and foremost (primo) the stone is “in itself” (ad se); and in virtue of this perfection as an essence of a subsistent being the relation to God is included as a minor perfection in this essence»<sup>78</sup>.

Questo testo, al di là del confronto tra Enrico di Gand e Scoto sulla preminenza da concedere alla “creatio” o alla “creatura”, fa notare un punto importante: non vi è molta differenza tra la creatura e la sua essenza, in ordine alla considerazione dell’intelletto. Pensare la creatura significa pensare la sua essenza; dire che la relazione si fonda sull’essenza della creatura significa dire che essa si fonda sulla creatura. Questo è senza dubbio un punto a favore della scelta di Decorte. Sia che si consideri l’essenza, sia che si consideri la creatura, i testi riguardanti la creazione conducono alle medesime conclusioni. Per esempio, quando si tratta di stabilire la distinzione formale tra la creatura e il “respectus ad Deum”, l’elemento cardine della dimostrazione di Scoto consiste nell’affermazione dell’assolutezza della creatura; ma tale absolutezza deriva dal possesso di una certa essenza, della quale vi è una definizione propria che può essere conosciuta dall’intelletto in modo assoluto, senza riferimento a qualcosa di esterno all’essenza stessa. Questo punto è spesso rimarcato da Scoto come una verità evidente: la definizione contiene tutto ciò che appartiene all’essenza di una cosa, mentre non include nulla che sia esterno all’essenza di quella cosa; affermare che nella definizione di qualcosa sia incluso un “respectus” verso qualcos’altro, significa includere nella definizione qualcosa di esterno all’essenza stessa, e così si produrrebbe una contraddizione perché la definizione dovrebbe allo stesso tempo includere e non includere una certa “ratio”. Come già si è avuto modo di affermare, questa è una tesi che Scoto ammette in linea generale: poiché nella definizione di una cosa non vi è incluso alcun *respectus*, allora quella cosa è un assoluto, ossia possiede un’essenza assoluta.

La posizione di Decorte, dunque, ha alcuni importanti pregi: essa mette l’accento sul fatto che la creatura deve il suo grado di perfezione all’essenza che possiede; inoltre, afferma con chiarezza che, anche nel caso della creazione, l’essenza che fa fondamento conserva tutta la propria absolutezza. Entrambi questi punti sono ben fondati nei testi di Scoto e trovano forte

---

<sup>77</sup> J. DECORTE, *Creatio*, 44.

<sup>78</sup> J. DECORTE, *Creatio*, 43-44.

riscontro nella sua dottrina sulla relazione: il primo punto ribadisce, infatti, che il fondamento debba essere più perfetto della relazione, mentre il secondo punto mantiene accuratamente ferma la distinzione tra assoluto e relativo.

Vi sono, però, degli aspetti che l'esposizione di Decorte lascia in ombra e che, invece, danno luogo a qualche obiezione. In primo luogo, se si guarda all'altro versante della relazione di creazione, per la quale essa è realmente identica al suo fondamento, si può notare che il ragionamento di Scoto pone l'accento più sull'esistenza della creatura che sulla sua essenza. Egli afferma, infatti, che senza la relazione di creazione la creatura non può esistere; dunque, sembrerebbe che la ragione fondante della relazione di creazione, il motivo per cui la creatura dipende da Dio, debba risiedere più nella sua esistenza che non nella sua essenza. Da qui, si potrebbe inferire che il fondamento immediato della creazione è l'esistenza della creatura, e non la sua essenza.

In secondo luogo, Scoto afferma che la relazione di creazione è la stessa per tutte le creature. Se essa si fondasse sull'essenza, poiché esistono essenze di diverse specie, allo stesso modo dovrebbero esserci relazioni di creazione di diverse specie. Sembra, invece, che la relazione di creazione convenga alla creatura indipendentemente dalla specie a cui appartiene. Da qui, si potrebbe inferire, di nuovo, che non sia l'essenza il fondamento immediato della relazione di creazione, ma l'esistenza.

Queste obiezioni non vengono prese in considerazione da Decorte. Del resto lo studioso non intende occuparsi principalmente del problema del fondamento, né del ruolo del fondamento in ordine allo studio della relazione trascendentale. Vedremo, invece, che altri studiosi sembrano aver colto il problema sotteso a tali obiezioni.

### *5.3.1.2 L'esistenza come fondamento della relazione di creazione*

Avendo esaminato il fondamento della creazione lungo il versante dell'essenza della creatura, si proverà adesso ad analizzare una seconda proposta interpretativa, la quale vede nell'esistenza il candidato migliore per fondare la relazione di creazione. Uno dei rappresentanti più appassionati di questa interpretazione è E. Rivera de Ventosa, il quale afferma:

«Todo ser creado y existente tiene una dependencia radical respecto del Creador, que Duns Escoto define como relación trascendental. Esta dependencia va constitutivamente inherente a la misma existencia»<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano*, 301.

Lo studioso distingue in maniera abbastanza marcata l'essenza della creatura dalla sua esistenza. Seguendo un'opinione abbastanza diffusa, egli ritiene che per Scoto l'essenza e l'esistenza, pur non essendo distinte realmente, siano distinte formalmente all'interno della stessa "res". Non c'è bisogno di discutere se e quanto sia corretto interpretare la distinzione tra l'essenza e l'esistenza come una distinzione formale<sup>80</sup>. Piuttosto, è maggiormente importante comprendere quale fondamento abbiano le affermazioni di Rivera de Ventosa e, se esse sono fondate, quale conclusione se ne può trarre circa la "relatio transcendens".

Innanzitutto, si noti come lo studioso rivendichi con forza la correttezza della propria interpretazione, opponendola ad altre interpretazioni rivali. Per brevità, si qualificherà come "esistenzialista" la tesi proposta da Rivera de Ventosa, secondo la quale il fondamento della relazione trascendentale è l'esistenza della creatura. Per contrapposizione, si indicherà come "essenzialista" la tesi che egli intende avversare, ossia la tesi secondo cui la relazione trascendentale si fonda sull'essenza della creatura.

Tra i sostenitori della tesi essenzialista, lo studioso annovera Z. van de Woestyne, nel cui *Cursus Philosophicus* la relazione trascendentale viene presentata esattamente come una relazione che si stabilisce in ragione dell'essenza di una cosa<sup>81</sup>. La reazione di Rivera de Ventosa è tra le più nette:

«No podemos aceptar en modo alguno esta descripción. [...] Es muy ambigua, por no decir falsa, la afirmación de que la creatura se halla en relación trascendental con Dios por razón de su esencia»<sup>82</sup>.

La descrizione di Woestyne viene giudicata ambigua, se non addirittura falsa, perché afferma che è in ragione della sua essenza che la creatura possiede una relazione trascendentale nei confronti di Dio. Il testo del *Cursus Philosophicus* presenta in maniera piuttosto schematica la suddivisione di tutte le differenti specie di relazione, dandone di volta in volta la definizione e qualche esempio; all'interno delle relazioni reali, la prima distinzione avviene tra le relazioni essenziali o trascendentali e le relazioni accidentali o predicamentali. Dopo aver spiegato

---

<sup>80</sup> «Esta relación trascendental es una relación fundada en la *existencia*, la cual según Duns Escoto no se distingue realmente de la esencia, pero sí *formalmente*» (E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano*, 310; corsivi originari). Si veda anche: É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, 207. Tuttavia, l'opinione secondo cui Scoto avrebbe insegnato che vi è una distinzione formale tra l'essenza e l'esistenza gode di scarsa evidenza testuale; si vedano, in proposito: A.J. O'BRIEN, *Duns Scotus' Teaching on the Distinction Between Essence and Existence*, in "The New Scholasticism" (1964), n. 38, 61-77; W. HOERES, *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*, "Franziskanische Studien" (1965), n. 47, 121-186; A.B. WOLTER, *The Philosophical Theology*, 281-284; P. KING, *Scotus on Metaphysics*, 53-56; A. VOS, *The Philosophy*, 278-279.

<sup>81</sup> «Relatio realis est essentialis seu transcendentalis, quando viget inter entitates ratione earum essentiae, ita ut relatum sola ratione a fundamento relationis distinguatur. Vocatur autem transcendentalis, quia ratione essentiae omnibus et actualibus et possibilibus est applicabilis. Exempla citantur relationes illae quae vigent inter creaturam qua talem et Deum» (Z. van de WOESTYNE, *Cursus Philosophicus*, II, 33).

<sup>82</sup> E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano*, 309.

perché una relazione si dice “essenziale” e perché si dice “trascendentale”, per mostrare di che tipo di relazione si tratta si porta come esempio proprio il rapporto tra la creatura e Dio. È chiaro che per Woestyne la relazione essenziale coincide con la relazione trascendentale (in linea con l’interpretazione comune della neoscolastica), tuttavia, egli offre due spiegazioni differenti per ciascuno dei due attributi. La relazione è *essenziale* perché si stabilisce in ragione dell’essenza di una cosa; è *trascendentale* perché si applica a tutte le cose, almeno tutte quelle che possiedono un’essenza (quindi non solo alle cose attuali, ma anche a quelle possibili).

L’oggetto della critica di Rivera de Ventosa è la descrizione della relazione trascendentale: quindi, il problema dovrebbe riguardare principalmente il modo di intendere la trascendenza della relazione, lasciando in secondo piano il problema del rapporto tra la creatura e Dio. Tuttavia, la motivazione della critica consiste nell’affermazione della tesi esistenzialista, ossia nel rilevare che la relazione di creazione non può fondarsi sull’essenza. Quindi, riassumendo: Woestyne parla della relazione trascendentale, ne offre una descrizione e ne esemplifica un caso mediante il ricorso alla relazione di creazione, ma la descrizione che egli offre non dipende dall’esempio proposto; Rivera de Ventosa critica la descrizione della relazione trascendentale di Woestyne, ma lo fa a partire da una certa concezione della relazione di creazione, per cui la sua idea di relazione trascendentale ne risulta fortemente determinata dal modo di concepire la relazione di creazione. In questo modo, un discorso che era centrato inizialmente sulla relazione trascendentale, si sposta verso la relazione di creazione in quanto tale, lasciando in ombra il piano della trascendenza.

Ciò appare ancora più manifesto nel prosieguo della critica mossa da Rivera de Ventosa:

«Si la esencia existente singular, v.gr. Pedro, necesariamente se halla vinculada al Creador con relación trascendental, esta relación no la tiene formalmente porque es esencia sino porque es *esencia existente*. La *existencia*, y solamente ella, es la razón formal de esta relación»<sup>83</sup>.

Il brano esprime l’idea che un’essenza singolare esistente dovrebbe possedere una relazione trascendentale non in quanto ha un certo contenuto formale, ma in quanto possiede l’esistenza. Infatti, si afferma che la ragione per cui qualcosa possiede una relazione trascendentale con il Creatore, non che quella cosa è un’essenza di qualche tipo, ma che quella cosa è un’*essenza esistente*<sup>84</sup>. In altri termini, se si vuole comprendere la relazione trascendentale si deve guardare non all’essenza della creatura, ma alla sua esistenza. La conclusione del brano è inequivocabile:

---

<sup>83</sup> E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano*, 309.

<sup>84</sup> Letteralmente, l’espressione “porque es esencia” viene opposta a “porque es esencia existente”. L’enfasi messa sul secondo membro vuole segnalare che l’esistenza pur essendo identica realmente all’essenza, tuttavia rappresenta l’aspetto peculiare secondo cui guardare la cosa.

è l'esistenza, e solamente essa, la ragione formale ("razòn formal") della relazione trascendentale<sup>85</sup>.

A questo punto, si comprende come la distinzione formale tra essenza ed esistenza diventi decisiva per la dimostrazione di questa tesi<sup>86</sup>. Perché si possa accettare la tesi esistenzialista occorre riconoscere che l'esistenza abbia una propria ragione formale, inclusa nella creatura, distintamente dalla ragione formale dell'essenza, che è la quiddità. E secondo questa "ratio" (presente nella creatura) si fonderebbe la relazione di creazione – che, per inciso, è anche una relazione trascendentale.

La tesi di Rivera de Ventosa, per quanto interessante, non viene supportata da alcun testo di Scoto. L'argomentazione stessa proposta, inoltre, non è priva di ambiguità. Per esempio, come già notato sopra, mentre si intende parlare della relazione trascendentale, si scivola inavvertitamente a considerare il caso particolarissimo della relazione di creazione. Oppure si pensi all'affermazione che la creatura «necesariamente se halla vinculada al Creador con relación trascendental»<sup>87</sup>: in sé, la proposizione non è falsa, ma presta il fianco al fraintendimento, ponendo come punto prospettico della questione la dipendenza creaturale, la quale di per sé è un tratto specifico della relazione di creazione, non della relazione trascendentale in generale. L'analisi di questo depistaggio sulla vera natura della questione è sufficientemente istruttivo da meritare ancora un po' d'attenzione.

Dove risiede, infatti, la certezza delle convinzioni di Rivera de Ventosa? Seguitando la lettura del testo, ciò con maggior chiarezza:

«Ya hemos visto anteriormente que en la metafísica de la esencia de Duns Escoto las cosas son lo que son, al margen de toda relación de dependencia respecto de la voluntad y aun del mismo entendimiento divino. Las esencias son como los números. Lo que son y nada más. Luego la relación trascendental y necesaria que tiene la creatura respecto de su Creador no puede fundamentarse en que es una esencia, sino en que es una existencia»<sup>88</sup>.

Viene espressa apertamente l'idea che l'essenza di una cosa è *quella che è*, indipendentemente da Dio. L'essenza – ma ciò di cui si parla è, più precisamente, la quiddità –, si afferma essere del tutto indipendente da Dio: non solo è indipendente dalla volontà divina, ma anche

---

<sup>85</sup> Rivera de Ventosa designa l'esistenza in modi discordanti: prima, come *fundamento* della relazione, poi, come *razione formale* della relazione. Il fondamento, però, non è la ragione formale della relazione. Talvolta, Scoto distingue il fondamento vero e proprio dalla "ratio proxima" del fondamento. Probabilmente, è a questa "ratio proxima" che intende alludere lo studioso; tuttavia, la "ratio proxima" non è una ragione formale, ma una ragione "fondamentale". Su questo si veda: *Ord.*, I, 7, § 66, IV, 135.

<sup>86</sup> Non si intende dire che tutti coloro che sostengono la tesi della distinzione formale tra essenza ed esistenza, intendano l'esistenza come una "formalitas", accanto alla "formalitas" dell'essenza. Quest'ultima è la comprensione manifestata da Rivera de Ventosa, la quale diviene operante nel suo modo di giustificare la tesi esistenzialista.

<sup>87</sup> E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano*, 309.

<sup>88</sup> E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano*, 309.

dall'intelletto divino. Subito dopo viene accostata un'altra tesi: le essenze sono come numeri, sono ciò che sono e nulla più. Infine, viene ribadita la tesi esistenzialista.

In questo modo, poiché l'essenza è necessariamente quel che è, indipendentemente da Dio, ciò che della creatura si trova a dipendere da Dio, non può essere l'essenza, ma deve essere l'esistenza<sup>89</sup>. Siccome la volontà divina sceglie alcuni possibili, tra i tanti, e li porta all'esistenza, è l'esistenza quella che viene conferita per mezzo dell'onnipotenza divina. È l'esistenza, dunque, che dipende dalla volontà divina, l'unico aspetto veramente contingente nella creatura; l'essenza in quanto tale, infatti, è nel regno dei possibili e perciò è già "fissata" nel suo contenuto formale, non è affatto contingente; come i numeri, essa è semplicemente ciò che è.

A questo punto, ancora una volta si sentirebbe il bisogno di qualche testo di Scoto a sostegno di tali affermazioni e, in effetti, lo studioso segnala il riferimento al *Quodl.*, q. 19 (un testo su cui, in verità, si basa quasi tutto l'articolo di Rivera de Ventosa). Il riferimento è generico, relativo a tutta la questione, ma con molta probabilità il brano che lo studioso ha in mente a questo punto della sua argomentazione è il seguente:

«Et cum dicitur, quod solae formae, hoc est, quidditates, se habent sicut numeri, quo ad hoc, quod in eis solum attenditur ordo essentialis, non igitur in entitate hypostatica. Potest distingui de dependentia essentiali, quia quaedam est simpliciter essentialis, quae est ratione essentiae in utroque extremo, ubi scilicet fundamentum ratione essentiae dependet, et terminus ratione essentiae terminat; et isto modo est dependentia essentialis creaturae, ut causati ad Deum ut ad causam. Alio modo potest dici essentialis tantum ex parte fundamenti, cui scilicet essentia est ratio dependendi; sed nihil ratione essentiae terminat, sed ratione entitatis distinctae ab essentia, puta hypostaticae»<sup>90</sup>.

In questo brano, purtroppo, si afferma esattamente il contrario di quanto sostiene Rivera de Ventosa: la dipendenza da Dio in quanto causa è una relazione che si fonda sull'essenza della creatura e termina all'essenza di Dio. L'affermazione è così lampante che difficilmente si può contestare<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> «Para Duns Escoto la posibilidad intrínseca de la cosa, no sólo precede a la voluntad divina omnipotente, sino al mismo entendimiento divino. Inútil, por lo mismo, en este plano metafísico de lo posible y lo imposible, que es el plano de las esencias, encontrar alguna razón de dependencias. En un pasaje de las Cuestiones Cuodlibetales compara las esencias a los números, que son los que son sin ninguna dependencia. [...] Por el contrario, la dependencia es un concepto primario desde el momento que la voluntad divina decide crear cualquiera de los objetos posibles. Estos, al venir a la existencia, quedan en una radical dependencia respecto de Dios» (E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano*, 300).

<sup>90</sup> *Quodl.*, q. 19, § 10, XXVI, 270a.

<sup>91</sup> A nulla varrebbe insistere sul fatto che Rivera de Ventosa sta parlando della persona e che quindi si deve prendere in considerazione l'altra dipendenza di cui si parla nel brano di *Quodl.*, q. 19, quella, appunto, che termina alla persona divina ("ratione hypostaticae"). Anche in tal caso, il problema permarrrebbe, perché secondo Scoto il termine della relazione di creazione passiva non è la persona divina, ma l'essenza divina ("ratione essentiae"). Lo studioso sembra ignorare questo dato, così come sembra ignorare la distinzione di alcune realtà concettualmente differenti, quali la dipendenza potenziale, la potenza obbedienziale e la relazione di creazione (a cui si aggiunga, poi, la relazione trascendentale).

Si può notare che l'interpretazione di Rivera de Ventosa spesso manca di un fondamento testuale adeguato nelle opere di Scoto: i pochi testi che vengono segnalati sono talvolta decontestualizzati e, in qualche caso, addirittura contrari alla tesi avanzata dallo studioso. A fronte di ciò, si può notare invece la grande assenza del testo del *Quodl.*, q. 12, che lo studioso avrebbe potuto citare a sostegno della tesi esistenzialista<sup>92</sup>.

Inoltre, si avverte un eccessivo peso conferito alla pregiudiziale distinzione delle due filosofie, la filosofia dell'esistenza e la filosofia dell'essenza, che si può ritenere meno consona al pensiero di Scoto che al clima culturale dell'interprete.

Al di là dei dubbi sull'esegesi dei testi scotiani, ci si può comunque chiedere se non vi sia qualche motivo di plausibilità nella tesi esistenzialista. Per far ciò, essa deve essere riportata al suo vero ambito, che non è precisamente quello della relazione trascendentale in generale, bensì quello della relazione di creazione. Ci si può perciò chiedere perché, dopotutto, non possa essere proprio l'esistenza a far da fondamento alla relazione di creazione. La risposta è che vi sono ragioni di ordine testuale e di ordine teoretico che spingono a prendere le distanze dalla tesi esistenzialista.

Dal punto di vista testuale, qualsiasi difesa della tesi esistenzialista troverebbe un notevole ostacolo nelle non poche attestazioni in favore dell'avversaria tesi essenzialista. Per esempio: «Aliqua relatio in omnibus creaturis est quae immediate fundatur in essentia ipsius creaturae, ex hoc ipso quod creatura est»<sup>93</sup>; «Relatio creaturae ad Deum, [...] non est aliud ab essentia creaturae; non tamen est formaliter idem essentiae creaturae»<sup>94</sup>; «Essentia lapidis ex sua perfectione continet illam modicam perfectionem quae est respectus ad Deum»<sup>95</sup>; «Fundamentum ratione essentiae dependet, et terminus ratione essentiae terminat; et isto modo est dependentia essentialis creaturae, ut causati ad Deum ut ad causam»<sup>96</sup>.

Dal punto di vista teoretico, una ragione per rifiutare la tesi essenzialista si può rinvenire nella dottrina della "continentia unitiva". Tale dottrina, infatti, prevede che il contenente debba

---

<sup>92</sup> «Dici potest quod idem est respectus creaturae ad Deum ut creantem et conservantem; et hoc probatur sic: Eiusdem re et ratione ad idem re et ratione non est dependentia essentialis nisi unica eiusdem rationis; existentia autem creaturae permanentis est eadem omnino in creatione et conservatione, et ex parte termini est omnino idem re et ratione, scilicet velle divinum, et habitudo non solum ad creantem sed ad conservantem est habitudo dependentiae essentialis et eiusdem rationis; igitur etc.» (*Quodl.*, q. 12, § 2, XXV, 474a). Si tratta dell'unico luogo che è stato possibile ritrovare in cui si afferma che l'esistenza è uno dei due estremi della relazione di creazione. Questa lettura del brano viene confermata dalla successiva dimostrazione delle premesse del ragionamento in esso proposto. Un'altra affermazione, ancora più esplicita, si può trovare poco dopo (cf. *Quodl.*, q. 12, § 4, XXV, 475a) in un testo che appartiene, però, a un'obiezione riportata da Scoto. La ragione per cui in questi testi si insiste sull'esistenza è legata alla questione che si sta discutendo, ossia la distinzione tra creazione e conservazione. Una delle differenze tra le due nozioni è che nella creazione l'essere segue al non-essere, mentre nella conservazione l'essere segue all'essere. Scoto perciò parla non solo di esistenza, ma soprattutto dell'"esse rei".

<sup>93</sup> *QMet.*, V, 5-6, § 92, III, 468.

<sup>94</sup> *Lect.*, II, 1, § 238, XVIII, 80.

<sup>95</sup> *Lect.*, II, 1, § 258, XVIII, 88.

<sup>96</sup> *Quodl.*, q. 19.

essere più perfetto del contenuto. Ora, si è visto che la relazione di creazione è contenuta unitivamente nel suo fondamento<sup>97</sup>. Pertanto, ammettere la tesi esistenzialista significherebbe affermare che l'esistenza costituisca una qualche sorgente di perfezione nella cosa, tale da poter includere la perfezione della relazione verso Dio. Una tesi difficile da sostenere, perché vi è motivo di pensare che per Scoto, al contrario, l'essenza sia una fonte di perfezione maggiore rispetto all'esistenza. Anzi, la semplice esistenza, intesa come il mero essere in atto fuori dalle cause, non sembra aggiungere affatto alcuna perfezione alla cosa<sup>98</sup>.

Al di là di queste riflessioni, vi sono nella *Lectura* alcune conferme testuali dirette del fatto che sia l'essenza a contenere unitivamente il "respectus" della creatura verso Dio. Certamente, i testi della *Lectura* non sono riferimenti "imparziali", visto che esprimono chiaramente l'idea che il fondamento sia l'essenza; ma è degno di nota il fatto che, laddove si parla della "continentia unitiva", oltre al caso della relazione di creazione, vengano fatti altri due esempi: l'anima intellettiva che contiene l'anima sensitiva e quella vegetativa; l'essenza divina che contiene le relazioni di origine delle persone divine. Entrambi questi due casi, l'anima intellettiva e l'essenza divina, sono casi di "continentia unitiva" e mostrano che il contenente è l'essenza, non certo l'esistenza. Ebbene, proprio questi due casi vengono menzionati anche nei passi paralleli dell'*Ordinatio*. Pertanto, è lecito pensare che non vi sia un cambiamento nella dottrina della "continentia unitiva" e che si debba ancora ritenere che, anche in quest'ultima opera, il fondamento che contiene unitivamente la relazione di creazione non sia altro che l'essenza.

Alla luce di ciò, sembra davvero difficile dar credito alla tesi esistenzialista. Tuttavia, le ragioni contro tale tesi non sono così stringenti come si potrebbe desiderare. In particolare, tornando all'argomento della "continentia unitiva", bisogna fare una piccola riserva. Si è mostrato come vi sia una certa consonanza tra la *Lectura* e l'*Ordinatio*. Guardando, però, con maggiore attenzione i passi paralleli dell'*Ordinatio* ci si accorge di alcune differenze: la menzione dell'essenza, così esplicita nella *Lectura*, scompare in favore di termini come "entità" o "sostanza"; inoltre, ai due esempi di "continentia unitiva" già riscontrabili nella *Lectura* (anima intellettiva ed essenza divina) si aggiunge un terzo caso, abbastanza particolare: l'ente che include le sue passioni proprie. Questo spostamento verso la terminologia dell'entità appare molto significativo. Infatti, permette di rileggere alcuni indizi di questa nuova direzione già

---

<sup>97</sup> Cf. *Lect.*, II, 1, §§ 257-258, XVIII, 87-88; *Ord.*, II, 1, §§ 273-275, VII, 135-136.

<sup>98</sup> Si potrebbe obiettare che la cosa esistente è, in un certo senso, più perfetta della semplice essenza non esistente. Questo, forse, potrebbe essere vero per l'individuo, perché l'entità individuale aggiunge una perfezione alla natura comune. Ma Scoto nega che tale entità individuale sia l'esistenza. Per di più, anche se l'esistenza aggiungesse un qualche tipo di perfezione, non è detto che essa sia più perfetta dell'essenza, così come nemmeno l'entità individuale è più perfetta della natura comune (o l'accidente più perfetto della sostanza). Si veda: *supra*, par. 4.3.2.2, nota n. 124.

nella *Lectura*, laddove si afferma che un ente più perfetto può includere un'entità meno perfetta<sup>99</sup>. Si deve allora ritenere che il contenente più perfetto sia, più precisamente, l'ente<sup>100</sup>.

Comincia a riapparire, allora, una terza possibilità tra la tesi essenzialista e la tesi esistenzialista. Rinunciare a fondare la relazione di creazione sulla quiddità dell'essenza non costringe a ritornare alla tesi esistenzialista (e viceversa). Piuttosto, è preferibile abbandonare la dialettica tra essenza ed esistenza e approcciare un piano più propriamente trascendentale, ossia quello della considerazione dell'ente. In questo modo si rende anche ragione dell'uniformità del fondamento della relazione di creazione, il quale deve essere lo stesso per tutti gli enti: se si guarda all'essenza, non in quanto è una quiddità, né in quanto è esistente, ma piuttosto in quanto è ente, l'univocità di questo concetto potrebbe garantire l'univocità del concetto di creazione. In altri termini, sarebbe l'essenza in quanto ente a fondare la relazione di creazione e a contenerne unitivamente il grado di perfezione.

### 5.3.1.3 La creazione e la dipendenza essenziale

Assumendo che il fondamento della relazione di creazione sia semplicemente la creatura, si può sostenere sia che la relazione di creazione si fonda sulla creatura in ragione della sua essenza, sia che si fonda su di essa in ragione del suo essere<sup>101</sup>. Non vi è grande differenza tra le due formulazioni, tanto che possono essere considerate interscambiabili. Così, almeno, sembra comportarsi Iammarrone:

«Scoto, con la sua scuola, identifica realmente la creazione passiva col suo fondamento (l'essere della creatura) e sostiene che essa è una relazione *trascendentale*. Secondo il Sottile, le relazioni nelle creature sono *accidenti* (e quindi predicamentali), quando le creature si riferiscono ad enti dai quali non dipendono *essenzialmente*. Ovunque invece si verifichi il caso di una dipendenza essenziale, allora la relazione della creatura non è un accidente, cioè non è una realtà realmente distinta dalla sua essenza. Ora la creatura dipende essenzialmente, cioè *secondo tutto il suo essere*, dal Creatore. Di conseguenza la relazione di dipendenza deve essere realmente identica alla sua essenza»<sup>102</sup>.

All'inizio di questo brano si afferma che il fondamento è l'essere della creatura; verso la fine si afferma che la relazione è identica realmente all'essenza della creatura. L'uso indistinto di queste espressioni testimonia che non è necessario ricorrere alla distinzione tra essere ed essenza o tra essere ed esistenza per parlare del fondamento della creazione. Infatti, ciò che si

---

<sup>99</sup> «Ens perfectum potest continere per identitatem entitatem minus perfectam» (*Lect.*, II, 1, § 257, XVIII, 87).

<sup>100</sup> Sulla concezione dell'ente come pienezza di perfezione, si veda: W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana, Padova, 1976; W. HOERES, *Gradatio entis*, 25-39.58-66.

<sup>101</sup> È preferibile il termine "essere" al termine "esistenza", perché quest'ultimo a differenza del primo compare poche volte nei testi di Scoto che sono stati qui analizzati.

<sup>102</sup> L. IAMMARRONE, *Contingenza*, 476.

deve evidenziare è che la creatura dipende da Dio “secondo tutto il suo essere”. Questa espressione è davvero pregnante, tanto più che si ritrova letteralmente anche nei testi di Scoto: «Non videtur primus terminus creationis esse aliqua pars, sed totale esse»<sup>103</sup>. È proprio tutto l'essere della creatura ad essere prodotto dall'azione divina: «L'attività divina a motivo della perfezione infinita dell'agente è in grado di produrre da sola tutto l'essere dell'effetto»<sup>104</sup>. Un primo punto importante, dunque, stabilito da Iammarrone è che la creatura dipende da Dio quanto al suo essere totale; in altri termini, è l'essere della creatura la ragione per cui essa fonda la relazione di creazione.

Non si deve, tuttavia, confondere l'essere della creatura con la sua esistenza: l'essere è più ampio della mera esistenza. Scoto ammette la distinzione tra l'essere dell'essenza e l'essere dell'esistenza, una distinzione ereditata dalle opere di Enrico di Gand, la quale però viene depotenziata nel suo effettivo valore teoretico, dal momento che nella maggior parte dei casi rilevanti i due tipi di essere vengono associati; come nel caso della creazione, in cui si parla di tutto l'essere della creatura, cioè del suo essere totale, per cui non c'è possibilità di equivoco: non si sta parlando della sola esistenza, ma dell'essere dell'essenza e dell'essere dell'esistenza insieme.

Vi è un altro aspetto che merita attenzione. All'inizio del brano di Iammarrone vengono accostate due tesi:

- la relazione di creazione è identica al suo fondamento;
- la relazione di creazione è una relazione trascendentale.

La prima tesi viene così giustificata: quando si verifica il caso di una dipendenza essenziale, la relazione non è un accidente della creatura, cioè la relazione non è distinta realmente dall'essenza della creatura. La prima parte di questo ragionamento mette in connessione la dipendenza essenziale e l'accidentalità: se una creatura si riferisce a qualcosa senza dipendere essenzialmente da esso, allora quella relazione è un accidente; se invece dipende essenzialmente dal termine a cui si riferisce, quella relazione non può essere un accidente. La seconda parte del ragionamento, invece, viene introdotta senza alcuna spiegazione: semplicemente, si assume che se una relazione non è un accidente, allora essa non è realmente distinta dal suo fondamento. Dunque, al termine del ragionamento si è stabilito che la dipendenza essenziale implica l'identità (almeno reale) della relazione con l'essenza, e questa identità esclude che quella relazione sia un accidente.

---

<sup>103</sup> *Ord.*, II, 1, § 292, VII, 145. All'inizio del medesimo testo si afferma anche: «Dico quod creatio est productio totius creati in esse, non praesupposita aliqua parte eius» (*ibidem*).

<sup>104</sup> L. IAMMARRONE, *Contingenza*, 469. Un altro giudizio simile compare poche pagine dopo: «La relazione di dipendenza a Dio è inseparabile dall'essere della creatura per il fatto che esso è essenzialmente e totalmente prodotto» (*ivi*, 474).

Successivamente, si rende ragione della seconda tesi, cioè quella secondo cui la relazione di creazione è una relazione trascendentale.

«Tutte le creature, a motivo della loro finitezza e contingenza, si trovano nella condizione di dipendenza essenziale dal Creatore. Tale relazione che conviene alle creature in quanto sono enti, indipendentemente dal genere predicamentale in cui possono trovarsi a causa della loro particolare natura, dal Sottile viene chiamata trascendentale»<sup>105</sup>.

Il brano offre due considerazioni. La prima è che le creature dipendono essenzialmente da Dio perché sono finite e perché sono contingenti. La seconda è che la relazione di creazione conviene alle creature in quanto sono enti. Perché queste due considerazioni vengono accostate? Una risposta potrebbe essere che, poiché la dipendenza essenziale conviene alle creature in quanto sono enti finiti, ne consegue che la relazione di creazione, in quanto esprime tale dipendenza essenziale, conviene alle creature in quanto sono enti finiti (e contingenti – stando al testo di Iammarrone). Tuttavia, non è quanto viene affermato nel brano dello studioso, nel quale invece si sottolinea che la dipendenza essenziale è dovuta alla finitezza dell'ente, e poi, che tale relazione conviene alla creatura in quanto è ente. Ma un conto è affermare che la relazione di creazione conviene alle creature in quanto sono enti, un altro conto è affermare essa che conviene alle creature in quanto sono enti *finiti*: nel secondo caso, la conclusione si regge sulla finitezza dell'ente, non sull'entità in se stessa. E non si può nemmeno affermare – per tentare ancora di salvare il testo di Iammarrone – che la creatura è ente perché ha il grado finito, altrimenti Dio non potrebbe essere ente<sup>106</sup>; piuttosto, si dovrebbe dire che qualcosa è ente perché ha un qualche tipo di essere.

Quest'ultima tesi – qualcosa è ente perché possiede qualche tipo di essere – non è estranea al testo di Iammarrone. Si muove in questa direzione, certamente, l'affermazione che la relazione di dipendenza essenziale «conviene alle creature in quanto sono enti, indipendentemente dal genere predicamentale in cui possono trovarsi a causa della loro particolare natura»<sup>107</sup>. Se qualcosa è trascendente, non appartiene ad alcun genere, e perciò, se qualcosa conviene alla creatura in quanto ente, conviene ad essa non in ragione della sua specie, cioè del suo contenuto formale (nelle parole di Iammarrone: «indipendentemente dal genere predicamentale in cui possono trovarsi a causa della loro particolare natura»).

---

<sup>105</sup> L. IAMMARRONE, *Contingenza*, 476.

<sup>106</sup> È un corollario dell'univocità dell'ente. La nozione di ente predicata di Dio e della creatura deve essere la stessa: «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» (*Ord.*, I, 3, § 26, III, 18).

<sup>107</sup> L. IAMMARRONE, *Contingenza*, 476.

La conclusione più ovvia sembra, allora, che la creatura dipenda essenzialmente non in virtù del particolare tipo di essenza che possiede, ma in virtù dell'essere che possiede oppure per il fatto che possiede un'essenza, senza considerare quale tipo di essenza sia.

Se la conclusione è questa, tuttavia, il ricorso alla nozione di dipendenza essenziale posto all'inizio del brano appare piuttosto sospetto. Certamente, esso potrebbe giustificare il fatto che tutti gli enti finiti dipendano essenzialmente da Dio (si tratta della premessa mancante del ragionamento di Scoto: la relazione di creazione conviene ad ogni ente). Ma non è questo l'uso che viene fatto della nozione di "dipendenza essenziale" nel ragionamento di Iammarrone. Né, come si è detto, tale nozione – unita alla nozione di "finitezza" – può rendere ragione dell'entità della cosa. L'unico senso che la nozione di "dipendenza essenziale" potrebbe avere in questo ragionamento di Iammarrone è quello che deriva dall'altro ragionamento sopra analizzato, in cui si dimostra la tesi dell'identità tra la relazione e il fondamento.

In quell'altro testo, si afferma che la dipendenza essenziale implica la non accidentalità della relazione e (secondo Iammarrone) ciò significa che la relazione è identica realmente al suo fondamento. La dipendenza essenziale perciò conduce ad affermare l'identità tra la relazione e il fondamento. Se si aggiunge a questo punto una premessa del tipo "ogni relazione è o predicamentale o trascendentale", allora, subito, tutto il ragionamento diventa chiaro: avendo mostrato che la relazione di creazione non è un accidente, ne consegue che essa non è una relazione predicamentale; dunque, è una relazione trascendentale<sup>108</sup>.

Una tale ricostruzione del ragionamento di Iammarrone può apparire, forse, artificiosa, ma il suo scopo è semplicemente dare chiarezza al discorso dello studioso, mettendo in luce le premesse nascoste su cui esso si regge. Senza quest'operazione, il testo di Iammarrone risulta piuttosto ambiguo.

Si prenda come esempio, la conclusione del suo ragionamento circa la relazione trascendentale:

---

<sup>108</sup> I testi di Scoto riportati nel contributo di Iammarrone sono il par. § 277 (che è al centro dell'analisi svolta nel presente capitolo) e un testo singolare tratto dall'*Ordinatio*: «Relatio naturae ad primum efficiens est ei consubstantialis» (*Ord.*, III, 8, § 49, IX, 311). Questo testo è importante perché è forse l'unico in cui si parla di una consustanzialità della relazione (l'espressione proviene dal testo di una *dubitatio* presente al par. § 41). Il richiamo alla consustanzialità fa pensare che secondo Iammarrone la relazione sia trascendentale perché è consustanziale, e che essa sia consustanziale perché non è accidentale. Ora, il legame tra dipendenza essenziale, consustanzialità e non accidentalità è evidente, a motivo dell'identità reale di creazione e creatura. La cosa meno chiara è se tutto ciò implichi la trascendenza della relazione. I dubbi su una simile connessione saranno mostrati poco più avanti nel corso della discussione sulla posizione di Iammarrone.

«Tutte le creature pertanto nell'intimo della loro costituzione essenziale son strutturate e permeate dalla relazione trascendentale di dipendenza rispetto al Creatore. Senza questa dipendenza la loro esistenza sarebbe assurda»<sup>109</sup>.

Se, da una parte, è vero che l'esistenza della creatura è assurda senza la dipendenza essenziale – questo, in fondo, è solo un modo più semplice di esprimere il criterio di separabilità – dall'altra, se questa relazione sorge a prescindere dalla natura della cosa, come mai poi si dice che ne permea la costituzione essenziale? Se la relazione costituisce la creatura al livello essenziale, come mai non rientra nella sua essenza? Se, invece, la costituisce dall'esterno, come quando si dice che l'esistenza si aggiunge all'essenza e la costituisce nell'essere di esistenza pur non rientrando nell'essenza, si converrà nell'affermare che questa non è propriamente una “costituzione essenziale” (come, p.es., quella data da genere e differenza specifica oppure da materia e forma) ma è qualche altro tipo di costituzione: si direbbe una costituzione effettiva o, più semplicemente, la produzione di qualcosa o il porre in atto qualcosa.

In altri termini: se per “costituzione essenziale” si intende che la relazione rientra nell'essenza della creatura, si cade lontani dall'insegnamento di Scotto; se si intende che la creatura dipende essenzialmente, invece, si deve decidere tra due sensi possibili di questa espressione: o si vuol dire che la creatura, pensata come dipendente da Dio, non può essere pensata come non dipendente (ed è, questa, l'assurdità indicata dallo stesso Iammarrone), o si vuol dire che la creatura non può essere pensata senza la relazione. Solo il primo di questi due sensi è corretto, mentre il secondo senso è falso, perché la creatura può essere pensata senza la relazione, ossia quando viene pensata secondo la sua essenza<sup>110</sup>. Ma il testo non avverte e non scioglie queste ambiguità, e il motivo di ciò è che in esso non viene stabilita chiaramente la causa della relazione trascendentale in quanto tale.

Riassumendo la posizione di Iammarrone, si può dire che in essa confluiscono due linee argomentative distinte. Secondo una prima spiegazione il fondamento della relazione di creazione è tutto l'essere della creatura, e pertanto si può dire che il fondamento è la creatura stessa, non però in ragione della specie, ma in quanto è un ente.

---

<sup>109</sup> L. IAMMARRONE, *Contingenza*, 476.

<sup>110</sup> La creatura può essere pensata senza pensare anche la relazione di creazione; tuttavia, *non può* essere pensata come priva della relazione, cioè non si può pensare la creatura negandole la relazione. La situazione è simile a quella del “proprium”: si può pensare a un uomo senza includere nel suo concetto la risibilità; tuttavia, sarebbe assurdo negare all'uomo la risibilità. Lo stesso accade nel caso della creazione, con l'unica differenza che non si tratta di una proprietà espressa in modo abituale, come la risibilità, ma di una proprietà attuale. Ai fini della pensabilità, comunque, la situazione è la stessa. Ciò che cambia è solo che nel caso della risibilità, può essere negata all'uomo l'azione di ridere in atto (ma, chiaramente, non la capacità di ridere); nel caso della creazione non si può mai negare che la creatura dipenda attualmente dal Creatore.

Nello schema di questa prima spiegazione sembrano intervenire come estranei alcuni elementi quali: la nozione di dipendenza essenziale, l'identità tra la relazione e il fondamento, la non accidentalità della relazione, la finitezza e la contingenza dell'ente. Si tratta di elementi interconnessi tra loro: alla finitezza e alla contingenza consegue la dipendenza essenziale, alla quale consegue l'identità tra la relazione e il fondamento, alla quale consegue la mancanza di accidentalità della relazione, alla quale consegue l'esclusione della relazione dall'ambito predicamentale. Osservando questa sequenza, si può riconoscere in essa una spiegazione alternativa della trascendenza della relazione di creazione. Le due argomentazioni non sono equivalenti e convivono nel medesimo testo solo a prezzo di una certa ambiguità.

In questo lavoro, si intende dimostrare che solo la prima argomentazione costituisce una valida interpretazione del pensiero di Scoto, mentre la seconda conduce al significato della relazione trascendentale come "relazione essenziale" (il significato di relazione trascendentale maggiormente diffuso nella filosofia neoscolastica).

### 5.3.2 SE LA RAGIONE DELLA TRASCENDENZA SIA L'IDENTITÀ DEL FONDAMENTO E DELLA RELAZIONE

Nella maggioranza degli studiosi che sono stati presi in considerazione, si può osservare la tendenza ad attribuire alla relazione trascendentale la proprietà di essere identica al suo fondamento. L'identità della relazione e del fondamento è certamente l'elemento distintivo della relazione trascendentale nel suo senso "classico", ossia intesa non tanto come proprietà trascendentale dell'ente, bensì come relazione inclusa nell'essenza di una cosa<sup>111</sup>. Pertanto, questo è uno dei punti che dev'essere discusso con grande attenzione al fine di stabilire quale sia il corretto significato della "relatio transcendens" di Scoto.

La relazione di creazione, per come è stata delineata sopra, si colloca come al limite tra le due diverse concezioni della relazione trascendentale: essa sembra una proprietà dell'ente dal momento che, come l'ente, non appartiene ad alcun genere, e tuttavia non si predica di tutto ciò di cui si predica l'ente (perché non si può predicare di Dio); inoltre, essa è identica al suo fondamento, e tuttavia non è identica *formalmente* al fondamento, ma è identica ad esso "soltanto" *realmente*. Questa posizione liminare è delicata e il suo equilibrio è fragile. Qualsiasi tentativo di approfondire la natura della relazione trascendentale a partire dalla relazione di creazione corre il rischio di sbilanciare questo equilibrio, per esempio, attribuendo alla relazione trascendentale alcune delle proprietà che sono peculiari della relazione di creazione: in tal

---

<sup>111</sup> Si ricordi che le caratteristiche principali della relazione trascendentale, intesa in senso classico, sono: l'identità di sostanza/essenza e relazione; l'identità di assoluto e relativo. Si veda: *supra*, par. 1.1.1.

modo, si finirebbe per interpretare la prima in funzione di ciò che caratterizza la seconda. L'identità del fondamento e della relazione rappresenta uno di questi casi.

Alcuni studiosi, tra cui principalmente Henninger, non sembrano neanche porsi il problema se l'identità della relazione e del fondamento sia la causa della relazione trascendentale, ma semplicemente lo affermano come un dato di fatto. Una relazione trascendentale, secondo questi autori, si distinguerebbe da una relazione predicamentale proprio per il fatto di essere realmente identica al proprio fondamento<sup>112</sup>. Una simile affermazione, però, appare ingiustificata – o, almeno, ambigua. Infatti, in essa si nascondono due tesi differenti:

1a) se una relazione è identica al suo fondamento, allora è una relazione trascendentale;

2a) se una relazione è trascendentale, allora è identica realmente al suo fondamento.

Si tratta, come si può vedere, di valutare separatamente i due versi della doppia implicazione tra l'affermazione della relazione trascendentale e l'affermazione dell'identità reale col fondamento. Conseguentemente, si possono distinguere anche altre due proposizioni:

1b) la relazione di creazione è una relazione trascendentale perché è identica al suo fondamento<sup>113</sup>;

2b) la relazione di creazione è realmente identica al fondamento perché è una relazione trascendentale.

Le tesi espresse in queste proposizioni devono essere valutate in dettaglio: a seconda di quale si può ammettere come valida, ne consegue un diverso quadro teorico per la nozione di “*relatio transcendens*”.

In primo luogo, si può affermare che la proposizione 1a) è falsa. Infatti, la trascendenza della relazione non deriva dalla sua identità con il fondamento. Per esempio, si prenda il caso dell'inerenza, la quale è un “*respectus*” identico realmente all'essenza di ogni accidente relativo sulla quale si fonda<sup>114</sup>. A dispetto di tale identità reale, Scotus non afferma mai che l'inerenza sia un “*respectus*” trascendentale. Per di più, non potrebbe esserlo, dal momento che la presenza dell'inerenza determina l'ente all'interno dei dieci generi: l'essere “*in*” è una proprietà che non può precedere la suddivisione nei dieci generi, perché uno dei dieci generi, la sostanza, non può inerire. Viene meno, dunque, uno dei requisiti affinché una proprietà sia trascendentale: essere predicabile dell'ente prima che discenda nei dieci generi.

---

<sup>112</sup> Cf. *Supra*, par. 1.2.5.

<sup>113</sup> La tesi 1b) è equivalente a questo ragionamento: “la relazione di creazione è identica al suo fondamento; dunque, la relazione di creazione è una relazione trascendentale”. In questa forma è più evidente lo schema logico del sillogismo: ogni relazione identica al fondamento è una relazione trascendentale; la creazione è una relazione identica al fondamento; dunque, la creazione è una relazione trascendentale. Nella tesi 1b) si è scelto di esprimere la premessa minore di questo sillogismo mediante una proposizione causale, per far risaltare maggiormente il ruolo causale accordato da questa tesi all'identità con il fondamento. Un discorso simile si può fare anche per la tesi 2b).

<sup>114</sup> Cf. *Supra*, par. 3.2.2.3.2.

Si potrebbe obiettare che l'inerenza è un "respectus" che non appartiene al genere della relazione, ma a uno dei "sex principia", quindi l'esempio non ha valore. L'obiezione potrebbe essere accolta, però, solo a patto di spiegare perché solo la relazione, tra tutti i "respectus", può essere trascendente quando è identica al fondamento, mentre gli altri tipi di "respectus" non possono. Inoltre, seguendo una simile obiezione si giungerebbe a dover concludere che la ragione ultima della trascendenza della relazione non consista nemmeno più nell'identità col fondamento, ma nel fatto che la relazione è un "respectus" intrinseco<sup>115</sup>.

In secondo luogo, se 1a) è falsa, anche 1b) sarà falsa. Questo è evidente, altresì, per il fatto che l'identità della relazione col fondamento deriva da un'applicazione del criterio di separabilità. Riprendendo il testo in cui viene svolto quel ragionamento, si può notare che due sono le ragioni per cui la relazione di creazione è identica alla creatura: primo, perché per sua natura può inerire nel suo fondamento (la creatura); secondo, perché il suo fondamento (la creatura) non può esistere senza tale relazione<sup>116</sup>. Se mancasse la prima condizione, non si sarebbe costretti a chiamare in causa l'identità reale tra il fondamento e la relazione, ma si potrebbe ovviare ammettendo la loro simultaneità di natura<sup>117</sup>. Se mancasse la seconda condizione, la relazione di creazione sarebbe a tutti gli effetti una relazione accidentale, la quale si può acquistare o perdere senza contraddizione<sup>118</sup>.

Di queste due ragioni, la seconda è quella che più facilmente potrebbe far pensare alla trascendenza della relazione: si pensi alla tesi (già evidenziata sopra) secondo cui la creazione è una relazione trascendentale perché è *necessaria* alla creatura. Chi afferma questa tesi intende così esprimere il fatto che la relazione di creazione è trascendentale perché la creatura non può esistere senza di essa, è inseparabile da essa. Secondo Scoto, però, il motivo dell'*inseparabilità*, il motivo per cui la creatura non può esistere senza la relazione di creazione è qualcosa di intrinseco alla natura stessa del fondamento, cioè deriva dall'essenza della creatura, dalla

---

<sup>115</sup> Se l'identità col fondamento non è sufficiente a rendere trascendente l'inerenza, allora tale identità non è la causa della trascendenza nemmeno nel caso della relazione. Sarebbe, invece, l'essere intrinseco o estrinseco ciò che farebbe la differenza nei due casi. Sarebbe, cioè, come affermare che se il "respectus" è estrinseco, allora l'identità col fondamento non lo rende trascendente, mentre se il "respectus" è intrinseco, l'identità col fondamento è sufficiente a renderlo trascendente. Inoltre, sembra che la stessa distinzione tra intrinseco ed estrinseco venga meno nel momento in cui si afferma l'identità con il fondamento. Si veda: *supra*, par. 3.2.2.3.

<sup>116</sup> «Illud quod proprie dicitur inesse alicui, sine quo illud non potest esse sine contradictione, est idem sibi realiter; relatio autem ad Deum proprie inest lapidi, et sine ea non potest lapis esse sine contradictione; ergo illa relatio est realiter idem lapidi» (*Ord.*, II, 1, § 261, VII, 129).

<sup>117</sup> La simultaneità di natura è un modo per esprimere che due cose non stanno in un rapporto di anteriorità-posteriorità di natura. Qualcosa è anteriore per natura rispetto a un'altra quando quest'ultima dipende dalla prima nel suo essere. In altri termini, la simultaneità di natura esprime la reciproca indipendenza ontologica di due realtà. La scelta di lasciare l'espressione "simultaneità di natura" è dovuta a una maggiore aderenza al testo di Scoto e per permettere il confronto con altre espressioni analoghe, come la priorità di natura o la posteriorità di natura. Si veda, in proposito: *supra*, par. 3.2.1.1.2, nota n. 91.

<sup>118</sup> Si ricordi, a tal proposito, il ragionamento di Iammarrone in cui la mancanza di accidentalità della relazione era legata proprio alla sua necessità.

creatura stessa in quanto essa possiede una certa specifica essenza: «Incompossibilitas essendi lapidem absque dependentia eius ad Deum, est ex ratione lapidis praecise»<sup>119</sup>.

Si noti l'espressione "ex ratione lapidis praecise". Difficilmente si potrà negare che qui si intenda dire "in ragione del fatto che è una pietra". Se la pietra non avesse quella specifica essenza, non sarebbe dipendente da Dio – in quanto pietra, però, essa appartiene a un genere. D'altra parte, la relazione trascendentale conviene all'ente proprio in quanto non appartiene ad alcun genere. Perciò, la relazione di creazione è una *dipendenza essenziale* della pietra "in quanto pietra", mentre è una *relazione trascendentale* della pietra "in quanto ente". Non si tratta di due relazioni differenti, ma della medesima relazione diversamente considerata: la relazione trascendentale è un attributo dell'ente prima che si divida nei generi e, poiché la pietra è un ente, possiede tale relazione; per il fatto, tuttavia, che tale ente è una pietra, esso è un ente limitato, imperfetto, mutabile e, conseguentemente, dipendente da qualcosa – in relazione a Dio la dipendenza è essenziale. Quindi, se la creazione è identica al fondamento per via della sua natura specifica, non può essere vero che è trascendentale perché è identica al fondamento<sup>120</sup>.

Inoltre, la tesi 1b) implica che la relazione trascendentale è necessaria all'ente così come la dipendenza essenziale è necessaria alla creatura. Infatti, la tesi 1b) afferma che la creazione è una relazione trascendentale perché è identica realmente al suo fondamento; ma l'identità col fondamento deriva dal fatto che la relazione di creazione è necessaria al suo fondamento; da ciò si può inferire che, in generale, ogni relazione è trascendentale è necessaria al suo fondamento, che è l'ente. Ma da ciò deriverebbe che ogni ente, in quanto ente, dovrebbe essere dipendente così come lo è la creatura – ciò che è manifestamente falso. Se anche si restringesse il discorso all'ente finito e si dicesse che la relazione trascendentale è necessaria all'ente finito così come è necessaria alla creatura, anche allora la tesi sarebbe insostenibile. L'affermazione che la relazione trascendentale è necessaria all'ente finito, infatti, può ricevere due letture del tutto differenti:

- la relazione è necessaria all'ente finito affinché sia finito
- la relazione è necessaria all'ente finito affinché sia ente

La prima opzione è da scartare, perché è vero piuttosto il contrario: è la finitezza la ragione intrinseca della dipendenza, cioè della relazione. La seconda opzione condurrebbe ad

---

<sup>119</sup> *Ord.*, II, 1, § 265, VII, 132.

<sup>120</sup> Il discorso è qui ancora incompleto. In effetti, a questo punto si potrebbe obiettare che non è una certa particolare natura a determinare la dipendenza essenziale, infatti, la dipendenza essenziale non deriva tanto dall'essere pietra o dall'essere fuoco; piuttosto, deriva dal fatto di essere una *natura limitata*. Pertanto, si potrebbe obiettare, è l'ente finito in quanto finito la ragione della dipendenza essenziale. Questa conclusione è certamente accettabile. Ma a questo punto della discussione occorre far notare che una natura specifica appartiene a un genere, mentre ciò che è trascendente non appartiene ad alcun genere. In un secondo momento, si potrà aggiungere che tutto ciò che appartiene a un genere è finito, e si potrà così ricondurre la dipendenza essenziale nel suo ambito più corretto, quello dell'ente finito. Si veda: *infra*, par. 5.3.4.

ammettere che ogni creatura non potrebbe essere ente senza quella relazione e, poiché è in virtù di quella relazione che qualcosa si dice “creato”, ogni ente sarebbe ente perché creato. Contro tale conclusione si può semplicemente ribadire che, secondo Scoto, così come la quantità non è ente per la sua dipendenza dalla sostanza, nemmeno la creatura è ente per la sua dipendenza da Dio<sup>121</sup>. Anzi, nemmeno la pietra è pietra per la sua dipendenza da Dio, ma essa è pietra perché possiede l’essenza della pietra<sup>122</sup>. Solo in un secondo momento si può considerare la dipendenza verso Dio come essenziale: la dipendenza, infatti, trova nella “ratio” della pietra la ragione della sua inseparabilità dalla pietra stessa («incompossibilitas essendi lapidem absque dependentia eius ad Deum, est ex ratione lapidis praecise»).

Dovrebbe essere chiaro, dunque, che l’identità con il fondamento non è la ragione per cui la relazione di creazione è trascendentale: stando al modo in cui viene dimostrata l’identità reale col fondamento, la relazione è inseparabile dal fondamento perché il fondamento non può essere senza di essa; ammesso che il fondamento sia l’ente – o anche solo l’ente finito in quanto ente oppure l’essenza in quanto ente – ne conseguirebbe che l’ente non potrebbe essere tale, senza avere la relazione di creazione. Scoto confuta questa opinione allorché discute la questione del “vestigium”, nel Libro I del commento alle *Sentenze*, alla distinzione terza. Egli afferma, contro Enrico di Gand, che la creatura non ha bisogno del riferimento a Dio per essere ente, ma che essa deve essere costituita come un ente già prima di potersi riferire in qualsiasi modo a Dio. Nel linguaggio mutuato dal suo avversario, Scoto parla in quel caso di “ens ratum”, ossia di un ente già costituito formalmente, mediante una propria quiddità<sup>123</sup>. Infatti, la creatura è ente

---

<sup>121</sup> «Per definiens additum non recipit formaliter definitum praedicationem alicuius, alioquin sicut quantitas esset ens per substantiam, ita esset quantitas per substantiam, et creatura ens per Deum. Formalis praedicatio est ubi subiecto ex suo intellectu inest praedicatum, circumscripta a subiecto omni habitudine ad causam extrinsecam quae non est de quidditate eius» (*QMet.*, VII, 4, § 23, IV, 126); «Nullus respectus est ratitudo, sive quo aliquid est firmum ens vel verum ens vel certum ens, in quacumque entitate, quia omnis respectus habet aliquid in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud; et in illo primo, in quo essentialiter ad se, si non est essentialiter ens certum, ens firmum, non est capax alicuius respectus per quem fiat ens ratum, quia non-ratum si fiat ratum aut fiet ratum ex se, quod includit contradictionem - quia quidquid est ex se aliquale, est necessario tale, -aut ab aliquo causante fiet ratum, et si hoc, prius naturaliter potest absolutum aliquod terminare illam actionem quam relatio, quia formalis ratio cuiuscumque primi termini producti non est necessario respectus» (*Ord.*, I, 3, § 323, III, 194-195).

<sup>122</sup> «Formaliter creatura est ens, licet totaliter a Deo» (*QMet.*, VII, 1, § 27, IV, 98).

<sup>123</sup> Non è facile tradurre l’espressione “ens ratum”. Alcune proposte recenti, in diverse lingue, sono state: “festes Seiendes” (Honnefelder), “étant solid” (Boulnois), “gültiges Seiendes”, “valid being”, “consistent being” (Hoffmann), “ratified being” (van den Bercken). La nozione di “ens ratum” compare probabilmente per la prima volta nella prima volta nel *Commento alle Sentenze* di Bonaventura (cf. BONAVENTURA, *Super Sent.*, II, d. 37, dub. 1, II, 876a); svolge un ruolo importante negli scritti di Enrico di Gand per distinguere la realtà extra-mentale da quella meramente pensabile; Scoto conferisce a questa espressione due significati distinti: da una parte, l’“ens ratum” è una realtà extra-mentale; dall’altra, l’“ens ratum” è ciò che è pensabile senza contraddizione. La dottrina della doppia “ratitudo” è stata studiata in modo particolare da Honnefelder. Si vedano: L. HONNEFELDER, *Die Lehre von der doppelten ratitudo entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*, in COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1972 (Studia Scholastico-Scotistica, 5), 661-671; L. HONNEFELDER, *Scientia*, 46-56; T. HOFFMANN, *Creatura intellecta: Die Ideen und*

perché lo è formalmente, cioè per la sua essenza; mentre in ragione del suo rapporto con Dio è ente “totaliter”, ossia è ente non solo riguardo al suo essere formale, ma riguardo al suo “esse totum” (il quale, comunque, include anche l’essere formale).

In terzo luogo, la proposizione 2a) (“se una relazione è trascendentale, allora è identica realmente al suo fondamento”) potrebbe essere ammessa come vera a patto, però, di intendere che il fondamento sia la creatura (o la sua essenza) *in quanto ente*. In tal modo, aumenta l’evidenza in favore dell’interpretazione secondo cui la relazione trascendentale è una proprietà dell’ente: infatti, tutte le proprietà trascendentali dell’ente sono realmente identiche ad esso. La ragione dell’identità reale in questo caso non è più l’inseparabilità, perché l’ente in quanto ente non necessita delle sue proprietà, ma è indifferente a ciascuna di esse<sup>124</sup>. L’identità reale, a questo livello, si spiega senza ricorrere al criterio di separabilità, ma stando alla nozione stessa di “continentia unitiva” o a quella di “continentia virtualis”. Scoto stesso ne dà un esempio: «Similiter, sit quod ens contineat quamlibet passionem entis (ut veritatem, bonitatem et unitatem) non tamen est ista continentia ex perfectione contenti sed ex perfectione continenti»<sup>125</sup>. Tale “continentia” si realizza non a livello formale, ma nell’ordine dei gradi perfezione<sup>126</sup>.

In quarto luogo, se la proposizione 2a) è vera, ne consegue che sarà vera anche la proposizione 2b) (“la relazione di creazione è realmente identica al fondamento perché è una relazione trascendentale”). Ciò è compatibile col fatto che l’identità reale si manifesti come dipendenza essenziale e come inseparabilità dal fondamento: ne offre semplicemente una spiegazione dal punto di vista trascendentale. Infatti, a partire dalla dipendenza essenziale (e quindi dalla natura della creatura), passando per il criterio di separabilità, si conclude che l’identità reale impedisce alla relazione di essere un accidente<sup>127</sup>; invece, dal punto di vista trascendentale, è la “continentia unitiva” a prevenire l’accidentalità. È come osservare la stessa realtà, però, a partire da due momenti iniziali diversi e procedendo secondo due movimenti diversi.

---

*Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Aschendorff, Münster, 2002, 184-191.

<sup>124</sup> Se l’ente è l’oggetto primo dell’intelletto umano, non può dipendere da altre nozioni prima di esso. Su questo si veda, in particolare: J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 401-417.

<sup>125</sup> *Ord.*, II, 1, § 273, VII, 135. Questo brano attesta inoltre che l’ente, per Scoto, possiede una certa pienezza di perfezione. Come questo sia possibile, visto che è indifferente al finito-infinito, e se sia meno perfetto dell’ente infinito, sono tutti problemi che meriterebbero ulteriori approfondimenti. Un’altra cosa degna di nota, in questo brano, riguarda la natura degli altri esempi esibiti che non sembra casuale ma offre casi di realtà ricche di perfezione, ossia l’anima, l’ente e l’ente infinito. Sull’ente come perfezione, si veda: *supra*, nota n. 101.

<sup>126</sup> Cf. *Supra*, par. 4.3.3.5, nota n. 169.

<sup>127</sup> Cf. *Supra*, par. 5.3.1.3.

### 5.3.3 SE LA RAGIONE DELLA TRASCENDENZA SIA LA MANCATA ACCIDENTALITÀ DELLA RELAZIONE

La tesi secondo cui la relazione è trascendentale perché non è un accidente, può essere interpretata in diversi modi, a seconda di come si intenda il termine “accidente”. Vi sono, infatti, due accezioni del termine “accidente”: esso può avere lo stesso significato del termine astratto “accidentalità” (cioè, l’inerenza) oppure può denominare una realtà che possiede l’accidentalità<sup>128</sup>. In quest’ultimo caso, si intende per “accidente” una realtà appartenente a uno dei nove generi, diversi dalla sostanza (quantità, qualità, ecc...). In questa accezione, la tesi secondo cui la relazione è trascendentale perché non è un accidente, si può ottenere da due premesse differenti:

- 1) se la relazione non è un accidente, allora non appartiene ad alcun genere;
- 2) se la relazione non è un accidente, allora appartiene al genere della sostanza.

Alla luce di quanto affermato circa il fondamento della relazione di creazione, è chiaro che il non essere un accidente non può costituire la ragione primaria della trascendenza di tale relazione. Tuttavia, a partire dalla premessa 1), la tesi iniziale (“la relazione è trascendentale perché non è un accidente”) è vera. A partire dalla premessa 2), invece, la tesi iniziale è falsa. Se la relazione fosse trascendentale perché essa rientra nel genere della sostanza, allora essa sarebbe trascendentale per la sua appartenenza a un genere – il che contraddice la lettera di Scoto.

Nell’altra accezione di “accidente”, secondo cui significa in concreto l’inerenza, il fatto che qualcosa non sia un accidente significa semplicemente che esso non è un certo “respectus extrinsecus”. In tal senso, nessuno afferma che il non essere un accidente sia causa di trascendenza. Anzi, in questa accezione, nessuna relazione è accidente, perché ogni relazione è un “respectus intrinsecus”. Per non generare confusione, è preferibile usare il termine “inerenza” invece del termine “accidente”, quando si intende parlare di quel “respectus extrinsecus” che riferisce un accidente alla sostanza.

A questo punto, ci si può chiedere se la tesi “la relazione è trascendentale perché non è un accidente” non debba intendersi nel senso che “la relazione è trascendentale quando è priva dell’inerenza”. Si è visto che, così come qualsiasi altro accidente relativo, ogni relazione è

---

<sup>128</sup> G. PINI, *Scoto e l’analogia*, 177. Si vedano anche i seguenti testi di Scoto: *Ord.*, IV, 12, §§ 25.31, XII, 306-307. Nel par. § 31 si specifica che il nome concreto “accidens” e il nome astratto “accidentia” significano la stessa cosa – parlando del “significato per sè”. Il nome concreto “accidens” è un denominativo: denomina una realtà, la quale è un “respectus extrinsecus”. Infine, c’è il significato per cui l’accidente è un “ens per se”, ossia ciascuno dei nove generi accidentali; Scoto intende questo significato come “denominatio” di una realtà assoluta. In altri termini, il “respectus” che è l’accidentalità riferisce “qualcosa” alla sostanza, e questo “qualcosa” può essere una quantità, una qualità, ecc., ciascuna delle quali si può denominare “accidente” a partire da questo “respectus”.

identica alla sua inerenza. Pertanto, separare una relazione dalla sua inerenza significherebbe in certo qual modo snaturare la relazione stessa. Ogni relazione ha bisogno di un fondamento; se però essa si trovasse in qualche modo nel fondamento, ma senza per ciò inerire in esso, si potrebbe forse dire che quella relazione non è un accidente. Considerando questo caso, si possono fare alcune osservazioni.

In primo luogo, benché l'inerenza sia identica realmente alla relazione, essa tuttavia non rientra nella "ratio" della relazione, ma ne rimane formalmente distinta. Pertanto, anche nel caso in cui vi fosse una relazione a cui si possa negare l'inerenza – benché sembri impossibile tale negazione – non si potrebbe dire propriamente che vi siano due significati diversi di "relazione". L'essenza della relazione rimarrebbe intatta in quanto esprime la "habitus unius ad aliud". L'unica cosa che cambierebbe, in una relazione priva di inerenza, è il modo in cui essa si trova nel fondamento. Se non si trova nel fondamento per inerenza, vi si troverà in qualche altro modo.

È allora da scartare la proposta di Decorte di tracciare nei testi di Scoto una distinzione tra due nozioni di relazione<sup>129</sup>. Lo studioso giunge a una simile conclusione a partire dalla distinzione tra relazioni categoriali e relazioni trascendentali: «Scotus makes a sharp distinction between transcendental and categorical relations, because the former are inseparable from the thing of being, whereas the latter not»<sup>130</sup>. In questo primo resoconto, la differenza tra i due tipi di relazione consisterebbe nel fatto che la relazione trascendentale è inseparabile dal suo fondamento, mentre quella categoriale è separabile dal suo fondamento. A ciò consegue che la relazione trascendentale è anche identica al suo fondamento (l'esempio è ancora una volta quello della creazione)<sup>131</sup>. Ma in un secondo resoconto, la spiegazione di questi fenomeni (separabilità/inseparabilità, identità/diversità rispetto al fondamento) viene ricondotta al diverso modo di inerire dei due tipi di relazione: «There is an obvious difference in accidentality between a categorical and a transcendental relation»<sup>132</sup>; o, più precisamente, al fatto che le relazioni di un tipo sono accidenti, mentre le relazioni dell'altro tipo non lo sono<sup>133</sup>. In altri termini, la relazione trascendentale scotiana, secondo Decorte, si caratterizza per il fatto che non possiede l'inerenza (a cui conseguono l'identità e l'inseparabilità rispetto al fondamento)

---

<sup>129</sup> «Scotus [...] works with a univocal notion of being and with an equivocal notion of relations (which term covers a relation really identical with and only formally different from its fundament, as well as a relation which is a proper res of its own, really different from its fundament)» (J. DECORTE, *Modus*, 429).

<sup>130</sup> J. DECORTE, *Modus*, 424.

<sup>131</sup> «Scotus speaks about real identity between relation and fundament, although there is a formal distinction between both» (J. DECORTE, *Modus*, 425).

<sup>132</sup> J. DECORTE, *Modus*, 425.

<sup>133</sup> «Scotus, however, works with a univocal notion of being. If the same being x cannot be without relation A (creaturehood) and with or without relation B (similarity in whiteness), then, if the nature of being x remains unaffected, there must be a profound difference between A and B. [...] B seems to be an accident of x, whereas A is not» (J. DECORTE, *Modus*, 425).

e per tale ragione il termine “relatio” teso ad indicare questa realtà è equivoco: lo stesso termine “relatio” significa una realtà che inerisce. Un altro modo in cui Decorte esprime questa idea è affermando che in un caso “relatio” significa una “res” autonoma, che può inerire o meno al fondamento; in un altro caso, “relatio” significherebbe un’unica “res” che include anche, formalmente distinta, la relazione.

Questo tipo di descrizioni, si è detto, sono da scartare. Primo, perché presuppongono a monte una suddivisione delle relazioni in categoriali e trascendentali, per poi andare a caccia di una sorta di “differenza specifica” responsabile della suddivisione stessa. Secondo, perché presuppongono che l’inerenza rientri nella “ratio” della relazione, tanto che la mancanza di inerenza viene considerata una modificazione della “ratio” stessa della relazione<sup>134</sup>. Terzo, perché presuppongono che, laddove la relazione sia identica realmente al fondamento, il termine “relatio” significhi la “res” del fondamento insieme a quella della relazione, trascurando così il fatto che la distinzione formale assicura l’esistenza di un oggetto formale distinto per la realtà formalmente distinta (e quindi anche l’esistenza di un significato proprio del termine che designa quella realtà)<sup>135</sup>; tale posizione inoltre non tiene conto del fatto che quando un concetto somma in se stesso un aspetto assoluto e uno relativo, esso non è un concetto “unum per se”, quindi non è neanche un ente “unum per se”<sup>136</sup>.

In secondo luogo, la relazione di creazione mostra di essere priva dell’inerenza dal momento che non è una “res” distinta rispetto alla creatura; perciò, anche se Scoto ritiene che l’identità reale col fondamento impedisce alla relazione di essere un accidente, ciò non si deve interpretare come se a causa dell’identità reale la relazione cessasse di appartenere a un genere; piuttosto, si deve stare a quanto viene affermato, e cioè nient’altro che questo: a causa dell’identità, la relazione non è più nella condizione di poter avere l’inerenza. Essa, tuttavia, se fosse solo per questo, potrebbe continuare ad appartenere al genere della relazione, come la sua “ratio” indica. L’inerenza, infatti, non appartiene alla “ratio” della relazione.

---

<sup>134</sup> Perché un termine sia equivoco bisogna che significhi due “rationes” differenti. Si vedano, in proposito: E.J. ASHWORTH, *Analogy and Equivocation in the Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context*, in “*Mediaeval Studies*” (1992), n. 52, 117-119; C. MARMO, *Semiotica e linguaggio nella Scolastica. Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330*. La semiotica dei modisti, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1994, 271-277; G. PINI, *Scoto e l’analogia*, 31-34.

<sup>135</sup> Queste ultime osservazioni di Decorte sono in contrasto con quanto egli stesso afferma altrove sul fondamento della relazione di creazione (cf. *Supra*, par. 5.3.1.1). Non è da escludere, perciò, che le conclusioni espresse nel presente lavoro siano, in ultima analisi, in accordo con il pensiero dello studioso, mentre i punti di disaccordo riguardino solo il modo di esprimersi.

<sup>136</sup> «Si dicatur, quod est quoddam totum includens ambo illa, tunc non est aliquid per se unum essentialiter relativum, sed unum per accidens essentialiter includens alteram partem» (*Quodl.*, q. 13, § 24 [Vivès, XXV, 569b]).

Non aver riconosciuto questo aspetto ha condotto talvolta gli interpreti a chiedersi se, per Scoto, la relazione che è identica al fondamento sia ancora un accidente e se, in questo caso, debba assimilarsi a un accidente inseparabile o a un “*proprium*” della creatura<sup>137</sup>. Qui si può dire senza dubbio che la relazione di creazione *non* è un accidente inseparabile. Scoto, in verità, è piuttosto esplicito in questo<sup>138</sup>. Non è nemmeno un “*proprium*”, anche se in un certo senso si potrebbe assimilare a un “*proprium*” per il fatto che si tratta di una realtà inseparabile dalla cosa pur essendo esterna all’essenza della cosa. La differenza in questo caso è che il “*proprium*” si determina in rapporto all’essenza in quanto questa è di una certa specie, mentre la relazione di creazione si determina in rapporto all’essenza in quanto questa è un ente. Dunque, anche assimilando la relazione di creazione a un “*proprium*”, la ragione della trascendenza di questa relazione è da ravvisare nell’ente e non nella mancanza di inerenza o nell’inseparabilità.

In terzo luogo, poiché l’inerenza esprime la dipendenza dell’accidente nei confronti del soggetto, la mancanza dell’inerenza potrebbe far pensare che la relazione non sia più dipendente dal fondamento. Inoltre, se la relazione non dipendesse dal fondamento, non sarebbe più posteriore ad esso per natura. Da qui sorge un altro problema, ossia chiarire se la relazione di creazione sia posteriore, anteriore o simultanea per natura rispetto al suo fondamento.

Se la relazione fosse anteriore per natura, il fondamento dovrebbe dipendere da essa; in realtà, il fondamento dipende dal termine della relazione, che è Dio, e non dalla relazione di creazione (pena il regresso all’infinito e la perdita dell’identità reale)<sup>139</sup>. Se la relazione fosse simultanea per natura al suo fondamento, di nuovo si perderebbe l’identità reale. Tuttavia, si può ammettere una simultaneità di durata, dal momento che la relazione di creazione è coeva al fondamento. Infine, sembra che, avendo escluso i primi due casi, si debba ammettere che la relazione di creazione continui ad essere posteriore per natura al suo fondamento. Scoto, in realtà, non lo afferma mai direttamente, ma solo in maniera controfattuale. Ciò fa pensare che, considerando l’unica “*res*” che è la creatura, non ci può essere affatto posteriorità di natura,

---

<sup>137</sup> «So Scotus employs the notion of an inseparable accident, in Aristotelian terms, a proper attribute» (M.G. HENNINGER, *Relations*, 85). Henninger accosta l’accidente inseparabile e il “*proprium*”, come se fossero sinonimi, o meglio, intendendo tradurre in un certo linguaggio aristotelico quello di Scoto. Tuttavia, l’operazione sembra infelice. Per Scoto, l’accidente inseparabile non è il “*proprium*”. La divisione degli accidenti in separabili e inseparabili proviene dall’*Isagoge* di Porfirio, dove si fa bene attenzione a distinguere tra accidente e “*proprium*”. Scoto è altrettanto chiaro su questo punto: «Dico quod accidens inseparabile habet rationem generalem accidentis, scilicet ‘adest et abest’ etc., quia sub eius opposite potest subiectum intelligi sine repugnantia intellectuum, ut dicitur in littera de corvo et Aethiope. Sed sub opposite proprii non potest; ideo proprium non est accidens inseparabile» (*QIs.*, q. 32, § 23, I, 206).

<sup>138</sup> Cf. M. FEDELI, *La relazione*, 659.

<sup>139</sup> Sul fatto che la creatura dipenda da Dio e non dalla relazione di creazione, si veda questo testo: «Bene enim aliquid potest dependere a termino respectus, et tamen non dependere a respectu, si respectus est posterior eo (ita enim substantia lapidis non dependet a respectu lapidis ad Deum, sed magis e converso, si essent diversa, et tamen lapis essentialiter dependeret a Deo, qui est terminus respectus)» (*Ord.*, IV; 12, § 71, XII, 322).

perché manca del tutto il termine di comparazione – il quale dovrebbe essere una “res” distinta, ciò che la relazione non è, per ammissione iniziale.

Quando si considera la relazione come entità identica alla creatura, essa viene considerata secondo la sua “ratio” propria, per cui è come indifferente allo stato di identità o separabilità in cui si trova. Per quella sua “ratio” che fa di essa una relazione, se essa fosse separabile dal fondamento sarebbe posteriore per natura al fondamento. Ad ogni modo, un certo motivo di posteriorità si conserva ancora, anche nella relazione identica al fondamento: tale posteriorità non si desume però dalla separabilità, né dalla dipendenza verso il fondamento. Piuttosto, si desume dall’ordine di eminenza: nella “continentia unitiva”, il contenete è più perfetto, perciò eccede il contenuto quanto al grado di perfezione. Ma ciò che è ecceduto è posteriore rispetto all’eminente<sup>140</sup>. Per tale motivo, la relazione conserva un aspetto di posteriorità di natura rispetto al fondamento. Ma qui, ancora una volta, il discorso ricade nell’ambito trascendentale dell’ente e non dei rapporti soggetto-accidente.

#### 5.3.4 LA CREAZIONE E LA FINITEZZA

La tesi che la relazione trascendentale abbia come fondamento la creatura in quanto ente e che in questo, precisamente, risieda la causa della sua trascendenza trova sostegno in un suggerimento proposto recentemente da Dezza. Secondo lo studioso:

«La sottolineatura del carattere trascendentale della creazione passiva, cioè della relazione tra la creatura e Dio, e quindi della natura contingente della creatura stessa, non è forse un altro modo per indicare nel carattere di “finito” quanto ontologicamente si distingue da “infinito” e gli resta strutturalmente connesso al punto da costituire con esso una coppia di trascendentali disgiuntivi?»<sup>141</sup>.

Pensare la relazione trascendentale precisamente come una proprietà trascendentale dell’ente permette di stabilire certamente un confronto o, meglio, un parallelo tra questa relazione e altre proprietà trascendentali, le cosiddette “passiones entis”. Il merito di questa indicazione è indubbio, dal momento che pone la questione della relazione trascendentale nel suo ambito proprio, quello dell’ente in quanto ente. Inoltre, istituire un parallelo tra l’ente creato e l’ente finito permette di gettare luce sul modo in cui la relazione di creazione possa convenire ad ogni ente<sup>142</sup>. In primo luogo, la coppia finito-infinito si può leggere in parallelo alla coppia creato-increato, così da assumere che le due determinazioni “finito” e “creato” siano coestensive, come

---

<sup>140</sup> «Prius dicitur eminens et posterius quod est excessum» (*De primo princ.*, c. 1, § 4 [Porro, 56]).

<sup>141</sup> E. DEZZA, *Dio e mondo*, 90.

<sup>142</sup> Si ricordi che la proposizione “la creazione conviene ad ogni ente” è una delle premesse mancanti del ragionamento di Scoto, la cui validità, peraltro, risulta problematica dal momento che la creazione (passiva) non si predica di Dio.

“passiones entis”. In secondo luogo, si può ritenere che la condizione “quod convenit omni enti”, presente nel paragrafo § 277 di *Ordinatio*, II, d. 1 (il brano in cui compaiono l’argomento della trascendenza e la “relatio transcendens”), si riferisca tacitamente all’ente finito, ossia ad ogni ente diverso da Dio, ente infinito. In tal modo, l’ente finito sarebbe presupposto al discorso sull’ente creato (perché compare in una premessa assunta in quel discorso), e pertanto, l’ente finito avrebbe una certa precedenza sull’essere creato, all’interno delle nozioni trascendentali<sup>143</sup>.

La differenza tra la denominazione “finito” e la denominazione “creato” starebbe nel diverso ordine essenziale in cui rientrano i due predicati: l’ordine di eminenza e l’ordine di dipendenza, rispettivamente. Da qui si apre un’interessante pista d’indagine circa i rapporti tra l’ordine di eminenza e quello di dipendenza. In generale, ciascuno dei due ordini non implica l’altro<sup>144</sup>; se però, come viene mostrato nel *De primo principio*, si confronta ciò che è posteriore in ordine con ciò che è posteriore nell’altro, emerge una correlazione: tutto ciò che dipende da una causa è finito<sup>145</sup>. Inoltre, dopo aver stabilito l’unicità del principio primo in ciascun ordine (di dipendenza e di eminenza), viene dimostrato che tale primalità non può che appartenere alla medesima natura<sup>146</sup>; pertanto, la primalità in un ordine, implica la primalità nell’altro. Quindi poiché rispetto al principio primo, ogni cosa (diversa dal principio primo) è in una condizione di “posteriorità” in ciascuno dei due ordini, si può ipotizzare che, rispetto al primo principio, l’ordine di eminenza e l’ordine di dipendenza si co-implichino. Se ciò fosse vero, si potrebbe dimostrare che ogni ente è causato (cioè, creato) perché finito, ma anche che ogni ente è finito

---

<sup>143</sup> La questione se esista, per Scoto, un ordine tra i trascendentali meriterebbe senz’altro un approfondimento. Qualcosa di simile viene ammesso nel pensiero di Tommaso d’Aquino, secondo il quale vi è un ordine nella “processio” dei trascendentali. Si veda: TOMMASO D’AQUINO, *De veritate*, q. 21, a. 3, co. (Leonina, XXII/3.1, 598b).

<sup>144</sup> «Non omne excessum dependet essentialiter ab eminente» (*De primo princ.*, c. 2, § 20, concl. 13 [Porro, 86]); «Non omne dependens est excessum ab illo a quo dependet» (*De primo princ.*, c. 2, § 20, concl. 14 [Porro, 88]).

<sup>145</sup> «Omne finitum est excessum» (*De primo princ.*, c. 2, § 22, concl. 16 [Porro, 90]). A questo punto occorre fare una precisazione terminologica per leggere correttamente il testo del *De primo principio*. Ciò che viene chiamato “finito”, in quell’opera, è ciò che viene ordinato a un fine. Pertanto, il “finito” (secondo quest’ultima accezione) si trova nell’ordine essenziale di dipendenza (secondo la causa finale). Invece, il “finito” che divide l’ente in coppia con l’infinito, è una misura di perfezione e, dunque, rientra piuttosto nell’ordine di eminenza, il quale viene così definito nel *De primo principio*: «Primo modo prius dicitur eminens et posterius quod est excessum. Ut breviter dicatur: quidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam, est sic prius» (*De primo princ.*, c. 1, § 4 [Porro, 56]). Perciò, quando nel *De primo principio* si parla di “excessum”, si intende ciò che nel presente lavoro è stato indicato come “finito”. Inoltre, si deve tener conto che, anche se la conclusione 16 (riportata all’inizio di questa nota) parla del “finitum”, e quindi si riferisce alla causa finale, tuttavia Scoto afferma anche che niente è finito se non è effetto, ossia se non dipende da una causa efficiente: «Quod non est effectum, non est finitum» (*De primo princ.*, c. 2, § 12, concl. 5 [Porro, 72]); e inoltre, nulla è dipendente da cause intrinseche (materiale e formale), se non è dipendente da cause estrinseche (efficiente e finale): «Quod non est causatum a causis extrinsecis, non est causatum ex intrinsecis» (*De primo princ.*, cap. 2, § 15, concl. 8 [Porro, 78]). Per questo si può dire che la conclusione 16, che riguarda la causa finale, implica in realtà anche le altre tre cause.

<sup>146</sup> «Alicui unice et eidem naturae, actu existenti, inest triplex primitas in triplici ordine essentiali praedicto, scilicet efficientiae, finis et eminentiae» (*De primo princ.*, c. 3, § 15, concl. 15 [Porro, 120]).

perché causato (cioè, creato). In quest'evenienza non ci sarebbe alcuna precedenza di una nozione rispetto all'altra, ma farebbe differenza solo la scelta della nozione di partenza.

#### 5.4 CONSIDERAZIONI FINALI

La creazione passiva è una relazione; ma si tratta di un caso di relazione molto particolare. Innanzitutto, essa è indispensabile per l'esistenza del suo fondamento; da questo primo punto, discendono alcune conseguenze rilevanti:

- la relazione di creazione è una dipendenza essenziale della creatura rispetto a Dio;
- la relazione di creazione è identica realmente alla creatura, ma distinta da essa formalmente;
- la relazione di creazione è inseparabile dalla creatura;
- la relazione di creazione non inerisce nella creatura.

Tutte queste proprietà sono legate in qualche modo l'una all'altra. Si tratta di proprietà di cui questa particolare relazione gode in quanto è relazione di creazione.

In secondo luogo, la relazione di creazione appartiene a ogni ente diverso da Dio; in quanto tale, essa si predica dell'ente prima che esso discenda nei dieci generi. Per tale motivo, la relazione di creazione viene detta "trascendentale".

Non sempre questi due aspetti della relazione di creazione sono stati adeguatamente distinti dagli interpreti di Scoto. Talvolta, la confusione di questi due aspetti viene favorita dai testi stessi del Dottor Sottile, il quale non sempre si premura di distinguere nettamente i vari ambiti che si intersecano nel corso della sua argomentazione. La ragione di ciò è molteplice: primo, l'interesse di Scoto, nei testi esaminati, è quello di parlare della relazione di creazione in quanto tale, non in quanto è una relazione trascendentale; secondo, è evidente che Scoto non ha l'intenzione di dare un resoconto ordinato della relazione trascendentale, perché non introduce tale nozione se non in risposta a un argomento in contrario e, si potrebbe dire, quasi di sfuggita; terzo, si può valutare come ipotesi che egli non possieda una teoria strutturata circa la relazione trascendentale. Ciò è giustificato anche dallo scarso utilizzo di questa nozione una volta che essa sia stata introdotta nel discorso; sembra, piuttosto, che essa sia chiamata in causa solo per risolvere un problema, piuttosto che per utilizzarla come strumento euristico. Questo è un altro motivo che spinge a escludere una suddivisione delle relazioni in categoriali e trascendentali – suddivisione che in Scoto non si trova mai esplicitata.

In questo quadro, che in linea generale è concorde con i testi di Scoto, si pongono alcune difficoltà.

La prima difficoltà riguarda la clausola “quod convenit omni enti”, quando essa viene applicata alla relazione di creazione. Infatti, tale relazione non conviene ad ogni ente, ma solo ad ogni ente diverso da Dio. Le possibili soluzioni a questa incongruenza sono due:

- 1) quando si afferma che la creazione conviene ad ogni ente, si intende parlare della predicazione dei termini denominativi “creatum” e “increatum”, i quali formano una coppia di proprietà disgiuntive che convengono a ogni ente, nel senso che si predicano dell’ente “in communi”<sup>147</sup>;
- 2) nell’affermazione che la creazione conviene ad ogni ente, vi è un’ellissi, così che laddove si dice “omni enti” si deve intendere “omni enti finito” oppure “omni enti alio a Deo”.

A ciò si aggiunga, tra le altre cose, che l’applicazione della clausola “quod convenit omni enti” alla relazione di creazione non viene mai fatta esplicitamente: non compare mai, nell’argomento della trascendenza, la premessa “creatio convenit omni enti”, che pure sarebbe necessaria per una valida conclusione del ragionamento. Pertanto, si è parlato a tal proposito di una premessa mancante o implicita.

La seconda difficoltà riguarda la nozione di dipendenza essenziale. Nel paragrafo § 278 di *Ordinatio*, II, d. 1, si afferma che ogni dipendenza essenziale implica l’identità reale della relazione e del fondamento, da cui consegue la mancanza di inerenza di quella relazione. Da una parte, perciò, la relazione di dipendenza essenziale non inerisce nel fondamento ma, dall’altra, tale dipendenza si trova pur sempre in un soggetto. Non è chiaro in che modo si possa spiegare la presenza della relazione di dipendenza nel soggetto senza che essa inerisca nel soggetto stesso. Una possibile risposta a questo problema può venire dalla nozione di “continentia unitiva”, secondo la quale vi è un altro modo di “essere in”, che non è quello dell’inerenza, ma è quello dell’inclusione virtuale.

Queste due difficoltà e le loro possibili soluzioni richiedono ulteriori indagini che però vanno al di là della questione della creazione. Lo scopo della presente trattazione, per di più, è stato limitato all’indagine della relazione di creazione in quanto relazione trascendentale, non alla relazione di creazione in generale. Per tale motivo sono stati esclusi approfondimenti, pur importanti, circa i rapporti tra la creazione e Dio (il suo intelletto, la sua volontà e la sua onnipotenza), tra Dio e la creazione, tra la creazione e il non-essere, tra la creazione e la conservazione delle creature.

Un risultato importante di questo capitolo è l’aver distinto accuratamente la nozione di “relatio transcendens” dalla nozione di “relatio essentialis”. Già in Bonaventura, quest’ultima nozione viene adoperata per designare la relazione di creazione. Scoto non si sottrae a questa

---

<sup>147</sup> La coppia creatore-creatura viene in questo momento tralasciata, perché meno attestata, come divisiva dell’ente, rispetto alla coppia creato-increato. Si veda: *supra*, par. 5.2.2.4, nota n. 69.

tendenza nel descrivere la relazione di creazione, ma vi aggiunge – e, probabilmente, è il primo a farlo – la nozione di “relatio transcendens”. Ma l’origine e il significato di queste due nozioni non è il medesimo, sebbene si riferiscano alla stessa realtà.

In conclusione si può tracciare un confronto con le caratteristiche emerse a proposito della “relatio transcendens” nel primo libro delle *Sentenze*. A tal proposito, è utile riepilogare i tre dati che sono stati messi in evidenza al termine della precedente analisi:

- le tre relazioni trascendentali di equiparazione non possiedono l’inerenza;
- le tre relazioni trascendentali di equiparazione potrebbero essere proprietà dell’ente solo quando vengono considerate in modo denominativo.
- le tre relazioni trascendentali di equiparazione non conseguono alla semplice entità di una cosa.

Confrontando questi dati con quanto è stato detto a proposito della relazione di creazione, si può osservare come vi sia una certa consonanza tra i due casi di “relatio transcendens” visti finora.

In primo luogo, anche la relazione di creazione non possiede l’inerenza. Tuttavia, questo fatto può ricevere due spiegazioni differenti, a seconda che si consideri la creazione come una “relatio essentialis” o come una “relatio transcendens”. Nel primo caso, la mancanza di inerenza si spiega mediante l’idea dell’inseparabilità dal fondamento; nel secondo caso, la mancanza di inerenza viene giustificata mediante il ricorso alla dottrina della “continentia unitiva”. Quest’ultima spiegazione è quella riservata al modo in cui le “passiones entis” si trovano nel loro soggetto.

In secondo luogo, anche la relazione di creazione potrebbe essere una proprietà dell’ente solo quando viene considerata in modo denominativo. La ragione più forte in questo senso proviene dal fatto che tale relazione conserva pienamente la “ratio relationis”. Pertanto, considerata in se stessa, essa non differisce nel suo contenuto formale da qualsiasi altra relazione appartenente al genere della “relazione”. Quando, però, viene significata in concreto, il soggetto di cui si predica è l’ente, e questo spiega perché essa sia “transcendens”, ossia non appartenente ad alcun genere.

In terzo luogo, anche la relazione di creazione non consegue alla semplice entità di una cosa. Conseguo, infatti, a una cosa in quanto essa è riferita a Dio. La creatura non è ente perché dipende da Dio, ma è ente “formaliter”, cioè da se stessa o, si potrebbe dire, per via della sua essenza. Pertanto, affinché un ente si dica “creato”, occorre riferirlo a Dio. In quanto relazione, anche la creazione presuppone i due estremi prima di potersi stabilire. Pertanto, non basta porre un ente perché si possa dire “creato”, ma bisogna porre anche l’altro estremo, ossia Dio in quanto causa.

## CAPITOLO SESTO

### LA “RELATIO TRANSCENDENS” NEL *COMMENTO ALLA METAFISICA*

Il commento alla *Metafisica* di Aristotele (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*) rappresenta un'importante risorsa per la comprensione del pensiero di Scoto, ma si tratta di un'opera di non facile accesso. Per tale motivo, fin da subito occorrerà mettere in luce alcune peculiarità di tale opera e quali scelte metodologiche si intende operare per l'interpretazione dei testi.

Subito dopo verranno presentati i brani principali riguardanti la nozione di “relatio transcendens”, mettendone in evidenza i punti di interesse che in seguito verranno approfonditi e i punti critici che verranno discussi. I testi in questione provengono da due sezioni del *Commento alla Metafisica*: il Libro V e il Libro IX.

Nel Libro V, la “relatio transcendens” viene presentata all'interno di un discorso più generale circa i relativi del secondo modo. Si tratta di un contesto che mette in campo molti problemi differenti e complessi, i quali non potranno essere approfonditi se non nella misura strettamente necessaria alla comprensione della “relatio transcendens”.

Il Libro IX assume la fisionomia di un trattato dedicato al tema della potenza, una nozione attorno a cui gravita anche il significato della “relatio transcendens” così come essa viene presentata nel *Commento alla Metafisica*. La nozione di “potentia”, pertanto, sarà oggetto di un approfondimento speciale che occuperà gran parte della trattazione di questo capitolo. L'intento di tale approfondimento sarà quello di individuare, tra i molti significati di “potentia”, quali interessano la “relatio transcendens”.

In un secondo momento, verrà verificata la continuità tra quanto espresso sulla “potentia” nel Libro IX e quanto espresso a tal proposito nel Libro V: pur essendo parti di una medesima opera, i due libri mostrano uno stile compositivo diverso, quindi il confronto si rende necessario, in quanto potrebbero appartenere a periodi differenti della produzione dell'autore. In seguito, a partire dalla dottrina sulla potenza, si proverà ad offrire un'interpretazione il più possibile unitaria dei vari brani sulla “relatio transcendens” tratti dal Libro V e dal Libro IX. In

chiusura, la nozione di “relatio transcendens” che emerge dal *Commento alla Metafisica* verrà posta a confronto con i dati ricavati dall’analisi, condotta nei capitoli precedenti, sui testi dei commenti alle *Sentenze*.

## 6.1 INTRODUZIONE SULL’OPERA E PREMESSA METODOLOGICA

Il *Commento alla Metafisica* contiene un’ampia trattazione del tema della relazione, a cui vengono dedicate ben quattro questioni, le ultime del Libro V (qq. 11-14). Gli editori hanno riportato in appendice anche una differente versione della questione 11, il cui testo in realtà deriva in larga parte da *Ord.*, II, d. 1, talvolta addirittura parola per parola.

I testi delle questioni 11-14 del Libro V, già abbondantemente adoperati nel capitolo terzo per delineare la dottrina di Scoto sulla relazione in generale, risultano di particolare interesse per lo studio della nozione di “relatio transcendens”<sup>1</sup>. Soprattutto, bisogna porre attenzione alla questione 11, alla quale appartengono alcuni brani in cui si parla esplicitamente della “relatio transcendens” e ai quali verrà dedicata un’ampia analisi. A questi brani bisogna accostare altri testi del *Commento alla Metafisica*, provenienti dalle prime due questioni del Libro IX (qq. 1-2). Si tratta di due questioni accorpate, le quali inaugurano il tema della “potentia” che verrà poi sviluppato nel corso di tutto il Libro IX. La “relatio transcendens” viene menzionata verso la fine di tali questioni, nel tentativo di giustificare una concezione della “potentia” intesa come relazione.

I testi appena segnalati sono gli unici, in tutto il *Commento alla Metafisica*, in cui compare il lessema “relatio transcendens”:

ED. CRITICA:

- Libro V, q. 11, §§ 114-115<sup>2</sup>.
- Libro IX, q. 1-2, §§ 68-69<sup>4</sup>.

MS. BRUXELLES (K):

- Libro V, q. 11, § 43<sup>3</sup> (= *Ord.*, II, d. 1, § 277)

La questione circa i rapporti tra il commento alla *Metafisica* e i commenti alle *Sentenze* è piuttosto complessa e, ad oggi, non è possibile affermare con sicurezza quale tra queste opere sia anteriore dal punto di vista cronologico. Gli editori del *Commento alla Metafisica* ritengono,

---

<sup>1</sup> Cf. *Supra*, par. 3.2.1.

<sup>2</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, §§ 114-115, III, 603-604.

<sup>3</sup> Cf. *QMet.*, IX, 1-2, §§ 68-69, IV, 534.

<sup>4</sup> Cf. *QMet.*, V, 11 (cod. K), § 43, III, 697.

infatti, che l'opera sia stata composta e rivista per un lungo periodo di tempo<sup>5</sup>. La prima stesura risale certamente a un periodo giovanile, ma su molte questioni l'autore è ritornato più volte, in tempi diversi<sup>6</sup>. Ciò potrebbe spiegare lo stato confusionario in cui versano alcuni testi e il disordine con cui sono stati trasmessi nei manoscritti<sup>7</sup>.

Per esempio, nelle questioni 11-14 del Libro V, dedicate al tema della relazione, si può notare come la discussione sia condotta in maniera rapsodica, talvolta terminando con un "contra"<sup>8</sup>; non di rado i ragionamenti sono costituiti da periodi estremamente sintetici, la cui comprensione presuppone un lettore competente, dotato di conoscenze che, forse, erano comuni nell'ambito accademico di Scoto, ma che oggi sono difficilmente individuabili<sup>9</sup>. La posizione personale di Scoto in questi testi, sebbene nel complesso appaia ben delineata, dà comunque l'impressione di essere in una fase di consolidamento: Scoto dedica molto spazio al confronto con alcune istanze delle teorie di altri autori, specialmente Enrico di Gand, valutandone aspetti positivi e negativi, modificando ciò che non ritiene plausibile, riformulando talvolta nel proprio linguaggio le questioni e le nozioni che essi mettono in campo.

Nulla vieta di pensare a questi testi (e ad altri simili, all'interno dell'opera) come a un canovaccio per una lezione in aula o per una futura trattazione sistematica. Certamente, si percepisce la mancanza di rifinitura e il bisogno di un'ultima revisione di tutto l'insieme. Ciononostante, vi sono elementi che fanno pensare, in alcuni punti, a un intervento tardivo di Scoto: molti degli argomenti qui presentati si ritrovano pressoché immutati nelle opere teologiche e, inoltre, non mancano riferimenti espliciti ad alcune opere come l'*Ordinatio*, le questioni *Quodlibetales* o il *De primo principio*, le quali vengono comunemente ritenute come l'espressione matura del pensiero dell'autore<sup>10</sup>.

È difficile, dunque, all'interno del *Commento alla Metafisica*, stabilire se un certo testo sia il frutto di un ritorno dell'autore su delle questioni scritte in età giovanile oppure se esso testimoni una fase in cui l'autore sta approntando gli strumenti concettuali che poi verranno usati con più disinvoltura – e talvolta anche con più parsimonia – nelle opere mature. Perciò, per quanto riguarda i testi di quest'opera che verranno analizzati, appare lecito non assumere alcuna ipotesi sulla loro datazione relativa all'interno della produzione scotiana. Dinanzi alle

---

<sup>5</sup> Cf. R. ANDREWS ET ALII, *Introduction*, in *OPhil.*, III, xlii.

<sup>6</sup> Un chiaro esempio dell'enigma storiografico del *Commento alla Metafisica* è il Libro IX, di cui pure verranno analizzati dei brani significativi. Si tratta di questioni ben organizzate, dallo svolgimento lineare e sulla cui maturità si possono nutrire davvero pochi dubbi. Su questo si veda: JOHN DUNS SCOTUS, *A treatise on potency and act. Questions on the Metaphysics of Aristotle Book IX*, a cura di A. B. Wolter, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 2000, (Text series, 23), 11-68.

<sup>7</sup> Cf. R. ANDREWS ET ALII, *Introduction*, in *OPhil.*, III, xxviii-xxxvii.

<sup>8</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, §§ 45-46.48.84.132.134.140-142, III, 582-583.593.608.610.611

<sup>9</sup> Cf. G.J. ETZKORN, - A.B. WOLTER, (eds.), *Questions on the Metaphysics*, I, xv.

<sup>10</sup> Cf. R. ANDREWS ET ALII, *Introduction*, in *OPhil.*, III, lxii-xlvi.

inevitabili differenze che si potranno riscontrare rispetto ai testi delle opere teologiche, piuttosto che invocare affrettatamente l'ipotesi di un cambiamento di pensiero dell'autore, si preferirà optare, fin quando i testi lo permetteranno, per l'ipotesi della continuità. Le differenze riscontrabili tra un'opera e l'altra, infatti, almeno in alcuni casi, si possono ricondurre al diverso tenore dell'opera stessa; per cui non si tratterebbe di opinioni diverse espresse dall'autore in periodi precedenti o successivi, ma di trattazioni di un medesimo tema sotto una diversa luce in un'opera e nell'altra. Si intende assumere, dunque, come ipotesi di lavoro, che alcune idee espresse nel *Commento alla Metafisica* offrano punti di vista diversi, capaci di arricchire piuttosto che sconfessare le affermazioni di Scoto nelle opere certamente mature, come l'*Ordinatio*.

## 6.2 IL LIBRO V: I TESTI

La questione 11 del Libro V porta come titolo: «Utrum relatio sit aliqua res cui convenit modus essendi ad aliud»<sup>11</sup>. Il testo si può suddividere in tre parti principali. Nella prima parte (§§ 1-11) viene presentata e sottoposta ad una prima discussione l'opinione di Enrico di Gand circa la natura della relazione, con un'attenzione particolare al problema dello statuto ontologico della relazione affrontato da Simplicio nel suo commento alle *Categorie*. Nella seconda parte (§§ 12-116) vengono presentate diverse conclusioni – ventiquattro, secondo i curatori dell'edizione – le quali costituiscono il *corpus* della questione: effettivamente, la soluzione al problema iniziale viene offerta già nella prima di tali conclusioni; le rimanenti, invece, ampliano il discorso e forniscono una lunga e tortuosa trattazione circa svariati aspetti della natura della relazione. Nelle ventiquattro conclusioni vengono talvolta ripresi e discussi alcuni assunti dell'opinione di Enrico di Gand, specialmente per quanto riguarda il fondamento della relazione e per quanto riguarda la relazione tra una potenza e il proprio atto. Nella terza parte (§§ 117-149) vengono avanzati e (solo in parte) risolti dodici dubbi relativi alla trattazione precedentemente esposta nel *corpus*.

I testi che riguardano la relazione trascendentale sono tre. I primi due sono tratti dalla parte finale del *corpus* (§§ 114-115); il terzo, invece, costituisce la risposta al primo dei dodici dubbi posti a conclusione della questione (§ 130).

---

<sup>11</sup> *QMet.*, V, 11, III, 571, 4-5.

Vi sarebbe anche un quarto testo in cui si parla della “relatio transcendens”, quello presente nella q. 11 del ms. di Bruxelles (K). Esso non verrà preso in considerazione, poiché si tratta di un parallelo del testo di *Ord.*, II, d. 1, § 277, già analizzato nel capitolo precedente<sup>12</sup>.

#### 6.2.1 LA SEZIONE DI *QMET.*, V, 11, §§ 109-115

La sezione finale del *corpus* della q. 11 è costituita dall'accorpamento delle conclusioni 21-24 (§§ 85-116<sup>13</sup>). Essa dà inizio a una riflessione speciale riguardante i relativi del secondo modo, ossia quei relativi che, come afferma Aristotele nel Libro V della *Metafisica*, stanno tra loro come attivo e passivo<sup>14</sup>. In particolare, lo stagirita sostiene che tali relativi si fondano sulla potenza attiva e sulla potenza passiva, nonché sugli atti di tali potenze, che sono l'azione e la passione, rispettivamente<sup>15</sup>. Scoto, quindi, ritiene che questi relativi si possano conoscere a partire dall'azione e dalla passione; talvolta, si spinge finanche ad affermare che l'azione e la passione siano i fondamenti di tali relazioni («fundatur in actione vel receptione»<sup>16</sup>). Tuttavia, una tale assunzione apre una serie di problemi la cui risoluzione spinge il Dottor Sottile a un ripensamento del ruolo dei predicamenti “agire” e “patire” nella costituzione dei relativi del secondo modo<sup>17</sup>.

Ad ogni modo, almeno a un primo sguardo, il problema principale di tale sezione non è tanto quello del fondamento delle relazioni, quanto piuttosto quello del loro termine. Per esempio, si afferma che una potenza attiva è ordinata a una certa azione e sembra che la relazione di “potenza” stia proprio a significare tale ordine. Il termine della relazione di “potenza”, dunque, dovrebbe essere l'azione. Scoto, tuttavia, trova qualche difficoltà nell'ammettere una tale tesi. Essa nasconde delle ambiguità e, se non opportunamente riformulata, conduce a diversi inconvenienti, il più grave dei quali consiste nel dover ammettere che, a causa di tale relazione,

---

<sup>12</sup> Questa versione della questione 11, come si è detto, attinge da *Ord.*, II, 1, §§ 192ss e §§ 260ss. In particolare, il passo in cui si parla della “relatio transcendens” si presenta come un riassunto di quanto affermato in *Ord.*, II, 1, § 277. Ecco il testo: «Ad secundum dici potest quod pro tantum sunt primo diversa quia unum non continet aliud formaliter. Sed tenendo alias dicta, dicendum quod ista relatio est transcendens, quia consequitur ens antequam descendat in genera, quare non est generis alicuius» (*QMet.*, V, 11, cod. K, § 43, III, 697). Un testo simile si può ritrovare anche nel Libro II della *Reportatio*; si veda: *supra*, par. 5.2.2., nota n. 44.

<sup>13</sup> Il testo delle conclusioni 21-24 possiede un'estensione notevole, se paragonato alle altre conclusioni della questione 11. Infatti, nel blocco delle conclusioni 21-24, a ciascuna conclusione vengono dedicate in media 10 paragrafi. Nelle precedenti conclusioni la media si abbassa intorno ai 3 paragrafi per conclusione. Fanno eccezione solamente la prima conclusione (24 paragrafi) e la seconda conclusione (8 paragrafi). La prima conclusione riguarda la questione principale posta nel titolo, ossia se la relazione sia una “res”; la seconda conclusione riguarda la relazione di ragione.

<sup>14</sup> Cf. *Supra*, cap. 2, par. 3.2.

<sup>15</sup> «Activa vero et passiva secundum potentiam activam et passivam sunt et actiones potentiarum» (ARISTOTELE, *Met.*, V, 1021a 15-16 [AL, XXV/3.2, 113])

<sup>16</sup> *QMet.*, V, 11, § 109, III, 601.

<sup>17</sup> Sui relativi del secondo modo in Scoto, si veda: *supra*, par. 3.2.1.2.

ogni potenza attiva si trovi determinata ad agire (o a patire, nel caso di una potenza passiva). Se non si vuole sostenere ciò, si deve escludere che la relazione di “potenza” da cui si denomina il principio attivo abbia come termine l’*agire in atto*. D’altra parte, quando si dice che un principio è “in potentia ad agendum”, sembra che il termine della potenza altro non sia che l’atto di agire; dunque, proprio l’*agire in atto*.

Accanto a questa incongruenza, sorge un’altra difficoltà. Sembra, infatti, che la potenza e l’atto siano due determinazioni opposte, perciò, al sopraggiungere dell’atto la potenza dovrebbe sparire; tuttavia, quando una potenza agisce, essa non sparisce affatto, ma permane come principio da cui proviene l’azione, anche mentre l’azione si sta svolgendo.

Un discorso analogo può essere fatto per il principio passivo e la passione.

La discussione di questi problemi costituisce quasi per intero il testo delle conclusioni 21-24, in particolare a partire dal paragrafo § 96<sup>18</sup>. Si tratta della sezione all’interno della quale compaiono i testi in cui viene menzionata la “*relatio transcendens*”<sup>19</sup>. Questi testi, e in particolare i primi due (§§ 114-115), fanno riferimento a un gruppo di tre relazioni, introdotte poco prima (§ 110), le quali vengono anche indicate come relazioni del *primo*, del *secondo* e del *terzo ordine*. La nozione di “*relatio transcendens*” interviene nel tentativo di chiarire quale sia il significato delle relazioni del primo e del secondo ordine.

### 6.2.1.1 Il primo brano: la potenza e l’atto

Il primo brano che viene preso in esame esordisce con un richiamo alle relazioni dei tre ordini introdotte in precedenza. Tra queste, viene presa in considerazione la prima, ossia la relazione del primo ordine. Tutte le affermazioni presenti nel brano si riferiscono ad essa:

114. «Istarum ergo trium relationum iam dictarum, prima non est agentis et patientis sic quod res de genere actionis et passionis fundent ibi relationes mutuas, sed est relatio transcendens potentiae et actus, transcendens modo quo dicitur»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Oltre ai relativi del secondo modo, si parla anche della relazione di un oggetto verso la potenza corrispondente: una relazione del terzo modo, che al momento non è necessario affrontare. La discussione circa questo tipo di relazione si svolge nei paragrafi immediatamente precedenti (§§ 87-90.92-95). Invece, la discussione sui relativi del secondo modo viene annunciata al par. § 90 e viene svolta a partire dal par. § 96. Si veda: *QMet.*, V, 11, §§ 87ss, III, 594ss.

<sup>19</sup> L’approfondimento dell’intera sezione che fa da contesto, benché importante per comprendere il pensiero di Scoto sulle relazioni, dovrà essere limitato a quei soli punti che aiutano a comprendere la “*relatio transcendens*”. L’intera sezione sui relativi del secondo modo, infatti, espone una tematica già di per sé piuttosto complessa e lo fa attraverso alcuni testi contratti, poco lineari, non sempre privi di ambiguità, frequentemente interrotti da un “*contra*”. A ciò si aggiunge l’ulteriore complicazione dovuta al fatto che, sul fondamento dei relativi del secondo modo, Scoto sembra aver mutato parere nell’*Ordinatio*, motivo per cui si dovrebbe procedere con estrema cautela per verificare la presenza di eventuali segnali di un tale cambiamento di opinione – se, effettivamente ha avuto luogo. Si veda: *supra*, par. 3.2.1.2).

<sup>20</sup> *QMet.*, V, 11, § 114, III, 603-604.

L'esposizione consiste in una concisa presentazione di alcune caratteristiche della relazione presa in esame e di essa si afferma che:

- non è una relazione tra agente e paziente, ossia non si fonda in modo reciproco su cose del genere "azione" e del genere "passione".
- è una relazione tra la potenza e l'atto;
- è una "relatio transcendens".

Al termine del brano, viene precisato che il modo in cui dev'essere intesa la trascendenza di questa relazione verrà spiegato più avanti.

Le relazioni del triplice ordine vengono introdotte in un contesto in cui si parla dei relativi del secondo modo, i quali si fondano sull'azione e sulla passione (secondo l'opinione comune). Scoto, invece, si premura di chiarire che la relazione di cui sta parlando, la relazione del primo ordine, non si fonda sull'azione o sulla passione. È evidente la sua intenzione di sottrarre la relazione del primo ordine dall'ambito delle relazioni fondate sui predicamenti "agire" e "patire" – posto che egli ammetta, in generale, che vi siano relazioni che si fondano effettivamente su tali predicamenti<sup>21</sup>. Quindi, anche se tale relazione riguarda un agente o un paziente, tuttavia, ciò non avviene in quanto essi possiedono l'azione e la passione da cui sono denominati. In effetti, il testo, pur nella sua brevità, indica in maniera abbastanza chiara che né l'agente, né il paziente costituiscono il fondamento di questa relazione; anzi, più radicalmente, l'agente e il paziente non sono affatto gli estremi di questa relazione<sup>22</sup>.

Dopo questa determinazione negativa, si passa a una caratterizzazione positiva. Viene indicato, in modo esplicito, che gli estremi della relazione del primo ordine sono la potenza e l'atto. Si tratta, infatti, di una "relatio potentiae et actus". Tuttavia, poiché "potentia" e "actus" sono termini polisemantici, occorre capire secondo quale accezione essi vengono usati in questo brano.

Un'ulteriore nota positiva che caratterizza la relazione del primo ordine è data dal participio "transcendens". Si tratta, infatti, di una "relatio transcendens potentiae et actus". Questa particolare formulazione, con il participio "transcendens" che determina la relazione di potenza e atto, fa pensare che la trascendenza potrebbe essere legata alla natura peculiare degli estremi. L'altra possibile interpretazione è che tale relazione sia "transcendens" per via della sua

---

<sup>21</sup> Si ricordi che Scoto, nel Libro IV dell'*Ordinatio*, nega che i relativi del secondo modo si fondino sull'azione e sulla passione. Nel *Commento alla Metafisica* la sua posizione (come si vedrà) non è chiara. Se egli ha mutato parere sul fondamento dei relativi del secondo modo, la posizione espressa in *Ordinatio*, IV, rappresenterebbe plausibilmente la sua opinione finale sull'argomento. Si veda, in proposito: *supra*, par. 3.2.1.2

<sup>22</sup> L'aver escluso l'agire e il patire come fondamenti della relazione del primo ordine, non implica che il fondamento non possa appartenere a qualche altro genere. In altri termini, non si è ancora sicuri che il fondamento della relazione del primo ordine sia sottratto all'ambito dei predicamenti.

esclusione dal secondo modo dei relativi, ossia perché non si fonda sull'azione e la passione. Ad ogni modo, non è così facile capire quale delle due caratteristiche sia responsabile della trascendenza della relazione. Manca un'affermazione esplicita che assegni la causa della trascendenza: non si afferma, per esempio, che la relazione è "transcendens" perché non si fonda su azione e passione; d'altra parte, non si può concludere, solo sulla base della forma sintattica della frase, che la causa della trascendenza consista nel fondarsi su potenza e atto.

Il problema è che il testo stesso non intende fornire questo tipo di informazione. Anzi, esso termina rinviando ad altro luogo la spiegazione del modo in cui tale relazione è "transcendens" («transcendens modo quo dicitur»<sup>23</sup>); tale delucidazione circa il modo di essere "transcendens" potrebbe rivelare anche come avvenga la costituzione della relazione stessa, che tipo di fondamento le venga assegnato e, in ultima analisi, perché tale relazione sia "transcendens". Si dovrebbe, però, scoprire dov'è che Scotto offre questa spiegazione, a quale luogo precisamente egli intende rinviare quando afferma: «transcendens modo quo dicitur»<sup>24</sup>. Secondo gli editori, si tratta del paragrafo immediatamente successivo (§ 115), ma questa segnalazione desta qualche perplessità, come emergerà dall'analisi del paragrafo stesso.

#### 6.2.1.2 Il secondo brano: la "productio"

Il secondo brano che viene preso in esame si colloca subito dopo il primo. In esso si continua a parlare delle relazioni dei tre ordini e, in particolare, di quella del secondo ordine:

115. «Secunda etiam non fundatur similiter mutuo super actionem et passionem, sed super alterum illorum (ut in creatione) vel utrumque (ut in generatione) ad terminum. Qui terminus idem est, loquendo de absoluto, quamvis duas relationes fundet quando duas terminat, et tantum unam quando est terminus actionis tantum, sicut in creatione. Et haec relatio similiter est transcendens aliquo modo, quia relatio causae et causati. Tantum ergo relationes tertii ordinis fundantur mutuo super actionem et passionem, et haec variatur secundum Aristotelem in littera»<sup>25</sup>.

Dopo aver dichiarato di voler prendere in considerazione la relazione del secondo ordine, Scotto ne offre una descrizione. Da quanto affermato nel testo emerge che tale relazione<sup>26</sup>:

- non si fonda sull'azione e sulla passione in modo reciproco, ossia in quanto due realtà si rapportano a vicenda come agente e paziente,

---

<sup>23</sup> *QMet.*, V, 11, § 114, III, 604.

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> *QMet.*, V, 11, § 115, III, 604.

<sup>26</sup> Verso la fine del brano citato (§ 115), in realtà, viene presa in considerazione anche la relazione del terzo ordine, che qui non viene analizzata (non viene indicata come una "relatio transcendens"). Le caratteristiche elencate si riferiscono soltanto alla relazione del secondo ordine.

- si fonda sopra l'azione e la passione rivolte verso un terzo, che viene chiamato "termine", senz'alcuna ulteriore specificazione.

A partire da queste caratteristiche si può affermare che, in realtà, si tratta di due relazioni, una fondata sull'azione e una fondata sulla passione, benché il termine sia lo stesso e rappresenta una terza realtà distinta. Talvolta, però, si ha una sola relazione del secondo ordine, fondata solamente sopra l'azione o sopra la passione. Uno di questi casi è la creazione. Poiché normalmente si ammette che nella creazione non vi sia alcuna passione, si deve presupporre che si parli della creazione attiva. Si noti, infatti, che in questo brano non si parla della passione come di una relazione, così che si possa dire che la "creatio passio" è la relazione stessa<sup>27</sup>. Piuttosto, la relazione del secondo ordine è una relazione che *si fonda* o sull'azione o sulla passione o su entrambe. Quindi, se questa relazione interviene nella creazione, non può identificarsi con la "creatio passio"; e poiché nella creazione non vi è un soggetto che patisca l'azione, non rimane che l'azione creativa come unico fondamento possibile.

Scoto, poi, cambia prospettiva e parla delle relazioni reciproche a quelle appena indicate. Si tratta, dunque, di relazioni che si fondano su quella terza realtà distinta che rappresenta il termine delle prime due relazioni presentate. Questa terza realtà può fondare a sua volta due relazioni, una per ciascuna relazione che termina; nella creazione, invece, ne fonda solo una, perché ne termina una. In questo caso, è lecito identificare la relazione reciproca con la "creatio passio": si tratta, infatti, di una relazione reciproca a quella fondata sull'azione creativa e, soprattutto, non si fonda sul "paziente", ma sul termine dell'azione creativa che è la creatura stessa.

Infine, si afferma che «haec relatio similiter est transcendens»<sup>28</sup>. Si tratta di un'affermazione tanto importante, quanto ambigua. Innanzitutto, non è facile comprendere quale sia il referente del pronome dimostrativo "haec". Potrebbe riferirsi, come sembra, alla relazione di cui si è appena parlato, ossia quella di creazione passiva. Se così fosse, allora la "relatio transcendens" sarebbe la relazione di creazione passiva – un caso abbastanza noto. L'avverbio "similiter", perciò, si riferirebbe alla relazione descritta nel brano precedente (§ 114), per segnalare che la ragione di trascendenza è la medesima in entrambe le relazioni. Tuttavia, è possibile anche che il pronome "haec" si riferisca alla prima relazione descritta in questo brano (§ 115), quella fondata sull'azione e rivolta verso il termine, cioè la relazione reciproca a quella di creazione passiva. In questa seconda evenienza, l'avverbio "similiter" potrebbe riferirsi alla relazione di creazione passiva, la quale, essendo un caso più noto di "relatio transcendens", aiuterebbe a comprendere il perché anche la sua reciproca sia una "transcendens": le relazioni reciproche,

---

<sup>27</sup> Il fatto che non ci sia una passione è dovuto alla mancanza del soggetto. La "creatio-passio", infatti, è una relazione, non qualcosa del genere "patire". Su questo si veda quanto già detto: *supra*, par. 2.10.2.

<sup>28</sup> *QMet.*, V, 11, § 115, III, 604.

infatti, sono “simul natura”. Ancora, in questa seconda evenienza, nulla vieta di pensare che anche la relazione del primo brano, quella di potenza e atto, sia da associare alla relazione di creazione passiva e alla sua reciproca<sup>29</sup>.

In mancanza di ulteriori chiarimenti da parte del testo, sembra plausibile ritenere per vera quest’ultima possibilità, la quale associa nella trascendenza le relazioni reciproche descritte in questo brano, ossia quella fondata sull’azione creativa e quella fondata sulla creatura. Ciò parrebbe trovare conferma nelle righe successive, allorché questo tipo di relazioni viene ricondotto alla relazione tra causa e causato, la quale è, appunto, una relazione reciproca: «est transcendens aliquo modo, quia relatio causae et causati»<sup>30</sup>. Dunque, la relazione di cui si sta parlando sarebbe “transcendens” perché è un caso di relazione tra causa e causato.

In ogni caso, sembra di dover escludere che lo stesso discorso possa applicarsi anche a quelle relazioni che si fondano *sia* sull’azione, *sia* sulla passione, in riferimento a un medesimo termine: Scoto, infatti, parla di una relazione sola («haec relatio»), mentre quelle sono due (quattro, contando anche le reciproche)<sup>31</sup>.

In chiusura del brano, si riporta anche una conclusione circa la relazione del terzo ordine. Si afferma che tale relazione si fonda reciprocamente su azione e passione (dunque, sono relazioni che vanno sempre in coppia). Non vi è dubbio che in questo caso si intenda alludere ai relativi del secondo modo, ciò che viene confermato dall’occorrenza del nome di Aristotele («secundum Aristotelem in littera»<sup>32</sup>).

Vengono, dunque, distinte tre diverse relazioni: le relazioni del primo e del secondo ordine, le quali non si fondano *reciprocamente* su azione e passione, e la relazione del terzo ordine la quale si fonda reciprocamente su azione e passione. Le prime due relazioni vengono dette “transcendentes”, mentre della terza non si afferma nulla al riguardo. Perciò, sembra di dover concludere che le relazioni del terzo ordine, cioè quelle fondate su azione e passione, non siano trascendentali (sebbene ciò non sia ancora indicativo del fatto che sia proprio il fondarsi su azione e passione a impedire la trascendenza della relazione). Lo stesso si potrebbe dire per tutte le relazioni del secondo modo aristotelico, perché si tratta di relazioni fondate reciprocamente su azione e passione<sup>33</sup>. Questa descrizione, però, va incontro a due problemi.

---

<sup>29</sup> Scoto esemplifica la relazione del secondo ordine fondata sul termine come relazione di creazione. Non è detto che sia l’unico caso possibile; comunque, le relazioni reciproche sono quella fondata sul termine e quella terminata da esso. Si è scelto di chiamare la relazione terminata direttamente “creazione” per rendere più scorrevole il testo.

<sup>30</sup> *QMet.*, V, 11, § 115, III, 604.

<sup>31</sup> L’avverbio “similiter” nell’espressione “similiter est transcendens” (§ 115), potrebbe riferirsi anche alla relazione di potenza e atto descritta precedentemente nel par. § 114. Una simile soluzione interpretativa, però, benché possibile, sembra più difficile rispetto alle altre.

<sup>32</sup> *QMet.*, V, 11, § 115, III, 604.

<sup>33</sup> Poiché si tratta di relazioni reciproche, è implicata la presenza sia dell’azione, sia della passione. Ma quest’ultima è presente solo nelle cose materiali. Per tale motivo, l’ambito delle relazioni reciproche fondate su azione e passione è ristretto alle sole cose che hanno materia.

Il primo problema è che le relazioni di tipo causale sono normalmente elencate (anche da Scotto) tra quelle appartenenti al secondo modo aristotelico. Dunque, si può dedurre che le relazioni di tipo causale si fondino reciprocamente su azione e passione. Ma allora come potrebbero rappresentare al contempo un caso di “relatio transcendens”<sup>34</sup>?

Un secondo problema proviene dall’ammissione della reciprocità delle relazioni di causa e causato. Nel caso della creazione, infatti, pare che la reciprocità venga a mancare, poiché la relazione da Dio verso la creatura non è reale<sup>35</sup>. Alla luce di ciò sorgono i seguenti ulteriori dubbi: (i) l’azione creatrice è il fondamento di una relazione reciproca tra Dio e la creatura, in quanto stanno tra loro come causa e causato? (ii) Se la relazione causale reciproca tra Dio e la creatura è “transcendens”, bisogna concludere che la trascendenza della relazione non implica la realtà della relazione stessa?

Come si vede, i problemi e le domande suscitate dai brani finora esaminati, sopravanzano le informazioni da essi offerte. Tuttavia, anche quelle poche informazioni, poste alla luce del loro contesto più ampio potranno risultare parecchio illuminanti.

#### 6.2.2 IL PRIMO DEI DODICI DUBIA: *QMET.*, V, 11, §§ 117.130

Nel primo dei dodici “dubia” proposti al termine del “corpus”, il discorso si riallaccia all’ultimo argomento trattato, ossia le relazioni del primo, del secondo e del terzo ordine, già viste nei due brani precedenti.

117. «In hac narratione videntur quaedam dubia. Primum: quod sequitur Philosophum non sufficienter distinxisse modos relationum, quia relationes primi et secundi ordinis ad nullum illorum pertinent, secundum te»<sup>36</sup>.

Vengono prese in considerazione le prime due relazioni, quelle a cui esplicitamente è stato attribuita la qualifica di “transcendens”. Ciò che si fa notare è semplicemente che, per come sono state descritte, quelle due relazioni non possono appartenere a nessuno dei tre modi aristotelici. Non si specifica, tuttavia, quale sia l’elemento che impedisce tale appartenenza. Esso potrebbe essere sia il fatto che tali relazioni non si fondano reciprocamente su azione e

---

<sup>34</sup> Si deve, forse, intendere che alcune relazioni trascendentali rientrano nel secondo modo aristotelico? Forse, con ciò si deve intendere che anche le relazioni reciprocamente fondate su azione e passione siano trascendentali? Simili conclusioni sembrano essere escluse dal tenore del brano appena presentato.

<sup>35</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, § 70, III, 589. Si tratta di una citazione breve, ma ha il pregio di trovarsi nella stessa questione 11. Più estesamente, la questione della relazione tra Dio e le creature viene discussa in *Lectura/Ordinatio*, I, d. 30.

<sup>36</sup> *QMet.*, V, 11, § 117, III, 605.

passione, sia il fatto che sono trascendentali<sup>37</sup>. Ad ogni modo, quale che sia la causa per cui non possono rientrare in alcuno dei tre modi dei relativi, se si ammettono relazioni di questo tipo, si dovrà ammettere anche che Aristotele non abbia distinto le relazioni in modo sufficiente. Il contrasto con l'autorità di Aristotele è la fonte di questo dubbio; ci si chiede, cioè, se sia lecito ammettere le relazioni del primo e del secondo ordine dal momento che esse sfidano l'autorità di Aristotele.

L'esito di questa sfida mostra, se non proprio una sconfitta, almeno una limitazione della "auctoritas":

130. «Ad primum: concedatur conclusio, quia non de transcendentibus, sed tantum certum genus respicientibus pro fundamento. Quomodo sit glossandus, quaere»<sup>38</sup>.

Scoto concede la conclusione avanzata dal primo dubbio, ossia che la divisione aristotelica dei modi dei relativi è insufficiente. Infatti, Aristotele nel trattare le relazioni non si è occupato delle relazioni trascendentali, ma solo di quelle che hanno come fondamento un genere determinato. Tuttavia, come ciò debba essere ulteriormente chiarito viene rimandato ad ulteriori disquisizioni. Gli editori segnalano, a tal proposito, alcuni testi di *Ordinatio*, IV, d. 13<sup>39</sup>. Nei testi segnalati si riprende effettivamente la questione, ma purtroppo non si fa alcuna menzione delle relazioni trascendentali. Piuttosto, si tratta di alcuni testi in cui si cerca di salvare l'autorità di Aristotele, non tanto per quel che riguarda le relazioni trascendentali, ma già anche solo nel campo delle relazioni che hanno come fondamento un genere determinato. Si tratta, cioè di quei testi in cui sembra che Scoto rifiuti di considerare l'azione e la passione come veri fondamenti dei relativi del secondo modo<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Un problema simile è emerso già nella presentazione del par. § 115. Ad ogni modo, vi sono anche delle differenze. Nel "dubium" del par. § 117, si chiede come possano le relazioni del primo e del secondo ordine sottrarsi alla classificazione aristotelica. Invece, il problema messo in luce nel par. § 115 è di tipo esegetico: cioè, capire se per Scoto le relazioni causali appartengono o meno al secondo modo. Come si vedrà, la risposta di Scoto al "dubium" acuisce il problema esegetico, perché esclude che tali relazioni appartengano al secondo modo. Tuttavia, se si guarda al fatto che egli indebolisce la sufficienza della divisione aristotelica, forse si potrebbe relativizzare anche il problema esegetico.

<sup>38</sup> *QMet.*, V, 11, § 130, III, 607-608.

<sup>39</sup> Cf. *Ord.*, IV, 13, §§ 102-108, XII, 466-469.

<sup>40</sup> Si veda: *supra*, par. 3.2.1.2.3.

### 6.3. IL LIBRO IX: I TESTI

Il Libro IX del *Commento alla Metafisica*, dal punto di vista testuale, si presenta in uno stato migliore rispetto al Libro V. Tutte le quindici questioni contenute nel libro sono ben organizzate e curate, quasi a formare un piccolo trattato, il cui tema è la nozione di “potentia”<sup>41</sup>. Le prime due questioni del Libro IX trattano due problemi interconnessi. Nella prima questione si chiede se la potenza e l’atto si oppongano; nella seconda questione si chiede se si oppongano in modo relativo<sup>42</sup>. Pur non essendo principalmente dedicata al tema della relazione, la seconda questione tocca da vicino il tema dei relativi. Di particolare importanza risulta l’affermazione, contenuta nella risposta a tale questione, secondo cui la potenza è una relazione che ha come termine l’atto:

«Patet quod potentia sic sumpta dicit ordinem ad actum, et iste ordo essentialiter est respectus ad actum. Habens autem respectum essentialiter ad aliud, in quantum huiusmodi, illi alii non opponitur nisi relative. Sed hoc non est e converso, quia ratio actus est absoluta, ut probatum est ex intentione Philosophi»<sup>43</sup>.

La relazione tra la potenza e l’atto si configura come una relazione non reciproca: la potenza si riferisce all’atto, ma non viceversa. Inoltre, si afferma che la potenza è essenzialmente ordinata all’atto. Tra gli esempi di relazioni non reciproche cui la relazione di potenza e atto viene associata figurano il rapporto tra la scienza e lo scibile e il rapporto tra la creatura e Dio. Gli esempi sono ben noti. Il rapporto scienza-scibile è uno degli esempi offerti da Aristotele stesso, nel Libro V della *Metafisica*, per i relativi del terzo modo; anche la relazione di creazione viene associata a questo modo dei relativi, a motivo della sua non reciprocità<sup>44</sup>. Si deve presumere che anche la relazione tra la potenza e l’atto, in quanto non reciproca, sia assimilabile a una relazione del terzo modo? Una risposta affermativa a tale domanda, a prima vista quasi ovvia, diventa problematica proprio alla luce dei testi in cui compare la nozione di “relatio transcendens”. Si tratta di due testi (§§ 68-69), ciascuno dei quali contiene una possibile risposta al quarto argomento in contrario della questione seconda (§§ 11-12)<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> «The relatively finished character of this last book is in sharp contrast to the incomplete character of the earlier eight books, giving it almost the aspect of an “ordinatio” or a final revision that could be published as a separate work» (A.B. WOLTER, *Preface* in JOHN DUNS SCOTUS, *A treatise*, 9). Tuttavia, si tenga anche conto del fatto che le qq. 6-13 del Libro IX sono molto più brevi rispetto alle altre e appaiono piuttosto come bozze o parti di un’unica macro-questione. Si vedano, in proposito: *Ivi*, 12; *QMet.*, IX, 6, IV, 575, nota n. 1;

<sup>42</sup> Secondo Aristotele esistono quattro tipi di opposizione: contraddizione, privazione, contrarietà, opposizione relativa. Si veda: ARISTOTELE, *Cat.*, X, 11b, 18 - 11b, 23.

<sup>43</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 23, IV, 516.

<sup>44</sup> Cf. *Ord.*, I, 30, § 31, VI, 181-182.

<sup>45</sup> Cf. *QMet.*, IX, §§ 11-12.68-69, IV, 511.534.

In primo luogo, si prenda in considerazione questo argomento in contrario, il quale nega l'opinione sottoscritta da Scoto nel *corpus* della questione, ossia che la potenza e l'atto si oppongano in modo relativo:

11. «Item, relativa non sunt primae differentiae entis; sed actus et potentia sunt huiusmodi; ergo etc.»<sup>46</sup>.

L'argomento è contrario ad ammettere che la potenza e l'atto si oppongano in modo relativo. La premessa maggiore nega che i relativi siano differenze dell'ente; la premessa minore afferma che la potenza e l'atto sono differenze dell'ente. La conclusione segue dal sillogismo: la potenza e l'atto non sono relativi.

Si aggiunge un ulteriore argomento, teso a corroborare la premessa maggiore del ragionamento precedente.

12. «Item, confirmatur ratio: quia quae sunt determinati generis non possunt dividere ens in quantum ens; sed relativa sunt determinati generis; ergo potentia et actus, quae primo dividunt ens, non possunt opponi relative»<sup>47</sup>.

Il motivo per cui i relativi non possono essere differenze prime dell'ente è che essi appartengono a un genere determinato, mentre nulla che appartenga a un genere determinato può dividere l'ente in quanto ente. La risposta di Scoto attacca proprio la *confirmatio* della premessa maggiore dell'argomento in contrario. Essa rappresenta il primo dei due testi del Libro IX in cui compare la nozione di “relatio transcendens”:

68. «Ad quartum posset dici quod relatio potentiae non est determinati generis, sed transcendens. Et ita etiam posset dici de relatione principii et causae, de quibus minus videtur; nec cadunt istae relationes sub aliquo modo illorum qui ponuntur in V huius»<sup>48</sup>.

Viene ribadito che la potenza è una relazione, tuttavia, viene precisato che si tratta di una relazione che non appartiene a un genere determinato, ma è “transcendens”. Inoltre, si associa questa relazione ad un'altra relazione che condivide la stessa qualifica di “transcendens”, cioè la relazione di principio e di causa<sup>49</sup>. Scoto afferma che la trascendenza delle relazioni di principio e di causa è meno evidente di quella della relazione di potenza. Inoltre, in virtù di tale

---

<sup>46</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 11, IV, 511.

<sup>47</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 12, IV, 511.

<sup>48</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 68, IV, 534.

<sup>49</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, § 115, III, 604.

trascendenza tutte queste relazioni non si possono collocare in alcuno dei modi individuati da Aristotele nel Libro V della *Metafisica*<sup>50</sup>.

A questo punto è evidente che il ricorso agli esempi di rapporti come scienza-scibile o creatura-Creatore, non ha come scopo il collocare il rapporto potenza-atto all'interno dei relativi del terzo modo. Piuttosto, si intende sottolineare ciò che accomuna questi tipi di relazione, ossia la mancanza di reciprocità e il fatto che il termine della relazione sia un assoluto. Ciò conduce ad una prima osservazione su questa risposta. La sua linea argomentativa di fondo suggerisce che la mancanza di reciprocità non è un elemento sufficiente a far rientrare una relazione nel terzo modo aristotelico. Del resto, si è già visto che per Scotto la non-reciprocità dei relativi non è un criterio distintivo del terzo modo rispetto ai primi due; infatti, la presenza della reciprocità è qualcosa di accidentale alla relazione stessa<sup>51</sup>. Piuttosto, ciò che decreta l'appartenenza a questo o a quel modo dei relativi è il fondamento; la reciprocità è un elemento esterno alla determinazione del modo della relazione. Non bisogna nascondere, però, che talvolta Scotto sembra sostenere l'esatto contrario, ossia che la non-reciprocità sia la peculiarità del terzo modo dei relativi.

Un secondo punto degno di nota è l'affermazione secondo cui la trascendenza delle relazioni di principio e di causa è meno evidente di quella di potenza e atto. Ciò si spiega col fatto che la potenza e l'atto sono comunemente ammessi come differenze dell'ente, mentre i rapporti di principiatura e di causazione non vengono considerati (ordinariamente) come differenze dell'ente.

Questa risposta non si presenta come l'unica possibile (viene introdotta dall'espressione «posset dici»), né come la più esaustiva. Infatti, poco dopo viene aggiunta una seconda risposta.

69. «Aliter posset dici quod omnia transcendentia praeter ens sunt determinati generis quiditative sumpta, licet denominative sumpta sint transcendentia, quia scilicet omnia dominant. De hoc quaere in IV huius in quaestione “De uno”, an significet idem enti»<sup>52</sup>.

Il testo presenta una considerazione alternativa (o, forse, soltanto aggiuntiva) rispetto alla risposta precedente. Si afferma che tutti i trascendentali possono essere considerati in due modi: come un “quid” a sé o come dominanti altro da sé. Come un “quid”, essi appartengono a un genere determinato; come denominativi, invece, essi sono realtà trascendenti (“transcendentia”), perché denominano ogni ente. Viene offerto anche un rimando per ulteriori chiarimenti su questa duplice considerazione dei trascendentali: è la questione seconda del

---

<sup>50</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, § 130, III, 607-608.

<sup>51</sup> Cf. *Supra*, par. 3.2.1.2.2.

<sup>52</sup> *QMet.*, V, 11, § 69, IV, 534.

Libro IV del commento alla *Metafisica*, dove si parla del trascendentale “unum”<sup>53</sup>. In una parte significativa di tale questione viene espressa l’idea che l’uno non significhi una realtà diversa dall’ente e che esso sia, quindi, realmente identico all’ente, pur conservando un proprio contenuto formale positivo aggiunto all’ente. Questa non è altro che la dottrina della “continentia unitiva”. Lo stesso tipo di riferimento viene dato anche in altre occasioni, nelle quali ancora una volta i temi chiamati in causa sono la “continentia unitiva” o la distinzione formale<sup>54</sup>. Sembra, allora, che la questione “de uno”, sia importante per Scoto perché in quel luogo si offrono dei chiarimenti sulla nozione di “continentia unitiva”, una nozione che permette di giustificare il fatto che realtà diverse dal punto di vista quidditativo possano essere realmente identiche. Ciò potrebbe rappresentare la chiave per risolvere il problema di come possa una medesima realtà essere in un genere ed essere, allo stesso tempo, trascendente (infatti, potrebbe essere in un genere per la sua quiddità, ma trascendente in quanto realmente identica all’ente).

#### 6.4 LA “RELATIO POTENTIAE”

Da una prima lettura delle due serie di brani tratti dal Libro V e dal Libro IX emerge che la nozione di “potenza” è al centro della “relatio transcendens” presentata nel *Commento alla Metafisica*. Tuttavia, la “potenza” di cui si parla nell’undicesima questione del Libro V non sembra essere la stessa “potenza” analizzata nelle prime due questioni del Libro IX. Il primo compito, perciò, consiste nell’esplorare la pluralità semantica del termine “potenza” che viene coinvolto in questi brani. Dopo aver distinto i diversi significati dei termini “potentia” e “relatio potentiae”, si potrà passare allo studio della “relatio transcendens” così come viene descritta nei brani che sono stati presentati.

##### 6.4.1 LA NOZIONE DI POTENZA

Il termine “potentia” è equivoco. Scoto distingue diversi significati in cui tale termine viene usato<sup>55</sup>. Innanzitutto, la potenza può significare o un principio o un modo di essere. Accanto ai

---

<sup>53</sup> Cf. *QMet.*, IV, 2, §§ 110-151, III, 347-357. Questo riferimento, segnalato dagli editori coincide con la risoluzione del quarto articolo della q. 2 del Libro IV, il quale si occupa di stabilire se l’uno significhi un accidente dell’ente. La soluzione prevede che l’uno non sia un accidente perché è identico realmente all’ente, ma tale identità si realizza per mezzo della “continentia unitiva”. Altri testi a cui Scoto potrebbe far riferimento, all’interno della medesima questione, sono: *QMet.*, IV, 2, §§ 69-70, IV, 336; *QMet.*, IV, 2, §§ 161-176, IV, 360-363.

<sup>54</sup> Cf. *QMet.*, VII, 1, § 11, IV, 93; *QMet.*, VII, 19, § 49, IV, 371; *QMet.*, IX, 5, §§ 18.25, IV, 565.567.

<sup>55</sup> Per quanto riguarda la distinzione dei vari significati di potenza, si veda: *QMet.*, IX, 1-2, §§ 14-21, IV, 512-515.

modi di essere, che sono reali, si possono anche presentare dei modi di pensare le cose in quanto esse sono conosciute dall'intelletto. Nel primo caso, si è di fronte a una considerazione reale (o metafisica), nell'altro caso si è di fronte a una considerazione logica. Quando la potenza viene considerata in modo logico, essa si predica delle proposizioni ed è una proprietà di seconda intenzione, così come “universale”, “specie”, “genere”, ecc.; perciò, tale potenza viene detta “potenza logica”. Quando, invece, la potenza viene considerata in modo reale, essa significa un modo di essere reale delle cose e viene chiamata “potenza metafisica”.

La potenza metafisica a sua volta può significare tre modi di essere del tutto diversi. In un primo senso, la potenza si predica di tutti gli enti, i quali si dicono possibili per il fatto che possiedono una “ratio” che non è in sé falsa: in generale, si tratta di ogni realtà la cui definizione non è contraddittoria oppure ogni realtà che l'intelletto conosce mediante un concetto “per se unum”. In un secondo senso, la potenza si predica di tutti quegli enti che non sono necessari “ex se”. In questo caso, poiché tutti gli enti finiti sono non-necessari “ex se”, allora si dicono “possibili”. In un terzo senso, infine, la potenza si oppone all'atto e si predica di tutto ciò che non è in atto.

I tre significati metafisici della potenza rientrano tutti nell'ambito dei trascendentali. Il secondo e il terzo vengono esplicitamente annoverati tra le differenze dell'ente e tra i trascendentali disgiuntivi: si tratta delle coppie possibile-necessario, potenza-atto. Il primo senso della potenza metafisica, invece, viene assimilato a un trascendentale convertibile, come “vero” e “buono”; analogamente a questi viene espresso in maniera denominativa mediante il termine “possibile”.

Si deve porre molta attenzione a non confondere questo significato della potenza con la potenza logica<sup>56</sup>. La “potenza”, da un punto di vista logico, rappresenta un modo di comporre i concetti da parte dell'intelletto, un modo di formare proposizioni. Pertanto, il “possibile logico” – se si vuole usare quest'espressione – non è altro che una proposizione a cui si è attribuito lo stato modale della possibilità, in un modo del tutto simile a quando le si attribuisce lo stato aleatico della verità o della falsità. Il “possibile metafisico”, invece, è qualcosa di reale, un ente denominato a partire da una proprietà della sua “ratio”. Poiché una certa “ratio” possiede la proprietà di non essere falsa in se stessa, l'ente che possiede quella “ratio” viene denominato possibile. È l'ente che è possibile, non la sua “ratio”; la sua “ratio” è “non falsa in se stessa”<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Scoto afferma che tale significato è abbastanza vicino a quello della potenza logica, ma non dice che è identico, o che l'uno si risolve nell'altro; si veda: *QMet.*, IX, 13, § 10, IV, 622.

<sup>57</sup> Sulla verità o falsità dei concetti semplici Aristotele parla nel Libro IX; si parla in quel caso di una verità o falsità in senso analogico. La verità e la falsità propriamente si attribuiscono ai concetti complessi, ossia le proposizioni. Pertanto, se si volesse dire che una certa cosa è possibile, in senso logico, si dovrebbe comporla in un qualche tipo di proposizione. P.es., posta la “ratio” della pietra, se si dice: “la pietra è possibile”, questa proposizione è ambigua, perché non essendo espresso alcun predicato, non si comprende riguardo a cosa essa sia

La potenza metafisica, perciò, anche nel suo primo significato è una proprietà dell'ente e non la proprietà di un concetto. È una proprietà di prima intenzione, non di seconda intenzione<sup>58</sup>.

Benché la divisione della potenza venga operata in maniera accurata soltanto nel Libro IX, si possono trovare tracce di tale suddivisione anche nel Libro V. La suddivisione, inoltre, viene spesso ripresa nelle opere teologiche<sup>59</sup>. Si può dunque presumere che si tratti di una dottrina abbastanza stabile nel pensiero di Scotus.

#### 6.4.2 LA POTENZA OPPOSTA ALL'ATTO

Dei diversi significati della potenza metafisica, solo il terzo è direttamente coinvolto con la nozione di "relatio transcendens", ossia la potenza che si oppone all'atto<sup>60</sup>. L'opposizione che sussiste tra la potenza metafisica così intesa e l'atto ad essa corrispondente è un'opposizione di tipo relativo. Talvolta, sembra che sia la potenza stessa ad essere relativa all'atto, ma nella maggior parte dei casi il nome "potenza" denota una relazione che ha come termine l'atto:

---

possibile. Ma spesso, con una proposizione del tipo "la pietra è possibile" – e in generale in tutti i casi in cui manca il predicato – si suppone che si parli dell'esistenza del soggetto. Pertanto, la proposizione andrebbe riformulata così: "è possibile che la pietra esista". Questa è una possibilità logica, ossia la non ripugnanza del predicato "esistere" rispetto al soggetto "pietra". Quando, invece, si dice: "la pietra è possibile", intendendo la pietra è "un" possibile, allora si è nel primo senso di potenza metafisica. In questo caso, "possibile" è un predicato del primo ordine; nella potenza logica, invece, è un operatore o un predicato del secondo ordine. Per completezza si vedano i casi delle altre due potenze metafisiche: "la pietra è possibile" può significare anche che essa non è necessaria oppure che essa non esiste in atto.

<sup>58</sup> «De essentia primae intentionis non est res secundae. Quod patet: res primae intentionis habent completam quidditatem sine ratione; res secundae non» (*QMet.*, V, 5-6, § 169, III, 487). Questo passo mostra la distinzione tra "intentio prima" e "intntio secunda", e come esse dipendano in modo diverso dall'intelletto (letteralmente: "ratio"). Si veda, anche: *supra*, par. 3.1, nota n. 4.

<sup>59</sup> Cf. *Lect.*, I, 2, § 188, XVI, 176; *Ord.*, I, 2, § 262, II, 282-283; *Lect.*, I, 5, § 118, XVI, 457; *Lect.*, I, 7, §§ 31-41, XVI, 483-487; *Ord.*, I, d. 7, § 27-34, IV, 118-121; *Lect.*, I, d. 20, § 10, XVII, 285; *Ord.*, I, d. 20, §§ 11-12, V, 308-309; *Lect.*, I, d. 39, §§ 49-52, XVII, 494-496; *Ord.*, I, d. 39 (*appendix A*), § 16, V, 417-419.

<sup>60</sup> La letteratura sul tema della potenza opposta all'atto è abbastanza vasta. Tra gli studi dedicati in particolar modo ai testi delle prime due questioni del Libro IX e al rapporto tra potenza logica e potenza metafisica, si vedano: A.B. WOLTER, *The transcendentals*; L. HONNEFELDER, *Scientia*, 5-108; A. SANTOGROSSI, *Duns Scotus on Potency Opposed to Act in "Questions on the Metaphysics"*, IX, "American Catholic Philosophical Quarterly" (1993), n. 67, 55-76; C.G. NORMORE, *Modal Theory*, 129-160; J. BOLER, *The Ontological Commitment of Scotus's Account of Potency in his "Questions on the Metaphysics"*, Book IX, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, 145-160; S.P. MARRONE, *Duns Scotus on Metaphysical Potency and Possibility*, in "Franciscan Studies" (1998), n. 56, 265-289; F. MONDADORI, *The Independence of the Possible According to Scotus*, in O. BOULNOIS ET ALII (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout, 2004, 313-374; S. KNUUTTILA, *Time and Modality in Scholasticism*, in S. KNUUTTILA (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, D. Reidel, Dordrecht, 1981 (Synthese historical library, 20) 163-257; S. KNUUTTILA, *Modal logic*, in N. KRETZMANN ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 342-357 (ed. it.: I. BOH ET ALII (a cura di), *La Logica nel Medioevo*, presentazione di A.K. Rogalski, Jaca Book, Milano, 1999, 289-308); S. KNUUTTILA, *Interpreting Scotus' Theory of Modality: Three Critical Remarks*, in L. SILEO (a cura di), *Via Scoti: Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, I, Edizioni Antonianum, Roma, 1995, 295-303; P. KING, *Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible*, in Th. BUCHHEIM - C. H. KNEEPKENS - K. LORENZ (hrsg.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2001, 175-199.

«Patet quod potentia sic sumpta dicit ordinem ad actum, et iste ordo essentialiter est respectus ad actum»<sup>61</sup>. La potenza non è una relazione qualsiasi, ma è un “ordo ad actum”, così che essa esprime l’ordine di una cosa nei confronti dell’atto di quella stessa cosa: può essere l’atto di tutta la cosa oppure l’atto di un aspetto della cosa. Nel primo caso si parla di potenza obiettiva, nel secondo caso si parla di potenza subiettiva. La potenza è, inoltre, una relazione non reciproca, perché l’atto non si riferisce a sua volta alla potenza. L’atto, infatti, è sempre qualcosa di assoluto.

Poiché la potenza è una relazione, oltre ad avere un termine, che è l’atto, deve avere anche un fondamento. Ma qui sorgono alcune difficoltà per quanto riguarda la potenza obiettiva, dal momento che il suo fondamento per definizione non è in atto secondo nessuno dei suoi aspetti; dunque, non è nemmeno esistente. Inoltre, finché vi è la potenza, non vi può essere l’atto: le due determinazioni, infatti, si oppongono in modo tale che non possono trovarsi insieme nella stessa cosa: «“Circa idem habent fieri”, et simul esse non possunt»<sup>62</sup>. Perciò anche il termine della potenza è non-esistente<sup>63</sup>. Scoto affronta in special modo la prima di queste difficoltà, ossia quella relativa allo statuto ontologico del fondamento. La seconda difficoltà non viene taciuta, ma è meno grave della prima; infatti, quest’ultima riguarda il fondamento, e dal fondamento dipende la realtà della relazione: se esso non esiste, come potrà esistere la relazione che in esso si fonda<sup>64</sup>?

La soluzione proposta da Scoto è duplice, perciò si suole distinguere una prima e una seconda via. Nella prima via, si dichiara che il fondamento della potenza è l’essenza, mentre il termine è l’essere<sup>65</sup>. Grazie alla relazione di potenza l’essenza possiede un ordine nei confronti dell’essere. Quale possa essere, però, lo statuto ontologico dell’essenza, prima che possieda l’essere, è difficile a dirsi; lo stesso Scoto non offre alcuna spiegazione al riguardo, e rimanda la discussione ad ulteriori trattazioni. Molti studiosi concordano nell’affermare che i luoghi in cui Scoto affronta questo argomento siano le distinzioni dei commenti alle *Sentenze* in cui si discute circa lo statuto ontologico degli intelligibili nella mente divina<sup>66</sup>. In base a questo

---

<sup>61</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 23, IV, 516. Successivamente a questo testo, compaiono anche altre esplicite attestazioni del fatto che la potenza è una relazione; per esempio: «Potentia est relatio, nec potentialis, nec actualis, sed talis quae est ipsa potentialitas» (*QMet.*, IX, 1-2, § 29, IV, 520).

<sup>62</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 22, IV, 516.

<sup>63</sup> «Et haec propriissime est differentia entis, et potest dici “potentia obiectiva”, quatenus totum est in potentia ad existentiam, et non in actu, tam subiectum eius quam terminus» (*QMet.*, IX, 1-2, § 41, IV, 525).

<sup>64</sup> Il problema della realtà del fondamento non è del tutto distinto dal problema della realtà del termine, dal momento che non si tratta di due realtà diverse, ma della stessa realtà. Questo aspetto verrà messo in evidenza nella seconda soluzione proposta da Scoto. Si veda: *QMet.*, IX, 1-2, § 35, IV, 522.

<sup>65</sup> «Potentia metaphysica praecise sumpta, scilicet ut abstrahit ab omni potentia naturali, fundatur praecise in essentia, quae dicitur possibilis esse, et est ordo illius essentiae ad esse tamquam ad terminum» (*QMet.*, IX, 1-2, § 27, IV, 518)

<sup>66</sup> Cf. *Ord.*, I, 35-36.43, VI, 245-298.351-361; a cui si può aggiungere *Ord.*, II, 1, VII, 32-50. Si vedano anche i passi paralleli nella *Lectura*.

accostamento, si può dedurre che l'essenza, prima di esistere, possieda un "esse obiectivum" nell'intelletto<sup>67</sup>.

Nella seconda via, si afferma che l'ente in potenza è un mero non-ente; certamente, non allo stesso modo di ciò che è impossibile a realizzarsi; piuttosto la potenza in questo caso determina l'essenza in quanto conosciuta, la quale per questo motivo è già fuori dal regno del non-ente; l'essenza conosciuta con la determinazione della potenza, assume come significato l'essere in uno stadio anteriore ad essa medesima esistente in atto<sup>68</sup>. È lecito pensare che, in questa seconda via, l'essenza che fa da fondamento alla potenza non possieda altro che l'"esse intelligibile".

Nella prima via la potenza non è una relazione di ragione, anche se non esiste al di fuori dell'intelletto: «Non omnis relatio quae est in obiecto intelligibili, non habente aliquod esse existentiae nisi in intellectu, est relatio rationis»<sup>69</sup>; nel secondo caso, invece, la potenza è una relazione di ragione: «Ens in potentia simpliciter est non-ens, et per consequens relatio fundata in ipso est tantum rationis»<sup>70</sup>.

Questi sono gli elementi salienti delle due vie in ordine alla comprensione della potenza come relazione trascendentale. A partire da essi si possono tracciare le linee guida della ricerca intorno al fondamento della relazione di potenza e allo statuto ontologico della relazione stessa.

#### 6.4.2.1 Sulle due vie in modo speciale

Si può discutere se le due vie si escludano a vicenda o se siano in qualche modo compatibili. L'interpretazione più semplice, nonché quella che mette d'accordo la maggior parte degli studiosi, sostiene che le due vie propongano due soluzioni alternative. La ragione più evidente di ciò è che le due vie sembrano condurre ad esiti opposti riguardo alla potenza. In un caso, la

---

<sup>67</sup> L'oggetto di una potenza ha la capacità di muovere quella potenza. In quanto tale, esso non è solo termine della potenza, ma anche movente. Esso ha questa capacità perché si fonda su qualche cosa in atto, altrimenti se fosse in atto solo per l'essere dell'intelletto che lo pensa, si creerebbe un circolo vizioso: l'intelletto produrrebbe l'oggetto per muovere se stesso. Se la cosa conosciuta è presente, chiaramente è essa stessa a fornire la base ontologica della capacità movente dell'oggetto. Ma se, come nel caso dell'ente in potenza, la cosa non esiste, allora si deve ricorrere all'intelletto divino, il quale produce le cose "in esse intelligibili"; in questo modo le cose hanno un essere "secundum quid" fondato sull'essere "simpliciter" dell'intelletto divino. In base a questo aggancio all'atto, gli oggetti possono svolgere una funzione movente che non dipende dall'intelletto umano. L'intelletto divino, invece, non viene mosso dai suoi oggetti, ma li produce dal nulla "simpliciter". Questa non è, però, una creazione, perché tale produzione termina non all'esse "simpliciter", ma all'essere "secundum quid". Su questo si vedano: *Ord.*, II, 1, §§ 82-84, VII, 43-44; R. CROSS, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford, 2014, 182-199; G. PINI, *Scotus on Objective Being*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" (2015), n. 26, 337-368.

<sup>68</sup> «Aliter dicitur quod ens in potentia simpliciter est non-ens, et per consequens relatio fundata in ipso est tantum rationis. Et divisio entis per "ens in actu" et "ens in potentia" est quasi divisio per contradictionem. Non simpliciter, quia tunc "ens in potentia" converteretur cum non-ente et diceretur de impossibili. [...] Ergo differentia entis in quantum intelligitur, determinat sibi pro fundamento essentiam intellectam, quae eadem postea erit; non-entitas autem nec in re nec in intellectu aliquod subiectum determinat» (*QMet.*, IX, 1-2, § 35, IV, 522).

<sup>69</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 34, IV, 521.

<sup>70</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 35, IV, 522.

potenza è una relazione reale mentre, nell'altro, è una relazione di ragione. Inoltre, nella seconda via l'opposizione tra la potenza e l'atto non è più un'opposizione di tipo relativo, come nella prima via, ma piuttosto un'opposizione di tipo privativo; inoltre, la coppia potenza-atto, nella seconda via, sembra anche perdere la capacità di dividere l'ente, perché uno dei due membri, l'atto, si converte totalmente con l'ente.

Non si può, però, escludere del tutto la possibilità che queste due vie siano in qualche modo compatibili. Le ragioni a favore di una riconciliazione delle due vie sono diverse. In primo luogo, Scoto sembra accettarle entrambe: anche se talvolta sembra dare preferenza alla prima via, tuttavia non esclude mai la seconda via. In secondo luogo, potrebbe trattarsi semplicemente di due modi differenti di considerare lo stesso problema. In terzo luogo, in entrambe le vie, a ben vedere, il fondamento della potenza si trova "in esse obiectivo" o "in esse intelligibili", due determinazioni che si possono prendere quasi come sinonime. Inoltre, anche nelle opere teologiche, si nota la stessa oscillazione vista nelle due vie. Talvolta, ciò che si trova "in esse intelligibili" ha consistenza tale da riuscire ad essere fondamento per qualcos'altro («in secundo instanti producit lapidem in esse intellecto, ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam»<sup>71</sup>); altre volte, invece, non possiede una consistenza ontologica sufficiente a fondare una relazione («lapis in esse cognito tantum nihil est secundum rem»<sup>72</sup>). Secondo G. Pini, tuttavia, quest'ultima considerazione sarebbe valida soltanto per l'intelletto divino, mentre per quello umano rimarrebbe ancora vero che l'oggetto possiede una sua pur minima consistenza ontologica per la quale è capace di misurare l'intelletto. In questo modo, la seconda via si porrebbe come una visione estrema, valida solo per l'intelletto divino, per il quale l'oggetto non ha alcuna capacità di misurare e quindi è soltanto dipendente dall'intelletto, mentre da se stesso è un nulla<sup>73</sup>.

Per confrontare le due vie, un testo particolarmente interessante è la risposta al quarto argomento in contrario della questione 1 del Libro IX. Tale argomento nega che la potenza e l'atto dividano l'ente come determinazioni opposte; infatti, l'ente coincide con l'ente in atto, mentre l'ente in potenza, essendo un ente "secundum quid", non è un ente "simpliciter"; dunque, è "simpliciter" un non-ente<sup>74</sup>. Scoto affronta questo argomento dando due risposte differenti, a seconda che si opti per la prima o per la seconda via.

---

<sup>71</sup> *Ord.*, I, 35, § 49, VI, 266.

<sup>72</sup> *Rep.*, I-A, 36, § 45, II, 402-403.

<sup>73</sup> Secondo alcuni studiosi, in questo punto del pensiero di Scoto si assisterebbe a un cambiamento tra l'*Ordinatio* e la *Reportatio*, I-A. Su questo si veda: G. PINI, *Objective Being*, 360-365.

<sup>74</sup> «Item, illa non dividunt aliquod divisum ut opposita, quorum alterum convertitur cum diviso. Actus convertitur cum ente, quia "ens in potentia" est tantum secundum quid ens, ergo simpliciter non-ens» (*QMet.*, IX, 1-2, § 5, IV, 510).

Dando preferenza a quanto esposto nella prima via, ossia che la potenza si fonda sull'essenza in ordine all'essere, si deve negare la conclusione dell'argomento in contrario:

«Ad quartum dicendum quod licet “ens in potentia” non sit ita simpliciter ens sicut “ens actu” (ac si ratio potentiae deminuat ens), non tamen omnino destruit rationem entis. Bene autem tale determinans potest habere rationem dividendis. Ita enim est in divisione entis per “unum” et “multum”, quia multum, secundum suam formalem rationem in quantum opponitur uni, deminuit ens, licet non omnino destruat»<sup>75</sup>.

La “ratio potentiae” determina l'ente non distruggendone del tutto la “ratio”, ma *diminuendola*, ossia limitandola sotto un certo aspetto. In tal modo, l'ente in potenza anche se è un “ens deminutum” conserva in ogni caso un minimo di entità sufficiente affinché lo si consideri un ente. Scoto spesso parla dell’“esse deminutum” come di un “esse secundum quid”<sup>76</sup>. Quindi si può inferire che, secondo la prima via, l'ente in potenza è un ente “secundum quid”; ciononostante non si può inferire – come vorrebbe l'obiezione – che esso sia “simpliciter” un non-ente. In questo modo, secondo Scoto, la divisione operata dalla coppia potenza-atto sarebbe affine a quella operata dalla coppia “simpliciter”-“secundum quid”. Quando l'obiezione nega che potenza e atto dividano l'ente perché l'ente “simpliciter” è solo quello in atto, sarebbe perciò in errore: la stessa divisione tra “simpliciter” e “secundum quid” attraversa altre differenze dell'ente, come quella tra uno e molti<sup>77</sup>.

Prediligendo la seconda via, la quale afferma che l'ente in potenza è “simpliciter” un non-ente, l'argomento dell'obiezione deve, invece, essere concesso:

«Si teneatur alia via superius dicta de potentia quod omnino destruit ens et quod non est relatio nisi rationis, tunc illud argumentum est concedendum, et est quasi divisio animalis per vivum et mortuum, cum dividitur ens per actum et potentiam»<sup>78</sup>.

In questo caso, la divisione dell'ente in “ente in potenza” ed “ente in atto” è simile a quella tra animale vivo e animale morto. Questo esempio, che talvolta ricorre con la sostituzione del termine “uomo” al posto del termine “animale”, nelle opere teologiche viene associato al tema della “determinatio distrahens” e della fallacia “simpliciter et secundum quid”<sup>79</sup>.

Una determinazione si dice “distragens” quando provoca la distruzione del predicato, ossia quando contraddice ciò che il predicato significa. I predicati composti, infatti, possono essere

---

<sup>75</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 63, IV, 533.

<sup>76</sup> Cf. *Ord.*, I, 36, §§ 44-47, VI, 288-290.

<sup>77</sup> Per esempio, la moltitudine è un ente “secundum quid”: «Dicendum est ad quaestionem, quod non convertuntur propter rationem tactam, [...] nisi sit unum simpliciter vel secundum quid. Hoc disiunctum convertitur – sicut potentia vel actus – cum ente, non alterum per se» (*QMet.*, IV, 2, § 66, III, 335).

<sup>78</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 64, IV, 533.

<sup>79</sup> Cf. *Ord.*, I, 36, § 32, VI, 283-284.

distinti in due parti, una determinabile e una determinante. Per esempio: “animale vivo” e “animale morto” sono due predicati composti, dove “animale” rappresenta la parte determinabile, mentre “vivo” e “morto” sono due determinazioni. Queste determinazioni svolgono funzioni logiche del tutto diverse. La determinazione “vivo” conferma quanto già espresso dalla “ratio” dell’animale, ossia che si tratta di un corpo dotato di anima e perciò vivente. La determinazione “morto”, al contrario, nega (e quindi “distrugge”) un aspetto rilevante della “ratio” dell’animale, ossia che esso sia un vivente.

Quando il predicato determinato in modo “distrahens” si attribuisce al soggetto, il determinabile si deve negare, piuttosto che affermare del soggetto. Per questo motivo, da “Socrate è un uomo morto” non si può inferire “Socrate è un uomo”, ma piuttosto l’opposto<sup>80</sup>. Questo tipo di inferenza ricade nel tipo delle fallacie “secundum quid et simpliciter”, ossia tutte quelle fallacie in cui il predicato è preso in maniera determinata nella premessa e in maniera assoluta nella conclusione.

Ritornando al caso della potenza, “essere in potenza” viene considerato nella seconda via in maniera simile alla determinazione “essere morto”, ossia come una determinazione “distrahens”. Perciò la determinazione “in potenza” si oppone al determinabile “ens” e, in maniera analoga all’esempio dell’uomo morto, risulta invalida l’inferenza: “è un ente in potenza, dunque è un ente”. Nella seconda via si afferma che attribuire la potenza a un ente significa negare che esso sia un ente: l’ente in potenza è ente soltanto “secundum quid”, perciò – come vuole l’obiezione – esso è “simpliciter” un non-ente: l’attribuzione dell’ente all’ente in potenza non avviene se non “secundum quid”, ma l’ente che viene determinato dal predicato “essere in potenza” è un ente a tutti gli effetti. Perciò, l’ente rispetto alla potenza non è “secundum quid”, ma è ente “simpliciter”: ciò che la potenza nega, infatti, è l’“esse simpliciter” dell’ente; all’opposto, l’atto afferma l’“esse simpliciter” dell’ente.

In conclusione, ai fini della risposta al quarto argomento in contrario, le due vie conducono ad esiti che differiscono per un solo punto: nella prima via la potenza è una determinazione “deminuens”, nella seconda via la potenza è una determinazione “distrahens”. Ma i due tipi di determinazione ricevono un trattamento analogo, e l’unica differenza tra le due è che la determinazione “deminuens” non distrugge il suo determinabile, come farebbe una

---

<sup>80</sup> «Non enim sequitur ‘homo mortuus, igitur homo’, sed sequitur oppositum» (*Lect.*, I, 36, § 30, XVII, 470). Il problema di questa inferenza si manifesta rispetto a un terzo elemento, che dovrebbe essere il soggetto, p.es., Socrate. Posto che da “Socrate è un uomo morto” si possa derivare “Socrate è un uomo”, ne conseguirebbe anche che “Socrate è un vivente”, perché vale il ragionamento seguente: ogni uomo è un vivente; Socrate è uomo; dunque, Socrate è un vivente. Poiché la premessa minore è stata ricavata a partire da “Socrate è un uomo morto”, alla fine si avrebbe sia “Socrate è un uomo morto”, sia “Socrate è un uomo vivo”. Ad ogni modo, quel che Scoto intende dire è che “uomo” e “morto” si oppongono a vicenda, ma non è qui che si ha la distrazione; piuttosto, la distrazione si ottiene rispetto a un terzo, p.es., Socrate.

determinazione “distragens”, ma lo restringe sotto un certo aspetto<sup>81</sup>. Il determinabile, però, è lo stesso in entrambi i casi: la potenza va a determinare l’ente.

#### 6.4.2.2 *La due vie e la potenza come relazione trascendentale*

Quale che sia la posizione interpretativa adottata circa la conciliabilità delle due vie, è innegabile che Scoto consideri la potenza come una “relatio transcendens”. L’indagine circa la potenza interessa qui solo per questo aspetto. Da questo punto di vista, ciò che bisogna chiedersi è quale delle due vie descrive effettivamente la potenza come “relatio transcendens”. Le risposte possibili a tale domanda sono tre:

- 1) soltanto la potenza descritta nella prima via è una “relatio transcendens”;
- 2) soltanto la potenza descritta nella seconda via è una “relatio transcendens”;
- 3) in entrambe le vie, la potenza descritta è una “relatio transcendens”<sup>82</sup>.

1) La prima opzione sembra abbastanza plausibile, dal momento che la potenza descritta nella prima via si fonda sull’essenza in modo immediato. Da ciò si può dedurre che tale fondamento non è limitato ad un certo genere, o almeno, può appartenere a cose di ogni genere. Una conferma di ciò proviene da un testo in cui si parla in modo più approfondito della potenza obiettiva:

«Prima est cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad proprium esse, et fundatur in illa essentia cuius est illud proprium esse. Ita enim essentia accidentis vel albedinis est in potentia ad proprium esse suum, sicut essentia animae creandae est in potentia ad suum esse. Et haec propriissime est differentia entis, et potest dici ‘potentia obiectiva’, quatenus totum est in potentia ad existentiam, et non in actu, tam subiectum eius quam terminus»<sup>83</sup>.

La potenza obiettiva appartiene ad ogni genere di essenza, sia accidentale, sia sostanziale. Infatti, anche l’accidente, considerato in se stesso, costituisce un tipo di essenza e la potenza obiettiva non è altro che la relazione di quell’essenza verso il proprio essere. Da qui si desume che la potenza obiettiva, poiché si fonda sull’essenza, appartiene almeno ad ogni genere di

---

<sup>81</sup> L’esempio dell’etiope che compare in *Ord.*, I, 36, §§ 33.45, VI, 284.287 serve a far capire cos’è la “determinatio deminuens”. Tuttavia, in *Ord.*, III, 11, § 46, IX, 366-367, lo stesso esempio dell’etiope viene portato come un caso di “determinatio distragens”; in ogni caso, pare che il risultato finale per l’argomentazione di Scoto sia lo stesso: in certi contesti, cioè “distragens” equivale a “deminuens”. Dunque, si può affermare che la terminologia di Scoto non sia fissa come quella che si ritrova, p.es., in W. Burley. Sulla posizione di quest’ultimo, si veda: *Lect.*, I, 36, XVII, 470, nota n. 5.

<sup>82</sup> Non esiste una “terza via”, nella quale si descriverebbe un’altra potenza che potrebbe essere una relazione trascendentale. Dunque, la potenza che è una relazione trascendentale deve necessariamente ricadere o in uno o in entrambe i casi descritti nelle due vie. Da qui le tre possibilità indicate.

<sup>83</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 41, IV, 524-525.

essenza. Ma c'è di più. Andando poco più avanti nel testo della questione, si afferma che la potenza subiettiva, al contrario di quella obiettiva, non si fonda su ogni ente: «Secunda [i.e. potentia subiectiva] non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius quod, praeter esse proprium, natum est recipere aliquod esse ab alio»<sup>84</sup>. Il tenore del brano è quello di una contrapposizione, per cui si deve ritenere che la potenza obiettiva, al contrario di quella subiettiva, si fonda su ogni ente. Dunque, la potenza subiettiva non è di ogni ente; invece, la potenza obiettiva è di ogni ente “ad esse proprium”. Scoto per di più afferma che la potenza obiettiva è, tra le due, quella che più merita di essere considerata come una differenza dell'ente.

Quest'ultimo punto, del resto, fugge ogni dubbio: se è una differenza dell'ente, allora la potenza obiettiva appartiene all'insieme delle proprietà disgiuntive dell'ente<sup>85</sup>. Così si risolve anche un'altra difficoltà: benché si possa dire che la potenza obiettiva appartiene a ogni ente, è chiaro che si deve escludere l'ente infinito; Dio, infatti, non possiede tale potenza, cioè non è mai in potenza “ad esse proprium”. La situazione è simile a quanto accade con la relazione di creazione, la quale si afferma appartenere ad ogni ente, con la tacita esclusione di Dio, ente increato. Pertanto, la potenza obiettiva è un trascendentale disgiuntivo: non si predica effettivamente di ogni ente, ma si predica di ogni ente con non è in atto (in maniera analoga alla creazione, che si predica di ogni ente finito).

Il discorso sulla potenza obiettiva come potenza trascendentale si può applicare alla potenza descritta nella prima via. Vi è una corrispondenza sia per quanto riguarda il termine della relazione (l'essere), sia per quanto riguarda il fondamento (l'essenza). Inoltre, l'essenza in se stessa considerata non è per Scoto né singolare, né universale – secondo la ben nota dottrina dell'indifferenza dell'essenza. Dunque, quando nella prima via si parla dell'essenza “praecise”, si sta escludendo allo stesso tempo che essa sia un mero ente di ragione: in tal caso, avrebbe dovuto essere l'essenza conosciuta come un universale, cioè come qualcosa che è predicabile di molti.

2) Diversa è la situazione per quanto riguarda la potenza descritta nella seconda via. Benché anche in quel caso il fondamento della potenza sia l'essenza, tuttavia si tratta dell'essenza in quanto conosciuta (“essentia intellecta”). Se l'oggetto dell'intelletto è l'essenza pensata, ciò significa che in essa è già presente, insieme alla “ratio” dell'essenza, anche una relazione verso l'intelletto che la pensa; pertanto, essa non sarebbe oggetto dell'intelletto senza l'aggiunta di qualcosa che viene dall'intelletto stesso (perciò si dice che la logica studia una realtà “in quanto

---

<sup>84</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 42, IV, 525.

<sup>85</sup> L'identificazione tra differenze dell'ente e proprietà disgiuntive è uno dei punti principali della dottrina dei trascendentali di Scoto. Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 400-401.

conosciuta dall'intelletto"); questa è precisamente la condizione per stabilire se ci si trova di fronte a un ente di ragione. In quanto è un ente di ragione, l'essenza pensata si distingue dal proprio essere solo per mezzo dell'intelletto, perché anche l'essere è in questo caso un essere pensato<sup>86</sup>. Questo spiega perché la seconda via si adatti bene alle teorie che considerano la distinzione tra l'essenza e l'essere come una distinzione di ragione: in quel caso l'essenza e l'essere come estremi della relazione di potenza sono enti di ragione: non potrebbero essere posti come estremi della relazione senza l'operazione dell'intelletto e in quanto conosciuti dall'intelletto.

Se, dunque, si vuole ammettere l'ipotesi che soltanto la potenza descritta nella seconda via sia una relazione trascendentale, bisognerebbe concludere che la trascendenza non implica la realtà della relazione e che anche una relazione di ragione può essere trascendentale.

3) Nel caso in cui entrambe le vie restituiscano una descrizione della potenza compatibile con l'affermazione della trascendenza, si aprono ancora due possibilità. Infatti, Scoto offre due caratterizzazioni della potenza come "relatio transcendens": una che associa tale relazione alla "relatio principii" (§ 68), l'altra che rende ragione della trascendenza mediante l'analisi della predicazione (§ 69).

In considerazione di ciò si può ritenere che ciascuna delle due caratterizzazioni si riferisca alla potenza in una sola delle due vie; in questo caso, è plausibile che il paragrafo § 68 si riferisca alla potenza come relazione reale, mentre il paragrafo § 69 alla potenza come relazione di ragione. Oppure si può ritenere che entrambi i paragrafi §§ 68-69 siano compatibili con la potenza descritta in ciascuna delle due vie.

#### 6.4.2.3 Il fondamento della potenza obiettiva

In conclusione, per quanto riguarda la potenza che si oppone all'atto o, più precisamente, per la potenza obiettiva, in quanto essa è una relazione trascendentale, si può dire che la sua trascendenza va ricondotta all'ente: tale potenza viene considerata una differenza dell'ente, un modo dell'ente o una proprietà dell'ente. In quanto è una relazione il suo fondamento è l'ente. Essa può diminuire la "ratio entis" oppure può addirittura distruggerla, ma in ogni caso ciò che va a determinare è, direttamente, la "ratio entis".

---

<sup>86</sup> Si noti che la tesi della distinzione di ragione tra l'essere e l'essenza non sembra essere sottoscritta da Scoto, dal momento che egli dice "secundum illos", riferendosi plausibilmente ad altri. Ciò che egli intende sottoscrivere è che la relazione è di ragione perché si fonda sul non-ente; invece, secondo coloro ("secundum illos") che non separano essenza ed essere, la relazione è di ragione perché fondamento e termine sono distinti solo per l'intervento dell'intelletto.

### 6.4.3 LA POTENZA COME PRINCIPIO NEL LIBRO IX

Mentre le prime due questioni del Libro IX sono dedicate principalmente ad esplorare il significato della potenza come modo di essere, nelle rimanenti questioni del Libro IX, cioè quelle che vanno dalla terza alla quindicesima, viene analizzata la potenza intesa come principio: prima da un punto di vista generale, presentando il suo fondamento, la sua “ratio” e le sue suddivisioni, poi analizzando alcuni aspetti particolari dei principi detti “potenza attiva” e “potenza passiva”, per giungere infine alla conclusione del Libro IX con due corpose questioni dedicate alle potenze dell’anima razionale e, in particolare, alla volontà.

Per comprendere il pensiero di Scoto sulla potenza come principio, sono di indubbia importanza le questioni terza e quarta. Nel *corpus* di tali questioni si afferma che tra i molti tipi di principio, solo alcuni ricevono il nome di “potenza”: esso infatti viene attribuito solo a quei principi il cui principiato è in potenza<sup>87</sup>. Per “principiato” si intende ciò che proviene dal principio.

Il rapporto tra il principio e il principiato in potenza viene messo in luce già all’inizio del *corpus* delle questioni 1-2, laddove vengono offerti alcuni elementi utili per distinguere i primi due significati di “potenza”, cioè la potenza intesa come principio e la potenza intesa come modo di essere; ma allo stesso tempo, in quel brano viene mostrata anche la correlazione che esiste tra questi due significati di “potentia”: qualcosa possiede il modo di essere potenziale perché vi è un principio che è potenziale rispetto ad esso; reciprocamente, un principio è potenziale rispetto a qualcosa perché quel qualcosa ha il modo di essere potenziale. A causa di tale correlazione semantica, queste due realtà portano lo stesso nome di “potenza” e, benché sarebbe interessante sapere quale delle due abbia ricevuto tale nome per prima e quale l’abbia ricevuto per derivazione, è più importante, in ogni caso, ricordare che si tratta di due realtà del tutto diverse<sup>88</sup>.

La differenza più evidente tra le due potenze consiste nel rapporto che queste intrattengono con il corrispettivo atto: la potenza come modo di essere si oppone all’atto e perciò viene meno al sopraggiungere dell’atto; invece il principio, anche se viene chiamato “potenza”, permane quando sopraggiunge l’atto: infatti, un certo principio può esercitare il proprio ruolo in potenza oppure può esercitarlo in atto, ma in ogni caso la sua realtà, in quanto principio, rimane immutata<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Cf. *QMet.*, IX, 3-4, § 23, IV, 544.

<sup>88</sup> Cf. *QMet.*, IX, 1-2, § 14, IV, 512.

<sup>89</sup> Cf. *QMet.*, IX, 1-2, § 15, IV, 512.

Da ciò deriva un importante corollario. La potenza che si oppone all'atto è sempre precedente temporalmente rispetto all'atto. La potenza intesa come principio è sempre anteriore per natura rispetto all'atto; talvolta, poi, precede il suo atto anche temporalmente. Solo in quest'ultimo caso la potenza come principio è a sua volta in potenza rispetto al principiato e per questo si può chiamare "potenza". Ad ogni modo, tale nome può essere conservato anche quando il principio è in atto<sup>90</sup>.

#### 6.4.3.1 Il principio, la causa e la potenza

Non sono pochi i casi in cui il principio e la causa vengono associati, quasi fossero sinonimi<sup>91</sup>. In maniera esplicita la corrispondenza semantica tra il principio e la causa viene posta nel Libro IX, allorché si afferma che ciò che si dice per la causa vale anche per il principio: «Et sicut dictum est de causis, ita intelligendum est de principiis»<sup>92</sup>. Tale affermazione non ha un carattere generale, ma si riferisce solo al particolare problema affrontato in quel contesto. Scoto non specifica, nei testi esaminati, se i termini "principio" e "causa" siano due modi differenti di denominare la stessa realtà oppure se essi significhino due realtà distinte. Sembra, tuttavia, che il significato di principio debba essere più ampio di quello di causa, in quanto, al contrario della causa, il principio non esprime necessariamente la *dipendenza* di qualcosa da un altro, ma solo l'*origine* di qualcosa da un altro<sup>93</sup>. Ad ogni modo, nel loro significato metafisico, i termini "principio" e "causa" sono accomunati dal fatto che entrambi denotano una qualche influenza sull'essere di una cosa. Questo significato, talvolta, viene esplicitamente attribuito alla causa<sup>94</sup>; altre volte, viene esteso anche alla produzione<sup>95</sup>; ma si tratta, in ogni caso, di aspetti che possono essere ricondotti alla nozione di "principio"<sup>96</sup>.

---

<sup>90</sup> «Potest tamen potentia activa esse alicuius termini, et potentia passiva similiter, cuius non praefuit potentia opposita actui» (*QMet.*, IX, 11, § 6, IV, 605-606).

<sup>91</sup> Cf. *QMet.*, IX, 1-2, § 68, IV, 534; *QMet.*, V, 11, § 107, III, 600.

<sup>92</sup> *QMet.*, IX, 3-4, § 18, IV, 541.

<sup>93</sup> Per esempio, tra le persone divine vi è una relazione di principiazione, pur non essendovi una relazione di causazione. Inoltre, per lo stesso motivo, si può notare che anche la relazione di produzione, considerata in se stessa, non implica la dipendenza: due delle persone divine sono prodotte, ma non causate. Ciò è evidente anche per un'altra ragione: la relazione causa si fonda sulla "productio", la quale è in qualche modo precedente e più fondamentale nel suo significato. Di fatto, escludendo le produzioni divine sembra che non vi siano altri esempi di produzione senza dipendenza da parte del prodotto. Ma, il fatto che ciò avvenga in Dio, è sufficiente ad affermare che non è contraddittorio per il prodotto non dipendere dal produttore.

<sup>94</sup> Cf. *QMet.*, IX, 3-4, § 16, IV, 540; *QMet.*, I, 1, § 83, III, 43.

<sup>95</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, § 115, III, 604.

<sup>96</sup> «Et sicut dictum est de causis, ita intelligendum est de principiis sive principiantibus sive quibus alia principiant, cuiusmodi dicuntur "potentiae"» (*QMet.*, IX, 3-4, § 18, IV, 541).

Come si è detto, il nome di “potenza” non si applica a qualsiasi principio, ma solo a quei principi il cui principiato è talvolta (anche se non sempre) in potenza<sup>97</sup>. Lo stesso discorso vale per le cause. Pertanto, le potenze intese come principi fanno capo solamente a certi tipi di cause, ossia a quelle cause per i quali può accadere che il causato sia in potenza e non in atto.

«Ut “potentia” significat principium, non est impositum generaliter omni principio sive causae, sed tantum principio activo quod est quo efficiens potest efficere, et principio passivo quod est quo ex aliquo potest fieri aliquid; et per utrumque istorum principiatum est in potentia»<sup>98</sup>.

I tipi di principio o causa che ricevono il nome di “potenza” sono quindi soltanto due: la causa efficiente e la causa materiale. Il principio associato alla causa efficiente è un principio attivo e viene perciò denominato “potenza attiva”; la sua “ratio” viene espressa come “id quo efficiens potest efficere”. Il principio associato alla causa materiale è un principio passivo e viene perciò denominato “potenza passiva”; la sua “ratio” viene espressa come “id quo ex aliquo potest fieri aliquid”.

Se, dunque, la “ratio” del principio o della causa, in generale, include il “dare l’essere”, la denominazione “potentia” restringe tale “ratio” aggiungendo un aspetto potenziale, così che la “ratio” diventi “poter dare l’essere”. Questa “ratio” ristretta compete non a tutti i principi ma solo a quelli che ammettono, almeno in qualche caso, una precedenza temporale nei confronti dei rispettivi principati.

Tali principi sono uno attivo e l’altro passivo. Scoto li definisce a partire dalle cause corrispondenti, ossia la causa efficiente e la causa materiale. Infatti, quanto si afferma per il principio – come detto in precedenza –, vale pure per le cause.

#### 6.4.3.2 La potenza come “relatio principii”

Il termine “potenza”, nel suo significato “per se”, denota una relazione<sup>99</sup>. Se la potenza è intesa come principio, la relazione significata può essere duplice: tra il principio e il suo principiato oppure tra il principio e un altro principio. In ogni caso, si tratta di una “relatio

---

<sup>97</sup> La formulazione adoperata evita far comparire il verbo “potere” anche nel *definiens*; inoltre, non si esclude che talvolta il principiato sia in atto.

<sup>98</sup> *QMet.*, IX, 3-4, § 23, IV, 544.

<sup>99</sup> Se si intende la potenza come modo di essere opposto all’atto, la relazione significata dalla potenza è quella che viene descritta nelle questioni 1-2 del Libro IX. Se la potenza viene intesa come principio, la significazione della relazione subisce ulteriori specificazioni descritte nelle questioni 3-4 del Libro IX. Il primo significato è stato già affrontato nel par. 6.4.2, per cui adesso verrà analizzato il secondo caso. Si noti, inoltre, che non ogni potenza intesa come modo di essere esprime un “respectus”, ma solo quella potenza che si oppone all’atto, ossia la cosiddetta potenza metafisica “stricte sumpta”, di cui si è parlato nel paragrafo precedente (par. 6.4.2). Sugli altri significati di potenza come modo di essere, si veda: *supra*, par. 6.4.1.

principii”, ma quella che interessa maggiormente è la prima, ossia quella che si stabilisce tra il principio e il suo principiato<sup>100</sup>. Questa relazione rappresenta un caso di “relatio transcendens”, perciò è importante comprenderne bene la natura, a cominciare dal modo in cui viene denominata.

Nelle questioni terza e quarta del Libro IX si afferma che, così come il termine “potentialitas” significa una relazione in astratto, allo stesso modo i termini “potentia” e “potens” significano quella stessa relazione in concreto.

«Consimiliter omnino dicendum est de potentialitate, potentia et potente, quod eandem relationem important. Primum in abstracto, alia duo in concreto, sed diversimode secundum quod illa relatio nata est diversimode denominare fundamentum proximum et remotum sive subiectum. Sicut autem alia concreta communiter accipimus pro subiectis in quantum habent tales formas, ita frequenter quando dicimus “potentiam”, non intelligimus de respectu, sed de illo in quo fundatur respectus»<sup>101</sup>.

Il brano, già presentato nel capitolo terzo, parlando della dottrina generale della relazione secondo Scoto, è particolarmente importante per comprendere il diverso modo in cui una relazione denomina il fondamento e il soggetto<sup>102</sup>. Il termine “potentia” significa la relazione, in concreto, in quanto si fonda sul principio “quo” (il fondamento); mentre il termine “potens” significa la relazione, in concreto, in quanto si fonda sul principio “quod” (il soggetto). Poi, come spesso accade, il termine denominativo viene preso non per indicare ciò che esso significa “per se”, ma per indicare ciò che esso connota o denomina: nel nostro caso, il significato “per se” è un “respectus”, mentre la realtà connotata è il soggetto o il fondamento del “respectus”. Perciò il termine “potenza” può significare non solo una relazione, ma anche (e più spesso) una natura assoluta, la quale funge da principio “quo” o “quod”<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> «Principium non tantum habet relationem ad principiatum, et tale principium ad tale principiatum puta efficiens ad effectum, materia ad materiatur, sed etiam unum principium respectum habet ad aliud principium. [...] ‘Potentia’ ergo, si importet istos duos respectus in quacumque causa, hoc erit aequivoco» (*QMet.*, IX, 3-4, 25, IV, 546). Il principio, mediante la relazione di principiazione, può riferirsi a due termini distinti, che sono il principiato e un altro principio. Per esempio, il principio attivo della generazione si riferisce sia a ciò che viene generato (principiato), sia al principio passivo della generazione (principio passivo). Dalla parte del principio passivo, poi, vi è un ulteriore termine di riferimento dato dalla forma ricevuta dal principio passivo stesso, insieme alla quale esso dà origine al composto. Quindi la relazione di principio è duplicemente equivoca per quanto riguarda il principio attivo e triplicemente equivoca per quanto riguarda il principio passivo. Che si tratti di relazioni del tutto distinte è evidente perché, pur fondandosi sulla stessa realtà assoluta (il principio), esse si riferiscono a termini del tutto differenti (il principiato, un altro principio e, almeno per la potenza passiva, la forma). Nel nostro caso, si deve prendere in considerazione solo la relazione tra principio e principiato, come si vedrà meglio più avanti. Per i molteplici riferimenti del principio e le sue equivocazioni, si veda: *QMet.*, IX, 3-4, §§ 25-27, IV, 547-548.

<sup>101</sup> *QMet.*, IX, 3-4, § 20, IV, 543.

<sup>102</sup> Cf. *Supra*, par. 3.2.1.1.1.

<sup>103</sup> «Quando quaeritur de potentia, ut est prior naturaliter principiato, necesse est quod hoc denominativum “potentia” accipiatur pro subiecto quod denominat non in sensu compositionis quia nec sic est prior sed in sensu divisionis; nec tamen pro illo quomodocumque, sed secundum illam rationem secundum quam immediate recipit praedicationem huius concreti “potentia”. Et iste modus loquendi usitatus est in ista materia de potentia, principio, et causa» (*QMet.*, IX, 5, § 12, IV, 562-563).

Quando perciò si parla della potenza-principio, si corre il rischio di un equivoco: scambiare il significato relativo con il significato assoluto, ossia la potenza che è il “respectus” con la potenza intesa come il fondamento del “respectus”. Questo equivoco sta alla base di un errore nella comprensione della natura dei principi e delle cause. Infatti, si potrebbe erroneamente pensare che ogni principio, in quanto è ordinato al suo principiato, debba includere nella propria “ratio” un riferimento al principiato.

Per esempio, una potenza attiva, in quanto precede l’azione, è riferita all’azione; da ciò sembra di dover concludere che nella “ratio” della potenza attiva si debba includere un riferimento all’agire. Secondo tale opinione, tutte le potenze, e in particolare le potenze dell’anima, sarebbero perciò delle relazioni e non delle nature assolute. Quest’ultima è un’opinione riconducibile (ancora una volta) al pensiero di Enrico di Gand, che Scoto analizza e, sistematicamente, confuta nella questione quinta del Libro IX.

Da tale questione si possono trarre due indicazioni importanti, una circa il fondamento della “relatio principii”, che è il principio, e una circa il suo termine, che è il principiato. In primo luogo, viene stabilito che la “ratio” della potenza attiva, intesa come realtà che precede l’agire, non può includere un “respectus” nei confronti dell’atto di agire. Infatti, quella relazione dovrebbe appartenere proprio in quanto è una potenza. Scoto parla a tal proposito di una “relatio potentiae”, la quale non può che avere uno dei due significati presentati sopra (ossia, come principio o come modo di essere opposto all’atto)<sup>104</sup>. Non può, però, trattarsi della potenza opposta all’atto, perché quella sparisce al sopraggiungere dell’atto, mentre la “ratio” del principio non è qualcosa che cambia quando esso principia in atto. Quindi, deve trattarsi del secondo tipo di relazione, quella che esprime l’anteriorità di natura del principio rispetto al principiato.

Assunta la tesi di Enrico di Gand, se la potenza attiva fosse essa stessa una relazione o includesse una relazione nella sua “ratio”, ne conseguirebbe che tale relazione dovrebbe essere “prior naturaliter” rispetto al proprio termine, che è il principiato. Da questo già si comprende dove vuole andare a parare l’argomentazione di Scoto. Infatti, nessuna relazione può essere “prior naturaliter” rispetto al proprio termine<sup>105</sup>. Dunque, non vi è alcuna relazione che appartenga alla “ratio” della potenza attiva in quanto tale; piuttosto, la potenza attiva, intesa

---

<sup>104</sup> «Si aliqua relatio pertinet ad rationem potentiae activae in quantum prior est naturaliter principiato: aut illa est relatio potentiae ut importat rationem principii, aut potentiae ut opponitur actui, quia non videtur aliam posse dari» (*QMet.*, IX, 5, § 9, IV, 561).

<sup>105</sup> «Ergo oportet dare quod relatio sit principii principiantis in actu. Sed hoc est inconueniens, nam illa simul natura est cum principiato in quantum principiatum, cum sint correlativa, et posterior est natura eo quod est principiatum, hoc est, illo in quo fundatur relatio principii; quia relatio principii, quae simul est cum relatione principiantis in actu, posterior est eodem, quod scilicet est principiatum. Oporteret autem relationem intrinsecam potentiae activae esse priorem natura illo quod est principiatum. Ergo omnino nulla relatio invenitur talis» (*QMet.*, IX, 5, § 10, IV, 562).

come un principio ordinato all'agire, è una natura assoluta a cui poi consegue una relazione nei confronti dell'agire, una volta che quest'ultimo sia stato posto.

In secondo luogo, quando si dice che il principiato viene “posto” non si deve intendere che esso deve essere “posto in atto”. Anzi, la potenza attiva – precisamente in quanto è “potentia ad agendum” – è principio dell'agire quando il principiato è in potenza. Il principiato, dunque, viene posto come “in potenza”. In questo caso, la relazione è anteriore secondo l'ordine temporale rispetto al principiato in atto, ma rispetto al principiato in potenza non è affatto anteriore (né per natura, né temporalmente):

«Cum relatio, quam importat hoc nomen “potentia” [...], simul sit natura cum relatione principiatu actu, actu, et potentia, potentia; ac per hoc illa relatio nullo modo sit prior naturaliter principiato»<sup>106</sup>.

La relazione principio-principiato è sempre posteriore per natura rispetto ai suoi estremi, sia che questi siano in atto, sia che questi siano in potenza. Se il principiato è in potenza, anche la relazione sarà in potenza; se il principiato è in atto, anche la relazione sarà in atto. Inoltre, questo brano mostra che la “relatio principii” è una relazione reciproca alla “relatio principiatu”: vi è una relazione dal principio verso il principiato, così come una relazione dal principiato verso il principio; ma solo la prima (quella fondata sul principio) riceve il nome di “potentia”.

In conclusione, si possono stabilire quattro punti principali: primo, la potenza come principio significa di per sé un “respectus”; secondo, tale “respectus” è una “relatio principii”, che ha come fondamento il principio e come termine il principiato; terzo, in quanto “relatio principii”, anche la relazione di potenza è posteriore per natura rispetto al principiato, così come ogni altra relazione è posteriore rispetto ai suoi estremi. Il fatto che un principio si dica “in potenza” rispetto al principiato e che il principiato, quindi, ancora non esista, non giustifica affatto che la “relatio principii” sia anteriore al principiato. Quarto, alla “relatio principii” corrisponde una relazione reciproca che è la “relatio principiatu”, fondata sul principiato e rivolta verso il principio.

#### 6.4.3.3 *Un confronto tra la potenza come principio e la potenza opposta all'atto*

Si è visto che il principio “quo” dell'azione non è una relazione, ma una natura assoluta; inoltre, in quanto tale, il principio “quo” è anteriore per natura sia rispetto al termine dell'azione, sia rispetto alla relazione di principio. Pertanto, quando con il termine “potenza” si intende un principio, bisogna distinguere due casi. Se esso significa l'assoluto su cui si fonda la “relatio

---

<sup>106</sup> *QMet.*, IX, 5, § 12, IV, 562.

principii” allora si può affermare che tale assoluto è “prior naturae” rispetto al termine. Se, invece, con “potenza” si intende precisamente la “relatio principii”, bisogna dire che essa non è “prior naturae” rispetto al termine, sebbene possa essere anteriore temporalmente in quei casi in cui il principio assoluto precede temporalmente il suo principiato. Nel caso in cui si verifichi anche l’anteriorità temporale, entra in gioco la potenza come modo di essere, ossia la potenza che si oppone all’atto. Il problema del rapporto tra le due potenze emerge soprattutto per quanto riguarda la potenza attiva.

Un principio attivo è una natura assoluta la quale possiede la capacità di agire. Pertanto, quando vi è l’agire in atto, si dice che il principio è in atto (“actu principians”); quando invece l’agire è in potenza, si dice che il principio è in potenza (“in potentia principians”). È l’idea stessa del principio attivo come capacità di agire che implica la possibilità che esso sia talvolta “principiante” in atto, talvolta “principiante” in potenza. Altrimenti, ciò che non agisce, non potrebbe mai avere alcuna possibilità di agire: p.es., un uomo, sedendo, diverrebbe paralizzato e chiudendo gli occhi, diverrebbe cieco<sup>107</sup>.

Considerare il principio in atto o in potenza significa, dunque, applicare ad esso la potenza opposta all’atto. Tuttavia, quel tipo di potenza si suddivide in potenza obiettiva e potenza subiettiva. Essere “actu principians” o “in potentia principians” per una certa natura assoluta equivale a essere o non essere affatto un principio, per cui questo tipo di contrapposizione tra potenza e atto è quella corrispondente alla potenza obiettiva<sup>108</sup>. Così come il bianco in potenza obiettiva è un bianco non (ancora) esistente, allo stesso modo il calore in potenza obiettiva è un principio che non è (ancora) tale. Tuttavia, nel caso del bianco, esso può passare all’atto solo perché un qualche soggetto che era in potenza subiettiva rispetto ad esso, lo riceve come forma. Anche nel principio passivo è abbastanza facile comprendere che il passaggio all’atto avviene quando esso riceve una forma rispetto alla quale era in potenza subiettiva: p.es., la materia (principio passivo), ricevuta la forma, diventa principio passivo in atto, cioè esercita il suo ruolo di principio rispetto al composto. Ma nel caso del principio attivo, il quale non riceve alcuna forma, come si può spiegare il passaggio dalla potenza all’atto?

Scoto afferma che il principio attivo, sebbene non sia in potenza subiettiva rispetto a una forma dalla quale è informabile, tuttavia è in potenza rispetto a una forma dalla quale è denominabile. Pertanto, quando si afferma che un certo principio è in potenza ad agire, l’atto di

---

<sup>107</sup> Si tratta dell’aporia dei Megarici, discussa già da Aristotele e ripresa da Scoto in *QMet.*, IX, 3-4, 8, IV, 537.

<sup>108</sup> «Quomodo potentia, ut opponitur actui, potest applicari principio actiuo? Non enim negandum est illud quandoque in potentia ad principandum, alioquin (sicut arguitur et bene) non-agens non posset agere. Quod si hoc nomen “principium” importet aptitudinem ad principandum, tunc quodcumque est in actu primo, est actu principium, sed quandoque in potentia principians. Si autem nomen “principii” importet idem quod “actu principians”, tunc quando est in potentia ad actum secundum, est in potentia principium» (*QMet.*, IX, 3-4, § 39, IV, 553-554).

agire non si deve intendere come una forma del principio attivo, ma come una forma che proviene da esso e dalla quale esso viene denominato “agens”<sup>109</sup>.

Ad ogni modo, Scoto ammette una distinzione tra potenze fattive e potenze attive in senso stretto: queste ultime, a differenza delle prime, non hanno come fine la produzione di qualcosa esterno all’agente, ma perfezionano l’agente stesso, e perciò l’azione che promana da esse viene anche detta “azione immanente”, perché appunto rimane nell’agente e non passa in un soggetto esterno all’agente<sup>110</sup>. Nel caso delle potenze attive propriamente dette, dunque, l’atto della potenza rimane nella potenza stessa, benché non venga indotto in essa per mezzo di un movimento (come avverrebbe se si trattasse di un soggetto esterno): si tratta di un caso particolare, i cui esempi più importanti sono certamente l’intellezione e la volizione, ossia gli atti, rispettivamente, dell’intelletto e della volontà.

#### 6.4.3.4 Riepilogo

La potenza può significare una relazione o il fondamento di una relazione. Nel primo caso, la relazione significata può essere duplice: la relazione di qualcosa rispetto al proprio atto oppure la “relatio principii” (significata in concreto). Nel secondo caso, la realtà significata è una natura assoluta, solitamente indicata anche col nome di “principio”, a cui consegue la “relatio principii”. Vi sono solo due tipi di principio che possono ricevere il nome di potenza: il principio attivo e il principio passivo.

Quando Scoto parla della “relatio potentiae”, egli può riferirsi a realtà del tutto diverse tra loro, a seconda di come si intenda il genitivo e di come si intenda il termine “potenza”.

Se il genitivo è epesegetico, la “relatio potentiae” può significare: a) la relazione che è la potenza opposta all’atto; b) la relazione che, in astratto, viene chiamata “potenzialità”.

Se il genitivo è soggettivo, la “relatio potentiae” significa: c) la “relatio principii” di una natura assoluta, la quale natura assoluta viene detta “potenza”.

Nel caso a), la relazione di potenza potrebbe essere obiettiva o subiettiva. La potenza obiettiva è la relazione di qualcosa rispetto all’atto di se stessa: p.es., in questo modo, il principio in potenza si riferisce al principio in atto e l’azione in potenza si riferisce all’azione in atto. Se, invece, si tratta di una potenza subiettiva, la relazione ha come termine un atto del soggetto stesso della potenza. Talvolta, tale atto è una forma che il soggetto può ricevere al

---

<sup>109</sup> «Est dicendum de actiuo, quod licet quando non agit, non sit in potentia subiectiua stricte sumpta prout scilicet talis potentia est subiecti informabilis, est tamen in potentia subiectiua, extendendo eam ad subiectum denominabile. Actiuum enim est denominabile ab actu ad quem est ista potentia, licet illo actu non sit informabile» (*QMet.*, IX, 3-4, § 42, IV, 554-555).

<sup>110</sup> Cf. *QMet.*, IX, 11, §§ 7-10, IV, 606-607; si veda anche: *QMet.*, IX, 3-4, §§ 11.48-49, IV, 538.556-558

termine di un movimento: p.es., in questo modo, un corpo potenzialmente bianco si riferisce alla forma del bianco. Talvolta, l'atto non è una forma che il soggetto riceve al termine di un movimento, ma è una realtà da cui il soggetto viene denominato: tale realtà può appartenere a un soggetto esterno, come nel caso del fuoco che scalda un corpo, oppure può appartenere al soggetto stesso, come nel caso dell'azione immanente: p.es., in questo modo, il principio attivo in potenza "ad agendum" si riferisce all'agire in atto (sia che l'azione rimanga nell'agente, sia che si trovi nel paziente)<sup>111</sup>.

Nel caso b), la relazione è una "relatio principii" il cui fondamento è il principio in potenza (obiettiva) e il cui termine è il principiato in potenza (obiettiva). Questa relazione è reciproca, nel senso che ad essa corrisponde una relazione fondata sul principiato e rivolta verso il principio. Ma la relazione del principiato non viene indicata da Scoto come una "relatio potentiae". Pertanto, l'espressione "relatio potentiae" si limiterebbe a significare la "relatio principii", senza includere la sua reciproca.

Nel caso c), la relazione che si fonda sul principio è la medesima "relatio principii" del caso b), ma il nome "potenza", non indica più la relazione stessa, bensì il principio su cui essa si fonda. Poiché la realtà del principiato non viene mai denominata "potenza", si comprende perché la "relatio principii" non può essere una relazione *della* potenza ("relatio potentiae", intendendo il genitivo in modo soggettivo).

Un'altra caratteristica della "relatio principii" è che essa, come ogni altra relazione, è posteriore per natura rispetto ai suoi estremi (principio e principiato). Invece, la potenza opposta all'atto è anteriore temporalmente rispetto all'atto (e non può stare insieme all'atto). Pertanto, quando si intende significare la relazione di potenza subiettiva di un principio "ad agendum", si deve ricordare che tale relazione non è la "relatio principii" e che essa rispetto all'agire in atto non è anteriore per natura, ma è anteriore solo temporalmente.

#### 6.4.4 LA POTENZA COME PRINCIPIO NELLA Q. 11 DEL LIBRO V: CONFRONTO COL LIBRO IX

La dottrina della potenza per come è stata esposta finora proviene quasi esclusivamente dal Libro IX del *Commento alla Metafisica* e trova alcune consonanze con i testi dei commenti alle *Sentenze*<sup>112</sup>. Tuttavia, è lecito chiedersi se le conclusioni tratte a partire da questi testi valgano anche per i testi del Libro V. Infatti, il Libro IX (per non parlare dei commenti alle *Sentenze*) appare come un'opera più matura rispetto al Libro V. Se non si può essere del tutto certi che il

---

<sup>111</sup> «Quando potentia activa est in potentia ad agendum, non est in potentia ad aliquem actum sui, sed ad aliquid actum ab illo» (*QMet.*, IX, 3-4, § 46, IV, 556). La potenza si riferisce a un atto che non è il suo, ma proviene dal suo atto. Il suo atto è il principiare in atto. L'atto che proviene dal principiare è l'azione propriamente detta.

<sup>112</sup> Cf. *Ord.*, I, 7, §§ 28ss, IV, 119ss.

Libro IX rappresenti uno stadio più recente del pensiero di Scoto, tuttavia non si può negare che la materia in esso trattata si presenti in uno stato più ordinato e sistematico rispetto al Libro V. Prima di proseguire nell'analisi dei testi del Libro V, perciò, sembra opportuno verificare se vi sia continuità dottrinale tra i due libri: essendo più chiaro e sistematico, il Libro IX può gettare luce sui punti più oscuri e reticenti del Libro V, ma prima di poter legittimamente condurre una tale operazione occorre mostrare se e in che misura vi siano punti di contatto tra queste due sezioni del commento alla *Metafisica*.

Se per i testi dell'*Ordinatio* una tale preoccupazione può essere anche trascurata (e di fatto è stata finora trascurata) dal momento che si tratta di un'opera che è frutto di una revisione unitaria da parte dell'autore (anche se pure in quel caso non mancano aggiunte posteriori fatte a margine), per il *Commento alla Metafisica*, invece, una valutazione preliminare dell'unitarietà della fonte si rende necessaria per la peculiare natura dei testi che contiene, i quali, almeno nello stato in cui ci sono pervenuti, sembrano essere stati composti in periodi differenti<sup>113</sup>.

Per quanto riguarda il tema della potenza come principio, verranno messi in evidenza quattro punti di particolare interesse: la natura assoluta del principio, la relazione di principio e causa, l'antioriorità di natura del principio rispetto al principiato, il confronto tra la potenza come principio e la potenza opposta all'atto.

#### 6.4.4.1 La natura assoluta del principio

La conclusione 24, l'ultima del "corpus" della questione 11 del Libro V, prende in esame l'agire, il potere e il ricevere:

«Relatio non est quo agens agit; nec quo habens potentiam est potens; nec quo receptivum recipit»<sup>114</sup>.

Si afferma che ciò per cui l'agente agisce non è una relazione. Allo stesso modo, ciò che conferisce la capacità di fare qualcosa non è una relazione, né ciò che può ricevere qualcosa lo riceve in virtù di una relazione<sup>115</sup>. In questi tre casi ciò che viene preso in considerazione è il

---

<sup>113</sup> «Pertransibis lentu passo illud chaos metaphysicale scoticum» (JOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. VII. *Questiones Subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, L. Vivès, Parigi, 1893 [Rist.: Gregg International Publishers, Westmead - Franborough - Hants, 1969], 429a). Questo è il giudizio circa lo stato del testo del *Commento alla Metafisica* espresso da M. O'Fihely, il curatore della prima edizione di quest'opera (pubblicata a Venezia nel 1497).

<sup>114</sup> *QMet.*, V, 11, § 85, III, 593.

<sup>115</sup> Si è scelto di tradurre l'espressione latina "esse potens", con la parafrasi "avere la capacità di fare qualcosa". Il testo, alla lettera, sarebbe: "la relazione non è ciò per cui l'avente potenza è potente". Il senso è che la capacità di fare qualcosa viene conferita a un certo soggetto grazie al possesso di una natura assoluta, denominata "potenza" (quindi, in realtà, la potenza è la capacità di fare qualcosa).

cosiddetto principio “quo” dell’azione o della ricezione, ossia ciò per cui qualcosa agisce o può agire, riceve una perfezione o può riceverla. La tesi che Scoto intende sostenere è che il principio “quo” non è una relazione; piuttosto, esso è qualcosa di assoluto su cui si fonda una relazione da cui esso viene denominato<sup>116</sup>. Tale relazione viene indicata anche come “relatio principii” o “relatio potentiae”<sup>117</sup>. Per esempio, ciò che ha la capacità di riscaldare (“habens potentiam”) può riscaldare qualcosa, ma non in virtù di una relazione, bensì in virtù di un principio assoluto, il calore, sul quale si fonda una relazione verso l’azione di riscaldare: per questo si dice che è “calefactivum”, cioè “potens calefacere”<sup>118</sup>.

Tutto questo è conforme a quanto espresso nel Libro IX, laddove si afferma che il principio “quo” è una natura assoluta denominata a partire dalla relazione che da esso sorge (la “relatio principii”)<sup>119</sup>.

Vi è un solo testo del Libro V che desta qualche perplessità in proposito, laddove Scoto sembra negare la verità della proposizione “absolutum est principium actionis”:

LIBRO V, Q. 11	LIBRO IX, Q. 5 (opinione di Enrico di Gand)	LIBRO IX, Q. 5 (opinione di Scoto)
«quod additur quod “absolutum est principium actionis” videtur falsum» <sup>120</sup> .	«forma naturalis non est principium actionis secundum quod est perfectio eius in quo est, sed solummodo secundum quod habet respectum ad effectum» <sup>121</sup> .	«nihil est de ratione potentiae nisi absoluta aliqua essentia, in qua immediate fundatur aliquis respectus ad principiatum [...] ab absoluto, sine omni respectu praecedente, est effectus absolutus» <sup>122</sup> .

Il testo del Libro V è tratto dalla risposta al terzo dei dodici “dubia”. Gli altri due testi sono tratti dal Libro IX: uno rappresenta l’opinione di Enrico di Gand, l’altro l’opinione opposta sostenuta da Scoto. Si può notare come il testo del Libro V sia più vicino all’opinione di Enrico di Gand che a quella di Scoto espressa nel Libro IX. Bisogna dire, però, che la risposta al terzo “dubium”, da cui il testo del Libro V è tratto, contiene delle argomentazioni di difficile comprensione, non sufficientemente chiare; inoltre, la proposizione contestata, messa tra

<sup>116</sup> Cf. *QMet.*, IX, 3-4, § 19-20, IV, 541-543.

<sup>117</sup> Il significato di “relatio principii” è più ampio rispetto a quello di “relatio potentiae”: p.es., la forma e il fine sono principi, ma non sono potenze. Comunque, per il sintagma “relatio principii” nel Libro V, si veda: *QMet.*, V, 11, §§ 107-108, III, 600-601. Invece, per il sintagma “relatio potentiae” nel Libro V, si veda: *QMet.*, V, 11, §§ 99-100.103, III, 598-599; e soprattutto: *QMet.*, V, 11, §§ 108.110.114, III, 600-604.

<sup>118</sup> «Ignis est potens facere aliquid calidum, Deus est potens facere calorem calefactivum» (*QMet.*, V, 11, § 136, III, 611). Sparse nelle opere di Scoto, vi sono molte altre citazioni, anche migliori di questa, sull’esempio del calore e del riscaldamento. Si è scelta questa perché ha il pregio di trovarsi nella medesima questione 11 del Libro V.

<sup>119</sup> *QMet.*, IX, 3-4, §§ 19-20, IV, 542-543.

<sup>120</sup> *QMet.*, V, 11, § 133, III, 610.

<sup>121</sup> *QMet.*, IX, 5, § 4, IV, 560.

<sup>122</sup> *QMet.*, IX, 5, § 13, IV, 563.

virgolette (“absolutum est principium actionis”), in realtà non si ritrova alla lettera nel testo del terzo “dubium” a cui si intende rispondere. Ci si può chiedere, perciò, a quale scopo quella proposizione compaia nella risposta, e perché Scoto intende negarla: potrebbe darsi che egli intenda negare non la proposizione in se stessa, ma l’uso che ne viene fatto nel terzo “dubium”. In ogni caso, si tratta di un testo difficile, l’unico che appare in contrasto con le affermazioni del Libro IX, nel quale si ammette che una natura assoluta possa essere principio. Quest’ultima tesi è sufficientemente attestata anche nel Libro V, e tanto basta per poter cogliere una certa continuità tra i due libri su questo punto dottrinale.

#### 6.4.4.2 La potenza come “relatio principii”

Il termine “potenza”, nel Libro V, possiede due significati principali: come modo di essere opposto all’atto e come principio; inoltre, in quest’ultimo caso, conserva ancora una duplice possibilità semantica: esso può significare una natura assoluta o una relazione:

«Potentia proprie dicta – quae scilicet opponitur actui [...] potentia transumptive dicta pro principio potentiali activo vel passivo – non dico pro absoluto quod est principium, sed pro ipsa relatione principii vel causae»<sup>123</sup>.

In questo brano tratto dalla quaestione 11 si attesta che, propriamente, il termine “potenza” significa il modo di essere opposto all’atto. La potenza intesa come principio rappresenta un significato derivato (“transumptive”). Tuttavia, poiché la questione 11 si occupa principalmente di quest’ultimo significato, è ad esso che occorre rivolgere prima l’attenzione.

Il termine “potenza” può denominare il principio “quo”, ossia la natura assoluta da cui trae origine un’azione (o una passione), oppure può denominare la relazione stessa del principio. Questa relazione si fonda sul principio assoluto e lo orienta all’azione (o alla passione). Il Libro V chiama questa relazione “relatio principii vel causae”<sup>124</sup>.

Si tratta di una relazione che (almeno nell’ambito fisico) possiede due termini, uno immediato e l’altro mediato<sup>125</sup>. Il termine immediato è l’azione stessa; il termine mediato è ciò a cui l’azione tende, ossia il termine che il principio intende primariamente raggiungere e che raggiunge effettivamente solo per mezzo dell’azione<sup>126</sup>. Dunque, si può dire che la relazione di principio si stabilisce sempre tra due estremi, ossia il principio e il termine che esso intende

<sup>123</sup> *QMet.*, V, 11, §§ 106-107, III, 600.

<sup>124</sup> Cf. *QMet.*, V, 11, § 107, III, 600.

<sup>125</sup> La stessa dottrina viene espressa anche da Tommaso d’Aquino. Si vedano: TOMMASO D’AQUINO, *De potentia*, q. 1, a. 1, ad 1<sup>um</sup> (Bazzi, 9a-b); TOMMASO D’AQUINO, *S.Th.*, I, q. 25, a. 1, ad 3<sup>um</sup> (Leonina, IV, 290b).

<sup>126</sup> «Relatio principii, sive dicti ad actionem sive ad eius terminum, in actu non est nisi quando est actio. Tunc autem non est prior naturaliter actione sed posterior» (*QMet.*, V, 11, § 108, III, 600).

raggiungere; talvolta, vi può essere un riferimento anche all'azione o alla passione intese come atto intermedio: se ciò avviene, deve essere ascritto a una certa imperfezione del principio, il quale, a causa della propria debolezza, ha bisogno di un soggetto pre-esistente sul quale agire per ottenere l'effetto principalmente inteso<sup>127</sup>.

Nel Libro IX il termine della potenza viene chiamato "principiato"; nel Libro V, invece, non si parla del principiato ma, semplicemente, del termine della potenza o del termine della "relatio principii". Dal punto di vista terminologico, la differenza più rilevante è che il termine "principiato" è evidentemente un nome relativo; invece, nel Libro V, poiché si parla semplicemente del termine che la potenza vuole raggiungere, si perde questa sfumatura particolare. Un'altra differenza è che, nel Libro V, si ammette un duplice termine della "relatio principii": l'azione e il termine dell'azione; invece, nel Libro IX si parla semplicemente del "principiato", senza specificare altro. Tale differenza si può spiegare tenendo conto che il Libro IX intende portare la discussione sempre verso il piano metafisico, mentre lo sdoppiamento dei "principiati" si verifica solo nell'ambito fisico<sup>128</sup>.

#### 6.4.4.3 *L' anteriorità di natura del principio*

Nel Libro V la discussione viene portata avanti tenendo conto dello sdoppiamento dei termini della relazione. Anche per quanto riguarda il rapporto di anteriorità o posteriorità di natura della relazione, il ragionamento di Scoto è impegnato nel tener conto che vi è l'azione come termine intermedio. La conclusione a cui si giunge è che la relazione di principio non può mai precedere per natura il proprio termine, sia mediato, sia immediato, perché come ogni "respectus" deve essere posteriore ai suoi estremi:

«Relatio principii, sive dicti ad actionem sive ad eius terminum, in actu non est nisi quando est actio. Tunc autem non est prior naturaliter actione sed posterior, quia tunc esset prior naturaliter suo termino. Ipsa tamen relatio necessario concomitatur actionem, quia necessario est positus ambobus extremis. Ambo enim cum illa sunt in actu si subita est. Et si successiva, absolutum, super quod fundatur, et actio tunc sunt, licet non terminus actionis. Relatio autem causae vel principii in potentia non concomitatur actionem, quia tunc non est; nec necessario praevia est, quia non oportet absolutum praecedere tempore suam actionem. Quod dictum est de actione, eodem modo intelligatur de

---

<sup>127</sup> «Relatio actionis et passionis est relatio efficientis talis, per motum scilicet vel mutationem ad effectum talis causae proximum. Creans autem sine illo effecto proximo producit effectum ultimum, qui semper, tam hic quam ibi, est intentus principaliter, licet efficiens deminutum non possit illum immediate producere, quia non de nihilo, et ita producit aliquid transmutando» (*QMet.*, V, 11, § 145, *OPhil.*, III, 612).

<sup>128</sup> Per "ambito fisico" si intende l'insieme dei mutamenti che avvengono al termine di un movimento o in cui è coinvolta una materia informabile. In questi casi vi è un'azione che trasmuta il soggetto affinché esso possa giungere al termine finale inteso dall'agente. Perciò, nell'ambito fisico vi sono due termini del principio, uno mediato (l'azione) e l'altro immediato (l'effetto dell'azione).

passione; tamen relatio potentiae est praevia actioni et passioni tempore, si absolutum praecedat actionem vel receptionem»<sup>129</sup>.

Dato che il principio è il fondamento prossimo della “relatio principii”, mentre il termine della “relatio principii” coincide col termine dell’azione, e dato che l’azione si trova come in mezzo tra il principio e il termine della “relatio principii”, ne consegue che la stessa “relatio principii” non può mai precedere per natura l’azione<sup>130</sup>. In questo modo, viene stabilito che la “relatio principii” è posteriore per natura rispetto all’azione, così come è posteriore per natura rispetto al termine dell’azione.

Tuttavia, essa è anche necessariamente concomitante all’azione. Infatti, posta l’azione, la “relatio principii” sorge necessariamente. Invece, non sempre è simultanea temporalmente con il termine dell’azione: se quest’ultimo non segue immediatamente all’azione, può accadere che la “relatio principii” sia posteriore temporalmente rispetto all’azione. Quando, invece, si considera la “relatio principii” potenziale, si deve dire che essa non è mai concomitante all’azione, perché l’azione ancora non c’è. Non è nemmeno necessario che sia anteriore temporalmente all’azione, ma lo è solo nei casi in cui il principio precede nel tempo l’azione.

Se si considera, poi, la relazione che va dal principio all’azione (o alla passione), si nota che anch’essa segue la stessa sorte di quella che si riferisce al termine dell’azione. Se il termine è in potenza, anche la relazione sarà potenziale; se il termine è in atto, anche la relazione sarà in atto. Ma in entrambi i casi essa è posteriore per natura rispetto all’azione (o alla passione, se la potenza è una potenza passiva).

Tutto ciò è conforme a quanto espresso nel Libro IX circa la posteriorità di natura della “relatio principii”; la trattazione del Libro V appare soltanto più complicata a causa dello sdoppiamento dei termini del principio (l’azione, il termine dell’azione). Perciò, nel Libro V, a differenza del Libro IX, gran parte della discussione interessa il rapporto tra la “relatio principii” e l’azione, la quale è il termine immediato del principio. Il Libro IX, invece, si interessa semplicemente del “principiato” ed è rispetto ad esso che occorre dimostrare la posteriorità di natura della “relatio principii”.

Un’altra caratteristica della potenza intesa come “relatio principii” è che essa è una relazione reciproca. Così come nel Libro IX si afferma che vi è una “relatio principii”, allo stesso modo nel Libro V si afferma che vi è una “relatio causati”, fondata sul termine prodotto per mezzo dell’azione: «Immediatus est actio [...] super quem fundatur relatio causae efficientis [...] cui

---

<sup>129</sup> *QMet.*, V, 11, § 108, III, 600-601.

<sup>130</sup> Scoto afferma che la “relatio principii” non è attuale finché non vi è l’azione. Infatti, senza l’azione non c’è il termine e quindi non ci può essere la relazione; se poi si volesse intendere la “relatio principii” come una relazione tra il principio e l’azione, bisogna dire che anche in quel caso, quando l’azione non c’è, la relazione non può essere attuale.

correspondet relatio opposita causati fundata super terminum productum per actionem»<sup>131</sup>. Le differenze di espressione sono di poco conto, considerando quanto spesso il principio e la causa vengono associati; la dottrina espressa nei due libri appare la medesima su questo punto.

#### 6.4.4.4 *La distinzione tra la potenza opposta all'atto e la potenza intesa come principio*

Avendo chiarito alcuni aspetti principali della potenza come principio, nel Libro V, occorre ritornare a parlare della potenza come modo di essere. Tale potenza viene indicata nel Libro V come potenza che si oppone all'atto. Inoltre, nella risposta al secondo dei dodici "dubia", in coda alla questione 11, compare anche l'affermazione che la potenza e l'atto sono differenze dell'ente, e viene nominata in particolar modo la potenza obiettiva<sup>132</sup>. Dati questi elementi si può ritenere che si tratti dello stesso significato di potenza delineato nelle prime due questioni del Libro IX.

La potenza opposta all'atto è anteriore temporalmente, ma non per natura, rispetto all'atto di agire. Tuttavia, essa non rappresenta il principio elicitivo dell'azione. Infatti, quel principio permane con l'atto, mentre la potenza "ad agendum" sparisce quando sopraggiunge l'agire in atto<sup>133</sup>.

Il principio elicitivo è piuttosto la natura stessa da cui promana l'azione, non però presa nella sua assolutezza, ma insieme alla "relatio principii". Quando il principio è in potenza "ad agendum", il termine della "relatio principii" non è l'agire in atto (come avviene per la potenza opposta all'atto), ma è l'agire in potenza. Quando sopraggiunge l'agire in atto, l'agire in potenza viene meno, e allo stesso modo viene meno la "relatio principii" che termina ad esso. Ma la "relatio principii" non scompare affatto, anzi, essa diventa attuale così come il suo termine. In questo modo si assicura la permanenza del principio elicitivo dell'azione, anche al sopraggiungere dell'azione in atto. In ogni caso, si noti come la relazione consegua alla posizione del termine, sia quando questo è in potenza, sia quando questo è in atto. La "relatio principii", infatti, è posteriore per natura rispetto ai suoi estremi.

In conclusione, l'espressione "essere in potenza ad agire" denota l'ordine ("ordo") di una natura assoluta nei confronti di un'azione che ancora deve compiersi. Il termine di quest'ordine può essere:

---

<sup>131</sup> *QMet.*, V, 11, § 109, III, 601-602.

<sup>132</sup> «Ad secundum: potentia et actus, ut sunt differentiae entis, diuidunt quodlibet ens. Hic. Sic est albedo in potentia obiectiue, id est obiectum siue terminus potentiae» (*QMet.*, V, 11, § 131, III, 608).

<sup>133</sup> «Potentia proprie dicta quae scilicet opponitur actui nec est principium elicitivum nec receptivum, nec est prior naturaliter actu agendi vel patiendi ut in potentia [...] Quia non manet cum actu, nec aliquo modo est necessaria ad agendum vel recipiendum, nec ut praevia, nec ut concomitans» (*QMet.*, V, 11, § 106, III, 600).

- l'azione in atto: in questo caso, l'ordine è una relazione di potenza opposta all'atto;
- l'azione in potenza: in questo caso, l'ordine è una "relatio principii" potenziale.

Entrambe queste relazioni non sono anteriori per natura rispetto ai loro rispettivi termini; tuttavia, rispetto all'agire in atto, entrambe sono anteriori temporalmente: la prima lo è costitutivamente, mentre la seconda solo indirettamente, ossia a motivo dell'anteriorità temporale del proprio termine<sup>134</sup>. In ogni caso, è difficile capire se questa relazione inerisca effettivamente nella natura assoluta del principio, poiché si tratta di una relazione non esistente. Questo problema, purtroppo, non viene affrontato con chiarezza nel Libro V e non vengono offerti elementi sufficienti a un confronto con il Libro IX<sup>135</sup>.

Nonostante ciò, nelle sue linee generali, la descrizione dei due significati di "potenza" e delle due relazioni che conseguono a tali significati, risultano in accordo con quanto espresso nel Libro IX<sup>136</sup>. L'unica differenza, nel confronto tra le due "potenze", è che nel Libro IX si lascia in sospeso la questione su quale dei due significati sia quello originario e quale quello traslato, mentre nel Libro V si attribuisce alla potenza come principio la qualifica di significato traslato.

#### 6.4.4.5 Conclusioni sul confronto tra il Libro V e il Libro IX

Sostanzialmente, si può notare una forte sintonia tra quanto affermato nel Libro V e quanto affermato nel Libro IX riguardo alla "relatio principii". Dal confronto emerge che la differenza più marcata è data dal fatto che nel Libro V non si parla mai del "principiato", ma piuttosto del "termine della potenza" (il quale si sdoppia in mediato e immediato). Stando, però, a ciò che tali espressioni intendono denotare, è facile mostrarne la convergenza: entrambe denotano la realtà che proviene dal principio. Il Libro V mostra, dunque, al più, una differenza espressiva, unita a un andamento meno sistematico rispetto al Libro IX.

Il Libro V attesta alcune delle conclusioni teoretiche più pregnanti circa la dottrina della "relatio principii", così come viene espressa nel Libro IX, ossia l'anteriorità di natura del principio rispetto al principiato e di entrambi rispetto alla "relatio principii"; la natura assoluta del principio (sebbene con qualche riserva); la possibilità di intendere il termine "potenza" sia come nome concreto della relazione, sia come nome del fondamento della relazione stessa.

---

<sup>134</sup> L'agire in potenza precede temporalmente l'agire in atto; perciò anche la relazione che termina all'agire in potenza deve precedere temporalmente l'agire in atto, benché quest'ultimo non sia il suo termine proprio.

<sup>135</sup> L'unico testo discordante, in tal senso, è quello di *QMet.*, V, 11, § 133 in cui si afferma che la proposizione "absolutum est principium actionis" è una proposizione falsa. È un testo ambiguo, difficile da capire; per una discussione in proposito, si veda: *supra*, par. 6.4.4.1.

<sup>136</sup> *QMet.*, IX, 5, § 13, IV, 563.

Inoltre, si stabilisce anche una differenza tra due significati di “potenza”: la potenza come principio e la potenza che è una differenza dell’ente. Tale distinzione viene analizzata approfonditamente nel Libro IX (come si è visto sopra), ma già nel Libro V essa viene invocata in un tratto significativo della risoluzione della questione 11.

#### 6.4.5 LA RELAZIONE TRASCENDENTALE NEL LIBRO V

Dopo aver parlato della dottrina della potenza e dell’atto nel Libro IX e aver mostrato, in linea generale, la concordanza con quanto espresso nei testi del Libro V, si può passare all’interpretazione dei brani che parlano della “relatio transcendens” nel Libro V.

##### 6.4.5.1 I tre ordini di relazione

La relazione di principio e di causa viene descritta nel Libro V a partire dai relativi del secondo modo, ossia quei relativi che, secondo l’opinione comune derivata dal Libro V della *Metafisica*, si fondano sull’azione e sulla passione<sup>137</sup>. La relazione di causa si stabilisce tra un principio e il termine del principio. Tuttavia, questa relazione ammette come atti intermedi l’azione e la passione, i quali ne costituiscono il fondamento immediato. Per cui, in primo luogo, vi è la relazione di potenza di una natura assoluta (il principio) rispetto all’azione o alla passione (o alla ricezione di una forma da parte del soggetto)<sup>138</sup>.

In secondo luogo, sull’azione e sulla passione si fonda un’altra relazione che ha come termine quello stesso termine che il principio vuole primariamente raggiungere: finché l’azione e la ricezione sono in potenza, anche la relazione che dovrebbe fondarsi su di loro è in potenza. Questa seconda relazione è la relazione di causa in potenza: se si fonda sull’azione, il principio è attivo e la causa è efficiente, mentre il termine dell’azione è l’effetto; se si fonda sulla passione, il principio è passivo e la causa è materiale il cui termine è il “materiato”. Sull’effetto e sul materiato, che sono i “causati”, si fondano delle relazioni reciproche verso la causa<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> «Quantum ad modum secundum relativorum, nota quod haec ibi inveniuntur circa actionem et passionem» (*QMet.*, V, 11, § 109, III, 601).

<sup>138</sup> «Primo est potentia fundata super naturam absolutam substantiae vel qualitatis vel quantitatis ad agendum vel patiendum vel recipiendum» (*QMet.*, V, 11, § 109, III, 601).

<sup>139</sup> «Et relatio actus fundatur in actione vel receptione, quae est terminus huius potentiae. Adhuc non est relatio huius causae nisi in potentia, et non in potentia nisi ut terminus potentiae praedictae. Et hic non immediatus, quia immediatus est actio vel receptio in quantum actus, super quem fundatur relatio causae efficientis vel materialis, cui correspondet relatio opposita causati fundata super terminum productum per actionem, vel super receptum, vel compositum ex recipiente et recepto. Quia forte materia magis dicitur materia compositi quam formae, 6, secunda conclusione de forma» (*QMet.*, V, 11, § 109, III, 601-602).

Scoto fa notare che il materiato è propriamente il composto, mentre la forma ricevuta si dice “materiata” solo in senso secondario. La ragione di ciò è che la materia appartiene più al composto che alla forma, perciò primariamente è in relazione con il composto; solo secondariamente è in relazione con la forma. Si può notare anche un certo parallelismo: come il termine della potenza è duplice (azione e termine dell’azione) così anche il prodotto dell’azione è duplice, ossia è la forma ricevuta e il composto di materia e forma. Un simile sdoppiamento emerge solo nell’ambito fisico in cui vi è una materia pre-esistente che riceve dall’agente la forma. A questo tipo di mutazione si riserva il nome più specifico di “trasmutazione”<sup>140</sup>.

Vi sono quindi tre aspetti da considerare. In primo luogo, la potenza che è un “respectus” il cui termine è l’azione; in secondo luogo, l’azione che è un “respectus” verso il termine prodotto; in terzo luogo, almeno nei casi di trasmutazione, un ulteriore riferimento dell’agente verso il soggetto che viene trasmutato. Scoto distingue questi tre differenti aspetti sia dalla parte dell’azione, sia dalla parte della passione:

110. «Non solum autem actio est actus, secundum quam rationem terminat primam relationem potentiae ad ipsam. Nec solum est productio secundum quam rationem fundat relationem ad terminum productum. Sed etiam est motio vel mutatio activa, secundum quam rationem fundat relationem ad illud quod movetur. Sic passio est actus, et terminat relationem potentiae ad ipsam. Et est productio alicuius, et fundat relationem ad productum. Et est motus vel mutatio passiva, et fundat relationem ad movens»<sup>141</sup>.

Ponendo attenzione all’azione, e considerando i tre riferimenti in cui essa viene coinvolta, emergono tre diversi aspetti. In primo luogo, l’azione è un *atto*, in quanto termina la relazione della potenza che ad essa si riferisce<sup>142</sup>. In secondo luogo, l’azione è una *produzione*, in quanto per mezzo di essa si produce qualcosa che è fuori dall’agente<sup>143</sup>. In terzo luogo, l’azione è una

---

<sup>140</sup> Nel caso in cui l’agente agisca in un soggetto, trasmutandolo, si può parlare inoltre della ricezione della forma da parte del soggetto, e su questa ugualmente si può fondare una relazione di causa; tuttavia questo significato può essere trascurato dal momento che proprio l’aspetto della ricezione, richiedendo il movimento e il moto, pertiene all’ambito fisico e non a quello metafisico.

<sup>141</sup> *QMet.*, V, 11, § 110, III, 602.

<sup>142</sup> Nel modo in cui Scoto presenta il primo aspetto, quello dell’azione in quanto “actus”, vi è un’ambiguità difficilmente risolvibile. Da una parte sembra che l’azione come “actus” *fondi* una relazione – la cosiddetta relazione del primo ordine. Tuttavia, il testo del par. § 114 – dove compare la “relatio transcendens” – afferma che la relazione del primo ordine è quella che *termina* all’azione in quanto “actus”. Poco sopra (§ 112), Scoto afferma anche: «Volitio enim tantum unam *fundat*, quia est *actus et terminus* potentiae, quae est in voluntate ad volendum» (*QMet.*, V, 11, § 112, III, 603; corsivi non originari). La “volitio” fonda una sola relazione, perché ne termina una; essa è, infatti, l’atto verso cui tende la potenza volitiva. Qual è la relazione del primo ordine? Quella fondata sulla “volitio”? Oppure quella terminata dalla “volitio”? Qui si è scelto di dare preminenza al par. § 114 e quindi di optare per la seconda soluzione.

<sup>143</sup> L’azione, che è l’atto secondo dell’agente, è già un “respectus” – perciò è strano (ma non impossibile) che fondi un’ulteriore relazione. Inoltre, sembra che la “productio” debba essere essa stessa quella relazione che dovrebbe fondare: essa non dovrebbe essere il fondamento della relazione diretta verso il prodotto, perché essa stessa è quella relazione rivolta verso il prodotto. Infatti, produttore e prodotto si denominano a partire dalla “productio”.

*mozione o mutazione attiva*, in quanto si riferisce a ciò che viene mosso per mezzo di essa. In maniera speculare, si possono distinguere gli stessi tre aspetti per la passione correlativa all'azione.

Per esempio: il fuoco ha la capacità di riscaldare (“principio attivo” che si riferisce potenzialmente alla “actio-actus”), e mediante il riscaldamento (“productio”) produce attivamente il legno caldo (“productus”), ossia produce la forma del calore nel legno (“illud quod movetur”), e così lo riscalda (“motio” o “mutatio activa”). Reciprocamente, il legno ha la capacità di essere riscaldato (“principio passivo” che si riferisce potenzialmente alla “passio-actus”) e, mediante il riscaldamento (“productio”), produce passivamente il legno caldo (“productus”), ossia riceve la forma del calore dal fuoco (“movens”), e così si riscalda (“motus” o “mutatio passiva”)<sup>144</sup>.

Per spiegare il modo in cui questi diversi aspetti sono inclusi nell'azione e nella passione, Scoto ricorre alla dottrina della “continentia unitiva”. Ciò significa che l'atto, la produzione e la mozione (o mutazione) sono identici realmente all'azione, ma sono tra loro formalmente distinti<sup>145</sup>. Ad ogni modo, non sempre l'azione contiene unitivamente tutti e tre gli aspetti, come nell'esempio della generazione del fuoco. Qualora ciò non avvenga, la conseguenza è che non si stabiliscono tutti i riferimenti che fanno capo a ciascuno di quei tre aspetti. Vi sono due casi particolari in cui ciò accade: l'azione immanente e la creazione.

L'azione immanente non passa in qualcosa di esterno all'agente e, pertanto, non producendo nulla e non muovendo nulla, essa è priva sia dell'aspetto della “productio”, sia dell'aspetto della “mutatio activa”.

La creazione, pur producendo qualcosa, manca però di un soggetto e quindi non può fondare la terza relazione, quella di mozione o mutazione attiva (la creazione, infatti, propriamente non è una mutazione, né tantomeno un movimento, tutte cose per cui si richiede un soggetto)<sup>146</sup>.

In ultima analisi, perciò, solo quell'azione che è una produzione naturale (“factio naturalis”) ha in sé tutti e tre gli aspetti. Scoto afferma che questo tipo di azione è una certa “species actionis”, dal che si può evincere che essa appartiene propriamente al genere dell'azione – anzi,

---

Quindi, la produzione non dovrebbe essere il fondamento, perché il fondamento è il produttore. L'unico modo di ovviare a questo problema è intendere che la “productio” sia una relazione dell'agente in quanto è in atto rivolta verso il prodotto.

<sup>144</sup> In questo esempio, il riscaldamento è un termine equivoco perché nella prima occorrenza significa l'azione dell'agente (riscaldare), mentre nella seconda occorrenza significa la passione del paziente (essere riscaldato); ma in entrambi i casi è una “productio”, solo che nel primo caso è attiva, nel secondo caso è passiva. Si è cercato di rendere questa differenza introducendo subito dopo i rispettivi avverbi (“attivamente”, “passivamente”).

<sup>145</sup> «Tria praedicta in actione forte unitive continentur; et similiter tria alia in passione. Non in qualibet actione sed tantum in illa quae est factio; non immanens qua nihil producitur. Nec in qualibet factione si creatio potest dici factio, quia per ipsam aliquid extra agens producitur, licet non transeat extra in subiectum, tamen transit in terminum, sed tantum in factione naturali, quae est motio, quae est quaedam species actionis, includens tria praedicta et secundum illa fundans tres relationes» (*QMet.*, V, 11, § 111, III, 602-603).

<sup>146</sup> Sulla discussione se la creazione possa considerarsi una mutazione, si veda: *Ord.*, II, 1, 290-295, VII, 142-146.

essa è l'unica delle tre che vi appartiene. Questa conclusione può essere confermata a partire dal discorso speculare che viene fatto per la passione.

In quel caso Scoto afferma esplicitamente che in qualunque passione che appartenga al genere della “passione” non è possibile che manchi qualcuno dei tre aspetti evidenziati (atto, produzione, mutazione), e pertanto ciò che appartiene al genere della “passione” contiene sempre unitivamente questi tre aspetti<sup>147</sup>. Ne consegue che la passione corrisponde all'azione se e solo se l'azione è una produzione naturale, cioè se è un'azione del tipo della generazione del fuoco, perché solo quest'ultima contiene a sua volta unitivamente tutti e tre gli aspetti. Invece, azioni come l'azione immanente e la creazione non ammettono una passione ad esse corrispondente<sup>148</sup>.

Si può concludere, quindi, che l'azione e la passione sono predicamenti solo se includono tutti e tre gli aspetti, ossia l'atto, la produzione e il movimento (o mutazione)<sup>149</sup>. Di conseguenza, le azioni immanenti e la creazione non sono azioni del genere “azione”.

Le “relationes transcendentis” menzionate ai paragrafi § 114 e § 115, corrispondono alle relazioni del primo e del secondo ordine – ossia, sono proprio quelle azioni che non appartengono al genere “azione”<sup>150</sup>. Se si ammette che le relazioni del secondo modo aristotelico siano relazioni fondate sui predicamenti azione e passione («inveniuntur circa actionem et passionem»), allora ne consegue che le relazioni del primo e del secondo ordine, per la loro propria “ratio”, non appartengono al secondo modo aristotelico. Vi possono appartenere in quanto contenute unitivamente in una relazione del terzo ordine; tuttavia, se esse si trovassero svincolate dal terzo aspetto, cioè da quell'aspetto che implica il movimento e la mutazione, allora sarebbero relazioni non appartenenti al secondo modo aristotelico. Di fatto,

---

<sup>147</sup> «Passio autem omnis proprie dicta de genere passionis includit tria praedicta. Ipsa enim numquam est nisi correspondens actioni includenti tria praedicta. Non enim correspondet primae actioni, cuiusmodi est volitio, quia illa actio nullum habet terminum alium a se. Et ratio productionis in actione est prior ratione motionis, quia nihil movetur nec mutatur nisi ad aliquid aliud ab ipsa passione. Nec correspondet secundae, quia ibi, licet aliquid producatur, nihil movetur nec mutatur, quia tunc oporteret illud naturaliter praecedere terminum. Correspondet ergo tantum tertiae actioni» (*QMet.*, V, 11, § 113, III, .603).

<sup>148</sup> Si noti, tra le altre cose, come Scoto espliciti un punto precedentemente solo presupposto, ossia che nell'azione la ragione di produzione precede la ragione di mutazione o mozione, cosicché appare giustificato il fatto che laddove manchi la prima non è possibile rinvenire nemmeno la seconda (ma non viceversa, come nel caso della creazione).

<sup>149</sup> In questo contesto Scoto non distingue nettamente tra i diversi significati del termine “azione”, così come fa nel Libro IV dell'*Ordinatio*. Tuttavia, si assiste a un tentativo di giustificazione dei vari significati del termine “actio” che è complementare a quello dell'*Ordinatio*. La differenza principale tra le due opere risulta nell'uso delle nozioni di “respectus extrinsecus adveniens” e “respectus intrinsecus adveniens”. Nell'*Ordinatio* i diversi significati di “actio” sono ricondotti a tale distinzione, tratta dal *Liber sex principiorum*. Invece, nel *Commento alla Metafisica*, benché l'opera attribuita per lungo tempo a Gilberto di Poitiers sia conosciuta («Porretanus, auctor *Sex Principiorum*» [*QMet.*, V, 5-6, § 34, III, 455]), tuttavia, non si mostra alcun segno di voler adoperare la distinzione tra “extrinsecus adveniens” e “intrinsecus adveniens”.

<sup>150</sup> L'azione non è una relazione, benché secondo Scoto essa stabilisca una o più relazioni in essa unitivamente contenute. D'altra parte, è chiaro che l'azione considerata in quanto atto e in quanto produzione non appartiene al genere “azione”.

Scoto afferma che si tratta di relazioni trascendentali. Alcune relazioni così fatte esistono: ne sono un esempio sia la relazione tra la potenza e l'azione immanente, sia la relazione di creazione.

#### 6.4.5.2 La relazione di potenza e atto nel § 114

Per quanto riguarda la prima “relatio transcendens”, quella menzionata nel paragrafo § 114, si afferma che essa è una relazione di potenza e atto<sup>151</sup>. Stando a quanto affermato nel paragrafo § 109, questa “potentia” dovrebbe significare un “respectus”: «Primo est potentia fundata super naturam absolutam [...] ad agendum»<sup>152</sup>. Poiché tale potenza si fonda su una natura assoluta ed è rivolta all'agire essa non può che essere un “respectus”, una relazione. In tal caso, le possibilità di identificare tale relazione sarebbero soltanto due:

- si tratta di una relazione di potenza opposta all'atto;
- si tratta di una “relatio principii” il cui termine è l'azione in potenza.

Il secondo caso sembra improbabile, perché impone di considerare l'azione in potenza come un atto. Tuttavia, ciò non è impossibile se si pensa che per Scoto il termine “actus” può significare anche la realtà della forma in contrapposizione alla potenza intesa come principio passivo. Il problema di una simile soluzione, oltre all'introduzione di un'ulteriore distinzione semantica dei termini atto e potenza, consiste nel fatto che, nel caso in esame, non si ha a che fare con un principio passivo, ma con un principio attivo. Tuttavia, a ciò si potrebbe ovviare ammettendo che, almeno per le azioni immanenti, la potenza attiva sia in qualche modo recettiva rispetto all'azione, così come un soggetto che riceve una forma.

La soluzione prospettata nel primo caso sembra più semplice: precisamente, la “relatio potentiae”, di cui si parla nel § 114, sarebbe una relazione assimilabile alla potenza subiettiva. Infatti, non potrebbe trattarsi della potenza obiettiva, la quale riferisce il principio in potenza al principio in atto, e l'azione in potenza all'azione in atto. Qui, invece, si intende significare il riferimento tra un principio in potenza e il proprio atto. La possibilità di ricorrere alla potenza subiettiva richiede, però, una modifica a tale nozione, così come previsto da Scoto, in modo

---

<sup>151</sup> Cf. *Supra*, par. 6.2.2.1.

<sup>152</sup> *QMet.*, V, 11, § 109, III, 601. Identificare la “potentia” menzionata nel paragrafo § 114 con quella che compare in questo passo del paragrafo § 109 è una soluzione plausibile, ma non certa. Il punto che maggiormente confermerebbe tale identificazione è che poco dopo nel paragrafo § 109 si parla di una “relatio actus”, dove “actus” (ancora una volta, con molta probabilità, ma non con certezza) è un genitivo, così che il senso dell'espressione sarebbe “la relazione dell'atto”. Quest'atto sarebbe il fondamento della relazione, il quale non è altro che l'azione (o la passione). Dunque, un'azione considerata come atto, ossia ciò che nel successivo paragrafo § 110 viene indicato come il fondamento della relazione del primo ordine. L'azione come atto è il termine della potenza-relazione (§ 110), la quale si fonda sulla natura assoluta “ad agendum” (§ 109). Per il commento del paragrafo § 109 nella sua interezza, si veda: *supra*, par. 6.4.5.1.

tale da includere non solo i soggetti informabili dall'atto, ma anche i soggetti semplicemente denominabili dall'atto. Nel caso del principio attivo, il soggetto non viene informato dall'atto che da esso promana, ma viene soltanto denominato da esso. Nel caso dell'azione immanente, questa concessione diventa anche più facile: la potenza attiva sembra venga informata dall'azione, e non solo denominata da essa.

Vi è infine una terza possibilità. Se il termine "potentia" nel § 114 non si riferisse alla relazione stessa, ma al fondamento della relazione, allora la "relatio potentiae et actus" potrebbe essere una "relatio principii", sia quando è in potenza, sia quando è in atto. Infatti, sia che l'azione sia in atto, sia che l'azione sia in potenza, l'azione costituisce sempre un atto nei confronti della potenza intesa come principio – quasi che "atto" fosse sinonimo di "forma". In questo caso, il fondamento sarebbe la natura assoluta del principio, denominata "potentia"; il termine sarebbe l'azione in quanto atto *della* potenza, oltre che atto proveniente *dalla* potenza. Così come il principio continua ad essere chiamato "potenza" anche quando principia in atto, allo stesso modo la relazione del principio sarebbe detta "relatio potentiae" anche quando è in atto. Questo tipo di relazione esprimerebbe, dunque, la dipendenza del principiato dal principio, dipendenza che può essere attuale o potenziale. Questa soluzione richiederebbe di svincolare l'uso del termine "potentia" da quello occorrente nel paragrafo § 109 (dove significa una relazione). Ma confermerebbe anche la scelta degli editori, secondo i quali l'inciso "transcendens modo quo dicitur" sarebbe da riferirsi al paragrafo successivo (§ 115), dove la "relatio transcendens" tra il produttore e il prodotto viene associata a una "relatio causae et causati" (la quale è, appunto, una "relatio principii").

#### 6.4.5.3 *La relazione di produzione*

Il testo del § 115 prende in considerazione una relazione del secondo ordine, ossia quel tipo di relazioni che sorgono laddove l'azione è intesa come produzione. A differenza del caso precedente, in cui veniva presa in esame la relazione del primo ordine, non vi è alcun dubbio che la relazione del secondo ordine sia una "relatio principii". Il termine della produzione è il prodotto che l'agente intende ottenere per mezzo dell'azione, quindi a differenza della relazione del primo ordine, qui non vi è alcuna equivocazione con la relazione di potenza e atto intesi come differenze dell'ente. La relazione tra il produttore e il prodotto è un caso particolare di "relatio principii". Il testo, alla lettera, menziona la relazione di causa e causato, e non la

relazione del principio. Tuttavia, in base a quanto è stato detto sopra, è evidente che i due tipi di relazione possono essere associati<sup>153</sup>.

Il testo pone due casi di produzione: il primo è una produzione naturale, come la generazione; il secondo è un tipo particolarissimo di produzione: la creazione. Nel caso della generazione, ciò che viene prodotto è il composto, il quale è il termine di due relazioni di principio, una fondata sul principio attivo e un'altra fondata sul principio passivo (p.es., la materia)<sup>154</sup>. Tuttavia, non si tratta di una relazione tra i due principi (attivo e passivo), bensì tra un principio e il principiato. Se i principi fossero stati due, allora il principiato avrebbe terminato due relazioni. Poiché però, nel caso della creazione, vi è solo il principio attivo, il principiato termina una sola relazione.

Da quanto espresso nei commenti alle *Sentenze*, è noto che la relazione fondata sul prodotto della creazione è identica realmente al prodotto stesso. Tuttavia, nel brano del *Commento alla Metafisica* non si fa menzione di ciò. Eppure la creazione continua ad essere considerata una “relatio transcendens”. La ragione per cui essa è “transcendens” viene ricondotta a un semplice fatto: è una relazione di causa. Dai testi del Libro IX si può trarre la conferma che si sarebbe potuto dire, in modo equivalente, che essa è anche una “relatio principii”.

#### 6.4.5.4 Alcune osservazioni sul par. § 115

Prima di passare ai brani sulla “relatio transcendens” tratti dal Libro IX, si possono fare alcune osservazioni circa il paragrafo § 115. Innanzitutto, ci si può chiedere se anche la generazione possa essere considerata come una “relatio transcendens” oppure se tale qualifica sia da riservarsi solo alla creazione. Per risolvere tale quesito bisogna ricordare che nella generazione all'aspetto della produzione risulta unito inscindibilmente un altro aspetto: quello del movimento e della trasmutazione. Ciò si esprime anche con l'affermazione che la generazione fonda una relazione del terzo ordine. Tale relazione toglie l'aspetto di trascendenza che la relazione dovrebbe possedere a motivo della “productio”. Mentre nella creazione si assiste alla fondazione di una relazione del secondo ordine separata dalla relazione del terzo ordine, nella generazione ciò non può mai avvenire ed è per questo che ogni generazione fonderà ordinariamente una relazione del terzo ordine unita a una del secondo ordine. Invece, la creazione è probabilmente l'unico caso in cui si ha una produzione in senso puro, dove non

---

<sup>153</sup> Cf. *Supra*, par. 6.4.3.1.

<sup>154</sup> Il testo del par. § 115 afferma che il fondamento è l'azione o la passione. Questi sono fondamenti immediati, mentre i principi sono fondamenti remoti o mediati.

vi è altro che la relazione del secondo ordine<sup>155</sup>. La generazione può essere considerata sotto l'aspetto per cui è una "productio" e fonda una relazione del secondo ordine, ma ciò non è sufficiente a fare di essa una "relatio transcendens". Allo stesso modo, ogni cosa si può considerare in quanto è un ente poiché l'ente si predica "in quid" di ogni cosa; non per questo ogni cosa acquista la trascendenza dell'ente; al contrario, l'ente, essendo trascendente, si predica di ogni cosa.

Una seconda osservazione riguarda l'appartenenza ai modi aristotelici. Le relazioni del primo e del secondo ordine non si fondano reciprocamente su azione e passione, e perciò non appartengono al secondo modo aristotelico. La relazione del terzo ordine, invece, si fonda reciprocamente su azione e passione e pertanto può rientrare nel secondo modo aristotelico. Quindi, la relazione di creazione non può appartenere propriamente al secondo modo aristotelico. Invece, un'azione come la generazione, anche se include unitivamente gli aspetti del primo e secondo ordine, fondandosi su azione e passione può essere inclusa nel secondo modo aristotelico.

Una terza osservazione riguarda l'affermazione che la "relatio transcendens" del paragrafo 115 sia la relazione di creazione. Come già evidenziato, la "relatio transcendens" è la "relatio principii", cioè una relazione che si fonda sul principio e termina al principiato; essa ammette anche la relazione reciproca, dal principiato verso il principio. Non vi è motivo di ritenere che sia "transcendens" solo una delle due, ad esclusione dell'altra: le relazioni reciproche, infatti, sono "simul natura".

La relazione di creazione significa comunemente la dipendenza della creatura rispetto a Dio. Ma che dire della relazione reciproca, cioè quella che si fonda sull'azione creatrice divina e termina alla creatura? Scoto afferma che tale relazione non è reale, ma è una relazione di ragione. Il problema rimane aperto, almeno finché non si sarà specificato meglio che cosa comporta la trascendenza della relazione in ordine alla realtà o meno della relazione stessa.

Un'ultima osservazione riguarda il rapporto tra la relazione del secondo ordine e quella del primo ordine. La relazione del secondo ordine si trova unita necessariamente a una relazione del primo ordine. Infatti, ogni azione che sia produzione non può non essere termine di una potenza e quindi atto di quella potenza. Quindi, in un caso come quello della creazione, l'azione non contiene solo l'aspetto della produzione, ma anche l'aspetto per cui è atto che termina la potenza del principio attivo. Per tale motivo la creazione fonda due relazioni formalmente distinte (ma realmente identiche): la relazione del primo ordine e quella del secondo ordine<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> In realtà, vi è anche una relazione del primo ordine, ma di essa già si è detto che è "transcendens", quindi al momento si può trascurare.

<sup>156</sup> «Creatio fundat duas: unam quae est terminus potentiae; aliam quae est productio ad productum» (*QMet.*, V, 11, § 112, III, 603).

Tali relazioni hanno termini distinti, perciò sono distinte. Tuttavia, l'azione creatrice non può distinguersi realmente dalla potenza attiva divina; pertanto, sembra che la relazione del primo ordine inclusa nella creazione debba essere una mera relazione di ragione. Ancora una volta ci si ritrova con il dilemma se una relazione possa essere "transcendens" e tuttavia non essere reale. Purtroppo, nei testi in cui si parla della "relatio transcendens", Scoto non affronta direttamente questo problema, perciò, una sua eventuale risoluzione non può che essere frutto di mere ipotesi<sup>157</sup>.

#### 6.4.6 LA TRASCENDENZA DELLA "RELATIO PRINCIPII"

Nei testi della questione 11 del Libro V non si parla direttamente delle relazioni di principiatura in se stesse, né di quelle di produzione. Inoltre, nel paragrafo § 115 di quella questione non si spiega perché la relazione fondata sulla "productio" sia trascendentale, ma si associa semplicemente tale relazione alla relazione di causa e causato. Non si aggiunge nulla circa la ragione per cui la relazione di causa debba essere considerata una "relatio transcendens". La risposta a tale interrogativo può essere trovata, invece, nel Libro IX, laddove l'argomento viene affrontato con maggiore profondità.

Al paragrafo § 68 delle questioni 1-2 del Libro IX – uno dei testi in cui si parla della "relatio transcendens, già presentato sopra<sup>158</sup> – si dichiara esplicitamente che la relazione di potenza (la potenza che si oppone all'atto) è una "relatio transcendens" così come la "relatio principii et causae". Scoto stesso ammette che la trascendenza di quest'ultimo tipo di relazione non è molto evidente, tuttavia, all'inizio del "corpus" delle questioni terza e quarta del Libro IX egli offre alcune ragioni che permettono di aumentare tale evidenza.

«De primo sciendum quod cum "propter aliud esse" et "esse propter quod aliud est" sint condiciones entis absolutae, non contracti ad mathematicum vel naturalem et istae sunt relationes causati et causae, sequitur quod ad metaphysicum pertinet considerare causam et causatum»<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> Per esempio, si potrebbe supporre che la trascendenza, in quanto peculiarità dell'ente in quanto ente, si ponga a un livello anteriore rispetto alla stessa distinzione tra ente reale ed ente di ragione. Così una relazione trascendentale, alla stregua dell'ente, potrebbe essere sia una relazione reale, sia una relazione di ragione. Ad ogni modo, l'ammissibilità all'interno pensiero del Dottor Sottile di una simile supposizione e la sua correttezza andrebbero verificate estendendo la ricerca a tutti i casi di "trascendenza" da lui trattati: quindi, non soltanto alle relazioni trascendentali, ma anche alle altre proprietà dell'ente in quanto ente. Questo richiederebbe certamente uno studio a parte, ma già di per sé confermerebbe un punto importante, ossia che le relazioni trascendentali andrebbero trattate assieme alle altre proprietà trascendentali dell'ente.

<sup>158</sup> «Ad quartum posset dici quod relatio potentiae non est determinati generis, sed transcendens. Et ita etiam posset dici de relatione principii et causae, de quibus minus videtur; nec cadunt istae relationes sub aliquo modo illorum qui ponuntur in V huius» (*QMet.*, IX, 1-2, § 68, IV, 534). Si veda: *supra*, par. 6.3.

<sup>159</sup> *QMet.*, IX, 3-4, § 16, IV, 539-540.

Il testo presenta un'osservazione importante al fine di chiarire l'identità del fondamento delle relazioni di principio e di causa. Scoto parla esplicitamente della relazione di causa, ma poco dopo sembra estendere le stesse conclusioni, o conclusioni simili, anche alla relazione di principio; d'altra parte, come testimonia il paragrafo § 68, richiamato sopra, la relazione di principio e quella di causa vengono associate. Nel testo vengono presentate due determinazioni ("condiciones") dell'ente: "propter aliud esse" ed "esse propter quod aliud est". Queste determinazioni vengono caratterizzate come "absolutae", tuttavia poco dopo si afferma che tali determinazioni rappresentano delle relazioni: le relazioni di causa e causato.

Un primo modo di risolvere questa anomalia del testo potrebbe consistere nell'affermare che le "condiciones" evidenziate siano determinazione assoluta dell'ente pur mantenendo allo stesso tempo il loro statuto di relazioni. Tale tesi tenderebbe verso l'affermazione che nella relazione di causa coesistano sia il carattere di "assoluto", sia quello del "respectus", quasi che tale relazione possa essere assoluta.

Questo tipo di lettura appare, però, inaccettabile. Innanzitutto, Scoto trova grande difficoltà ad affermare che una relazione sia assoluta; anzi, talvolta egli arriva a negare che la coppia di termini assoluto-relativo possa essere legittimamente applicata alla relazione. La relazione, perciò, non sarebbe propriamente né assoluta, né relativa<sup>160</sup>.

Si potrebbe ancora insistere, affermando che non si tratta tanto di sapere se si debba predicare della relazione il termine "assoluto" oppure il termine "relativo", ma piuttosto di considerare la relazione come un ente che sfugge alla divisione tra assoluto e relativo, per il semplice fatto che in essa coesistono entrambi gli aspetti. In questo modo, poiché la relazione di causa viene proposta da Scoto come un caso di "relatio transcendens", si potrebbe concludere che tale relazione, proprio in quanto "transcendens", sia caratterizzata dalla coincidenza in se stessa dell'assoluto e del relativo. Questo è precisamente il significato "classico" della "relatio transcendens", comune nella filosofia neoscolastica: una nozione che identifica la relazione e l'essenza di una cosa, ossia l'assoluto e il relativo.

Tale interpretazione dei testi di Scoto è nondimeno insostenibile. In tutti i luoghi in cui il Dottor Sottile discute del rapporto tra assoluto e relativo, egli nega recisamente che questi due tipi di realtà si possano identificare formalmente. Poiché in nessun'altro caso viene concessa l'identificazione dell'assoluto e del relativo, il testo del paragrafo § 16 qui messo in evidenza («sint condiciones entis absolutae, [...] et istae sunt relationes»<sup>161</sup>) testimonierebbe l'unico caso in cui una simile identificazione avrebbe luogo – un'identificazione, però, non direttamente

---

<sup>160</sup> Cf. *QMet.*, V, 5-6, § 120, III, 475. Si vedano anche: *QPraed.*, q. 25, §§ 39-41, I, 435; *QMet.*, V, 11, § 55, III, 585.

<sup>161</sup> *QMet.*, IX, 3-4, § 16, IV, 539-540.

affermata nel testo, ma derivata da esso a partire da nozioni esterne a qualsiasi altra opera di Scoto.

Rigettando tale ipotesi di lettura, si può percorrere un'altra strada. L'anomalia del testo del paragrafo § 16 può essere sanata intendendo che le determinazioni "propter aliud esse" ed "esse propter quod aliud est" sono "assolute", nel senso che non sono "relative" a un certo ambito, come quello naturale o quello matematico. In questo senso, più che di "condiciones" assolute si dovrebbe parlare di una considerazione assoluta dell'ente, cioè non contratto a qualche tipo di ente particolare (naturale o matematico, per esempio). Questo tipo di lettura è quello proposto da alcune varianti testuali in cui si riportano i termini "absoluti" o "absoluti sumpti" invece di "absolutae", riferendo così l'assolutezza all'ente o, meglio, al tipo di considerazione sull'ente<sup>162</sup>. In effetti, la metafisica è la scienza che si occupa dell'ente in quanto ente, non contratto nelle sue determinazioni inferiori, quali potrebbe essere "matematico" o "naturale".

Alla luce di ciò, la lettura più corretta del testo sarebbe che le determinazioni "propter aliud esse" ed "esse propter quod aliud est" sono delle relazioni dell'ente considerato in senso assoluto, ossia non contratto a qualche ambito particolare. In altri termini, si tratta di due determinazioni dell'ente in quanto ente. Da ciò risulta evidente che la trascendenza di queste relazioni proviene dalla trascendenza del loro fondamento. Inoltre, la presentazione di tali relazioni in una coppia i cui membri sono opposti, fa pensare che si tratti di un trascendentale disgiuntivo.

Si noti, però, che le due "condiciones" non si escludono nel medesimo soggetto, ma si escludono in riferimento allo stesso termine. Questo rivela anche l'intrinseca relatività di tali condizioni. Qualcosa di simile accade con le "relationes transcendentes" di identità, somiglianza e uguaglianza: anch'esse a) si convertono con l'ente disgiuntivamente, b) richiedono non solo un ente che faccia da fondamento, ma anche un ente che faccia da termine e, infine, c) possono coesistere nello stesso soggetto insieme alla relazione opposta purché il loro termine non sia unico. Un ente può essere simultaneamente simile a un altro ente e dissimile da un altro ente, purché l'ente terminale non sia lo stesso in entrambi i casi.

#### 6.4.7 LA "RELATIO TRANSCENDENS" E I TRE MODI DEI RELATIVI

Il testo del paragrafo § 68 delle questioni 1-2 (Libro IX) specifica che entrambe le "relationes transcendentes" – sia la relazione di potenza opposta all'atto, sia la "relatio principii et causae" – non appartengono a nessuno dei modi aristotelici. Dall'analisi dei testi del Libro V è emerso

---

<sup>162</sup> Le varianti segnalate appartengono, rispettivamente, al codice di Erfurt (F) e a quello di Bruxelles (K). Si veda: *QMet.*, IX, 3-4, § 16, IV, 539, 24 (in apparato).

che la relazione di potenza non si fonda sull'azione, ma viene terminata dall'azione in quanto "actus", mentre la "relatio principii" si fonda sull'azione in quanto "productio"; inoltre, è stato rilevato che in mancanza del terzo aspetto (la "motio" o "mutatio") non si può parlare di un'azione appartenente al genere "azione". Ora, nello stesso Libro V si afferma che le relazioni del secondo modo aristotelico si fondano reciprocamente su realtà che appartengono ai generi "azione" e "passione"; dunque, diventa chiara la ragione per cui si deve escludere che le due "relationes transcendentis" appartengano al secondo modo aristotelico: nessuna delle due si fonda in modo reciproco su realtà che appartengono ai generi "azione" e "passione". La conclusione a cui si giunge, sia nel Libro V, sia nel Libro IX, è anche più stringente: tali relazioni non appartengano nemmeno al primo o al terzo modo aristotelico.

Sul fondamento dei relativi del secondo modo la posizione di Scoto sembra attraversare diverse fasi<sup>163</sup>. Il pensiero più maturo dell'autore propende a negare che il fondamento di questo tipo di relazioni siano l'azione e la passione. Tuttavia, una delle possibilità ammesse è che vi siano dei "respectus" i quali, pur non appartenendo al genere della "relazione", si possono associare a uno dei tre modi dei relativi. Vi è un testo dell'*Ordinatio* che può aiutare a comprendere meglio questa situazione:

«Potest dici quod Philosophus non tantum ponit ibi species relationis, sed etiam modos secundum quos aliqua dicuntur 'ad aliquid'; [...] secundum quosdam respectus pertinentes ad secundum modum relativorum, et non ad genus 'relationis', tamen habentes modum similem quibusdam speciebus relationis, – ut sic ista pertineant ad modum unum relativorum, non autem ad aliquam speciem relationis»<sup>164</sup>.

In questo brano si cerca di spiegare come mai alcuni "respectus" estrinseci (come l'azione) siano talvolta catalogati da Aristotele tra i relativi del secondo modo. La risposta di Scoto è che il Filosofo non include nei modi dei relativi soltanto i "respectus" che appartengono al genere della "relazione", ma anche i "respectus" che possiedono un modo di riferirsi simile alle relazioni del secondo modo. L'aspetto più interessante di questa considerazione fatta da Scoto è che il discorso non viene limitato ai "respectus" che appartengono a qualcuno dei sette generi accidentali relativi, ma si afferma soltanto che certi "respectus" appartengono al secondo modo anche *senza appartenere al genere* della "relazione". In altri termini, questa condizione negativa può essere applicata anche a quei "respectus" che non appartengono ad alcun genere.

Nella risposta al primo "dubium" della questione 11 del Libro V (§ 130) si concede che la divisione dei modi dei relativi sia insufficiente, perché – afferma Scoto – Aristotele non intendeva parlare delle realtà trascendenti. Tuttavia, egli lascia aperta la discussione su questo

---

<sup>163</sup> Cf. *Supra*, par. 3.2.1.2.3.

<sup>164</sup> *Ord.*, IV, 13, §§ 107-108, XII, 468-469.

punto: «Quomodo sit glossandus, quaere»<sup>165</sup>. Il testo dell'*Ordinatio*, sopra citato, rappresenta lo sviluppo successivo di questa discussione: i modi dei relativi possono contenere anche realtà che non appartengono al genere della “relazione”. Nel *Commento alla Metafisica* tale sviluppo è ancora assente, pertanto è comprensibile che Scoto neghi l'appartenenza della relazione di causa al secondo modo dei relativi: così facendo egli intende semplicemente sottolineare l'appartenenza di tale relazione al genere della “relazione”.

Per quanto riguarda la relazione di potenza opposta all'atto, si può fare un discorso simile. Nelle prime due questioni del Libro IX, tale relazione viene in qualche modo associata al terzo modo dei relativi (§ 23), anche se poi si nega che essa vi appartenga effettivamente (§ 68):

---

*QMET.*, IX, QQ. 1-2, § 23

«Potentia sic sumpta dicit ordinem ad actum, et [...] ratio actus est absoluta [...]. Exemplum autem, quomodo potest per se esse relatio ad aliquid absolutum, patet secundum Philosophum, in V cap. de “Ad aliquid”, de scientia, quae essentialiter refertur ad scibile, non e converso»<sup>166</sup>.

---

*QMET.*, IX, QQ. 1-2, § 68

«Relatio potentiae non est determinati generis [...]; nec cadunt istae relationes sub aliquo modo illorum qui ponuntur in V huius»<sup>167</sup>.

Probabilmente, l'idea di fondo del discorso di Scoto è, di nuovo, che la relazione di potenza, in quanto “respectus”, realizza un tipo di riferimento che è simile a quello dei relativi del terzo modo; tuttavia, non appartiene effettivamente al genere della “relazione”. Il fatto che questa idea non sia ancora pienamente sviluppata nel *Commento alla Metafisica*, genera un apparente contrasto tra le affermazioni del paragrafo § 23 e quelle del paragrafo § 68.

#### 6.4.8 L'ENTE COME FONTE DI OGNI TRASCENDENZA

L'ultimo brano da prendere in considerazione è quello del paragrafo § 69 delle questioni 1-2 del Libro IX. Il brano si presenta come una risposta alternativa a quella precedentemente offerta, anche se in effetti non è chiaro se essa sostituisca la precedente o si limiti a mostrare il problema da un'altra angolazione.

La relazione presa in considerazione nel brano è la potenza che si oppone all'atto. Il problema posto è se essa possa appartenere al genere della relazione. La soluzione proposta fa leva sul diverso modo di predicare. Quando la relazione di potenza viene significata “per se”, allora appartiene a un genere determinato, ossia il genere della relazione. Quando, invece, si

---

<sup>165</sup> *QMet.*, V, 11, § 130, III, 608.

<sup>166</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 23, IV, 516.

<sup>167</sup> *QMet.*, IX, 1-2, § 68, IV, 534.

predica al modo di informante altro da sé, non appartiene ad un genere determinato, ma in linea di principio potrebbe appartenere a ciascuno dei dieci generi.

Si ricorderà a questo punto la discussione sull'appartenenza a un genere, svolta nel capitolo terzo, all'inizio della trattazione sulla relazione in generale<sup>168</sup>. Si era detto che qualcosa può appartenere a un genere "ut species", a un altro "ut proprium". In linea con tali affermazioni, si può concludere che la relazione di potenza, "ut species", appartiene al genere della relazione<sup>169</sup>. La particolarità di questa relazione è che essa, "ut proprium", non appartiene a un solo altro genere, ma a qualsiasi genere. È infatti un "proprium" dell'ente, e come tale può denominare qualsiasi cosa di cui si predica l'ente. Dunque, la ragione per cui la relazione di potenza è "transcendens" risiede nella trascendenza primaria dell'ente.

Questa soluzione non riguarda solo la "relatio transcendens", ma coinvolge tutte le proprietà trascendentali dell'ente. Il riferimento alla questione sul trascendentale "unum" propone un tipo di analisi molto simile:

Concedo tunc quod omne unum est determinati generis, scilicet quantitatis. Sicut enim omne aliud a Deo dicitur creatum, ita quod creatio-passio est proprietas entis, et tamen creatio est unius generis, ut relationis, et determinata species in illo genere, sic unum potest esse determinati generis et tamen convenire toti enti simpliciter vel secundum quid. Nec eius ratio per se variatur propter diversitatem subiectorum quibus inest, alioquin "aequale" et "simile" non essent in genere, quia insunt rebus cuiuscumque generis»<sup>170</sup>.

Questo testo appare di grande importanza in quanto accomuna la situazione dell'unità trascendentale con alcune relazioni, quali la creazione passiva, l'uguaglianza e la somiglianza, che sono tutti casi di "relatio transcendens". I punti salienti del brano sono due. In primo luogo, si afferma che tutte le realtà menzionate ("unum", "creatio", "aequale", "simile"), appartengono a un genere determinato (la quantità e la relazione). In secondo luogo, si afferma che la "ratio" di queste realtà non varia a motivo del soggetto in cui si trovano. Dunque, volendo leggere questo testo insieme a quello del § 69 delle questioni 1-2 (Libro IX), si potrebbe affermare che vi sono delle realtà che per la loro "ratio", ossia considerate in se stesse o quidditativamente, rientrano in uno dei dieci generi; invece, quando vengono considerate come appartenenti a un certo soggetto, se tale soggetto è l'ente, esse sono co-estensive con esso ("convenire toti enti"); e per tale motivo, queste realtà possono ricevere l'attributo di "transcendens".

---

<sup>168</sup> Cf. *Supra*, par. 3.1

<sup>169</sup> «Bene potest 'quod est determinati generis' denominare plura genera; forte enim 'creatum' dicit aliquid per se pertinens ad genus 'relationis', et tamen forte denominat quodlibet aliud a Deo, et solum illud aliud a Deo est proprie in genere. Ita ergo potest iste respectus pertinere per se ad unum genus, et tamen denominative dici de relationibus vel respectibus novem generum» (*Ord.*, IV, 12, § 34, XII, 308).

<sup>170</sup> *QMet.*, IV, 2, § 70, III, 336.

Se questa lettura è corretta, ne deriva che l'ente si erge al di sopra di tutti i trascendentali come l'unica nozione capace di trascendere i dieci generi aristotelici. Tutti gli altri trascendentali, invece, godono di questa capacità in maniera derivata e quasi riflessa. Pertanto, si possono trarre due conclusioni. Primo, la "relatio transcendens" viene trattata come una proprietà dell'ente al pari di altre proprietà convertibili come il vero e il buono. Secondo, l'ente è la fonte della trascendenza di ogni altra nozione. Qualcosa si dice "transcendens" o meno a partire dal modo in cui determina l'ente: vi sono nozioni che appartengono a un certo genere e determinano l'ente contraendolo all'ambito di quel particolare genere (p.es., "animale", "largo", "bianco", ecc.); vi sono nozioni, invece, le quali, benché in se stesse appartengano a un certo genere, quando determinano l'ente non lo contraggono a quel genere particolare; anzi non lo contraggono ad alcun genere particolare: queste sono le proprietà trascendentali dell'ente.

Un corollario di questa teoria è che l'ente rappresenta la ragione della trascendenza non solo della relazione di potenza, ma di ogni relazione cosiddetta "transcendens".

## 6.5 ALCUNE CONSIDERAZIONI FINALI

Il quadro che emerge dall'analisi dei testi del *Commento alla Metafisica* può essere ricondotto ad una visione unitaria solo a prezzo di qualche fatica. I problemi principali di tali testi sono tre: primo, viene messo in campo un grande ventaglio di questioni, più o meno complesse, riguardanti l'azione, la passione, la mutazione e il movimento, le quali richiederebbero uno studio a se stante; secondo, molti dei termini principali adoperati in questi testi, quali "potentia", "actus", "actio", "productio", sono polisemantici e non sempre Scoto si premura di esplicitare a quale dei loro significati intende rifarsi volta per volta; terzo, le argomentazioni sono spesso incomplete, colme di rimandi (espliciti o impliciti) ad altre trattazioni, spezzate da molti "contra" che, talvolta, rimangono anche privi di risposta. I testi, perciò, risultano complessivamente confusi – talvolta, fino a sfiorare l'incoerenza – e ne consegue un'elevata difficoltà nella loro comprensione. Il risultato di questa situazione si rispecchia nelle conclusioni che se ne possono trarre, le quali devono necessariamente lasciare spazio a diverse possibilità interpretative.

Provando a restituire una visione sintetica della nozione di "relatio transcendens" nel *Commento alla Metafisica*, si possono individuare due significati principali di tale nozione:

a) la relazione di potenza opposta all'atto;

b) la relazione del principio e della causa e le loro rispettive relazioni reciproche, fondate sul principiato e sul causato.

Nel significato a), la potenza e l'atto vengono talvolta indicate come differenze dell'ente, e quindi anche come trascendentali disgiuntivi. In questo caso, non vi sono molte difficoltà nel comprendere come mai la relazione di potenza sia detta "transcendens". Ad ogni modo, la potenza opposta all'atto si suddivide in potenza obiettiva e subiettiva. La potenza obiettiva è a tutti gli effetti una differenza dell'ente e, inoltre, essa conviene ad ogni ente (eccetto Dio). Per la potenza subiettiva, invece, si può fare qualche riserva: se essa è una differenza dell'ente, non lo è in modo tanto appropriato quanto la potenza obiettiva e, inoltre, essa non conviene ad ogni ente. Se la "relatio potentiae et actus" di *QMet.*, V, 11, § 114 corrispondesse a una potenza subiettiva, allora anche quest'ultima si potrebbe considerare una "relatio transcendens". Il motivo della sua trascendenza però non sarebbe del tutto chiaro. Probabilmente, si tratterebbe di un caso particolare di "relatio transcendens", che si realizza soltanto nelle azioni immanenti dell'intelletto e della volontà. La sua trascendenza perciò potrebbe derivare dalla particolarità di questi principi attivi. Ciò sarebbe confermato dal fatto che è proprio a causa del particolare fondamento di tale relazione, che essa sfugge alla classificazione dei modi dei relativi aristotelici. Essere "transcendens" e non appartenere a nessuno dei tre modi dei relativi sono due proprietà di questo tipo di relazione fondate sulle potenze dell'anima intellettiva.

Nel significato b), la relazione di principio viene detta potenza solo nei casi in cui il principio può precedere temporalmente il proprio principiato. Ma la "relatio principii", in quanto tale, esiste anche quando i suoi estremi sono entrambi in atto. Si tratta precisamente di una relazione che esprime l'origine dell'essere di qualcosa. Similmente, la relazione di causa esprime la dipendenza dell'essere di qualcosa. Entrambe queste nozioni si possono ricondurre anche alle nozioni di anteriorità-posteriorità di natura. In ogni caso, si tratta ancora una volta di proprietà disgiuntive dell'ente. Se la "relatio potentiae et actus" di *QMet.*, V, 11, § 114 corrispondesse a una "relatio principii", allora sarebbe anche evidente il motivo della sua trascendenza.

In entrambi i casi, la nozione di "relatio transcendens" si profila come un modo di essere, che non si trova nel suo soggetto per mezzo dell'inerenza. Inoltre, si tratta di una proprietà disgiuntiva dell'ente. In ultimo, si tratta di una proprietà che non consegue alla semplice entità di una cosa, ma richiedono la posizione di un termine di riferimento: in un caso il termine è l'atto (cioè, l'essere in atto), nell'altro caso il termine è il principiato o il causato.

Vi è, inoltre, un ultimo aspetto da considerare. La "relatio transcendens" si potrebbe considerare – al pari di tutte le altre proprietà trascendentali dell'ente – come una realtà che opera su un doppio registro. Considerata in se stessa, essa è una relazione del genere "relazione"; considerata in modo denominativo, essa è una proprietà trascendentale dell'ente.

Questa possibilità interpretativa è del tutto analoga a quella secondo cui una medesima realtà può appartenere a un genere “ut species” e a un altro genere “ut proprium”. Seguendo questa possibilità interpretativa, verrebbe confermato anche un terzo aspetto messo in evidenza nei capitoli precedenti, ossia che la “relatio transcendens” potrebbe essere una proprietà dell’ente solo quando viene considerata in modo denominativo.

## CONCLUSIONI

La strategia con cui normalmente si affronta il tema della “relatio transcendens” nel panorama degli studi scotistici è quella di presupporre che vi siano due classi di relazioni: le relazioni categoriali e le relazioni trascendentali. Data per assodata una simile distinzione, si cercano, poi, negli scritti di Scoto le caratteristiche dell’una e dell’altra classe, spesso ricavandole quasi per contrapposizione reciproca. In questo modo, non sembra del tutto chiaro quale sia il preciso significato da attribuire all’espressione “relatio transcendens”. Una delle caratteristiche maggiormente messe in evidenza è l’identità di questo tipo di relazione con il proprio fondamento. Questo tratto finisce per costituire l’elemento distintivo della relazione trascendentale in Scoto. E lo è certamente. Ma è difficile dire se sia proprio una simile identità ciò che giustifica l’apposizione del participio “transcendens”. Non poter chiarire questo punto, può condurre alla conclusione che la relazione trascendentale di Scoto sia una relazione che si identifica con l’assoluto, salvo poi ammettere qualche riserva a motivo della distinzione formale. Da questo punto di vista, si è sentita l’esigenza di un approfondito studio sulla nozione di “relatio transcendens” nel pensiero di Scoto, al fine di stabilire se una simile conclusione sia del tutto corretta.

L’unico studio espressamente dedicato alla nozione di “relatio transcendens” è risultato quello di J.P. Beckmann. Si tratta di uno studio limitato alle sole relazioni di identità, uguaglianza (e somiglianza). L’analisi che egli svolge su questo tipo di relazioni è stata presupposta nel presente lavoro; tuttavia, è stata anche condotta in un’altra direzione. L’intento iniziale di Beckmann era di giungere a una maggiore comprensione della realtà della relazione, l’ente più debole di tutti, la cui natura per questo sfugge alla presa dell’intelletto umano. La relazione trascendentale costituiva per lo studioso una nozione chiave e un punto di osservazione privilegiato per condurre la sua analisi. L’intento del presente lavoro è stato rivolto, invece, principalmente alla nozione di “relatio transcendens”. Non si è inteso studiare questa nozione al fine di comprendere meglio la natura della relazione; piuttosto, si è ritenuto che una migliore comprensione della natura della relazione fosse la chiave per comprendere anche il significato della “relatio transcendens”.

Per questo motivo il primo sguardo è stato rivolto innanzitutto alla relazione in quanto tale. Lo snodarsi storico delle discussioni intorno a questo predicamento, convogliate inizialmente attorno al commento alle *Categorie* di Aristotele, viene segnato profondamente dagli interessi teologici dei pensatori medievali, sia in ambito islamico, sia in ambito cristiano. La nozione di relazione diventa decisiva per Avicenna al fine di rendere conto del rapporto tra Dio e il mondo. La sua visione della causalità efficiente come relazione si riversa con forza all'interno delle teorie sul rapporto tra creatura e Creatore nelle università del XIII secolo. In ambito cristiano, tuttavia, emerge un altro polo di riflessione di elevata importanza: la dottrina trinitaria della distinzione delle persone divine attraverso le relazioni reciproche. La comprensione della natura della relazione diventa perciò di capitale importanza per affrontare il discorso su Dio, tanto da far osservare a un autore come Giacomo da Viterbo che, se non vi fossero le relazioni divine, non ci sarebbe motivo di affrontare con tanta accuratezza questo predicamento.

Dunque, tre ambiti di discussione: l'interpretazione di Aristotele, il rapporto tra Dio e il mondo, il rapporto tra le persone divine. Scoto si cimenta in tutti e tre gli ambiti, e ogni volta lascia trapelare la nozione di "relatio transcendens". Nello studio delle relazioni trinitarie, vengono affrontati i rapporti di reciproca identità, somiglianza e uguaglianza – tre casi di "relatio transcendens". Nello studio della relazione di creazione, emerge che tale relazione è "transcendens". Nel tentativo di interpretare la nozione aristotelica di potenza, risulta che tale nozione significa una relazione, la quale sfugge alle classificazioni imposte da Aristotele stesso e viene dichiarata "transcendens", così come la relazione tra una causa e il suo causato.

Questo tipo di relazioni rimane come in bilico tra l'ambito del creato e quello dell'increato: sono relazioni, ma non sembrano appartenere al genere della relazione, perché trascendono ogni genere. Tali relazioni, inoltre, si sottraggono alla classificazione dei tre modi aristotelici, eppure Scoto non cessa di ricondurle a quei modi per aumentarne la comprensione: l'identità, la somiglianza e l'uguaglianza, anche quando sono dette "transcendentes", si comprendono a partire dai relativi del primo modo; la relazione di causa si comprende a partire dai relativi del secondo modo; la relazione di potenza e la relazione di creazione si comprendono a partire dai relativi del terzo modo. Perciò, a un primo sguardo, la "relatio transcendens" si presenta come un dilemma.

Lo sviluppo storico della nozione di relazione pone, inoltre, un altro dilemma riguardo alla relazione in se stessa: essa assomma in sé due aspetti contrastanti perché, da una parte, come ogni altro accidente sembra che il suo essere consista nell'inerire ma, dall'altra, poiché è rivolta a qualcosa, sembra che il suo essere consista nel riferirsi. Inerire in un fondamento e riferirsi a un termine diventano le due chiavi di volta su cui si edifica questo predicamento: due aspetti che, in linea più generale, vengono indicati come "esse in" ed "esse ad". Molte delle discussioni

sulla natura della relazione vertono su quale precedenza dare a ciascuno dei due aspetti oppure come conciliarli.

Scoto si inserisce in questo dibattito con una sua originale proposta: è il riferirsi della relazione che richiede necessariamente la sua inerenza; la relazione perciò, tra tutti i predicamenti, ha questo di particolare: che non può non inerire nel suo fondamento. Da questo si comprende anche quanto sia importante il fondamento per comprendere la relazione. La relazione dipende dal suo fondamento in maniera “essenzialissima”, secondo Scoto. Mediante l’applicazione del cosiddetto “criterio di separabilità”, tutto ciò si traduce nel fatto che l’inerenza è inseparabile dalla relazione e, dunque, realmente identica ad essa. Allo stesso modo, si comprende anche l’insistenza di Scoto nel considerare la relazione una “res” distinta dal suo fondamento: poiché essa non può esistere senza il fondamento, mentre non è vero il contrario, applicando ancora il “criterio di separabilità”, le due realtà risultano separabili e, dunque, realmente distinte. Una terza applicazione del criterio di separabilità, inoltre, permette di stabilire che le realtà assolute, al contrario di quelle relative, non hanno la necessità di inerire in un fondamento; da ciò deriva una netta contrapposizione tra ciò che è relativo e ciò che è assoluto, la quale conduce Scoto a rigettare nella maniera più decisa l’idea che un “respectus” possa essere incluso nella “ratio” di qualsiasi assoluto.

La dipendenza da un fondamento (“esse in”) e il riferimento a un termine (“esse ad”) sono due aspetti che si conservano anche quando la relazione viene detta “transcendens”. Dall’analisi compiuta sui testi è emerso che in tutti i casi di “relatio transcendens” il fondamento è costituito dall’ente. Mettendo insieme questo dato e i due aspetti necessariamente presenti in ogni relazione (“esse in” ed “esse ad”), si può osservare che: a) la “relatio transcendens” non possiede l’inerenza; b) la “relatio transcendens” non consegue all’ente in virtù della sua sola entità.

Il punto a) si comprende a partire dal fatto che all’ente non si può aggiungere niente che gli sia estraneo. Pertanto, la relazione non può essere una “res” distinta dall’ente, perché il termine “res” è un altro modo per dire “ens”. La soluzione prospettata da Scoto è allora quella di ricorrere alla nozione di “continentia unitiva”, un tipo di inclusione che non spezza l’unità reale della realtà contenente, ammettendo allo stesso tempo una distinzione formale o virtuale delle realtà contenute. In questo modo, sono contenute nell’ente tutte le sue proprietà trascendentali, come se fossero le “passiones propriae” di un soggetto.

Alla luce di ciò, il punto b) non deve essere inteso come se l’ente avesse bisogno di *un’altra* realtà per far sorgere la “relatio transcendens”. Piuttosto, tale punto si deve intendere nel senso che una relazione, anche se “transcendens”, non può essere intelligibile se non vi è anche un termine. Pertanto, sarebbe inappropriato pensare che tale relazione sia inclusa nell’essere stesso

di una cosa o che, per il solo fatto di esistere, tutte le cose siano relate. Esse non sono relate finché non viene posto un termine di comparazione.

Questo permette di escludere che Scotto abbandoni la distinzione tra l'assoluto e il relativo quando si sposta in campo trascendentale. Piuttosto, in quel campo, la distinzione stessa tra assoluto e relativo sembra inapplicabile a una considerazione dell'ente indifferente alle sue determinazioni. Distinguere l'ente in assoluto e comparato è già andare oltre l'ente in quanto ente; tale distinzione, per Scotto, non è tanto differente dalla distinzione trascendentale tra identico e diverso.

In questo modo, la "relatio transcendens" viene posta accanto alle altre proprietà trascendentali dell'ente e, in particolare, alle proprietà disgiuntive – benché in qualche caso, come la potenza, la relazione costituisca solo uno dei due disgiunti. Come le altre proprietà trascendentali, anche la "relatio transcendens" trae la propria "trascendenza" dall'ente, che è il primo trascendentale e la fonte di ogni trascendenza. Come gli altri trascendentali, infine, la "relatio transcendens" si predica dell'ente in modo denominativo.

Quest'ultima considerazione apre anche una nuova possibilità, che Scotto afferma ma non sviluppa mai pienamente. Ogni proprietà trascendentale appartiene a un genere se considerata in se stessa, ma diviene "transcendens" qualora la si consideri in modo denominativo. Precisamente, qualora essa denomini l'ente stesso. In tal modo, sarebbero risolti due importanti dilemmi della "relatio transcendens", ossia: la sua appartenenza a un genere e la sua trascendenza; il suo rientrare nei tre modi dei relativi aristotelici e il suo sfuggirne fuori. Tuttavia, una conferma di una simile possibilità interpretativa investe non solo la "relatio transcendens", ma anche tutte le altre proprietà trascendentali dell'ente. Ciò si prospetta, però, come un altro campo di ricerca, più vasto, da intraprendersi sulla dottrina dei trascendentali nel pensiero di Scotto.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTI

- Opere di Giovanni Duns Scoto

#### *1. Edizioni critiche*

a) Opera Philosophica

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica. I. Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, edited by R. Andrews et alii, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, Saint Bonaventure (NY), 1999.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica. II. Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis*, ediderunt R. Andrews et alii. *Theoremata*, ediderunt M. Dreyer et alii, 2004.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera philosophica. III. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I-V*, edited by R. Andrews et alii, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, Saint Bonaventure (NY), 1997.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera philosophica. IV. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri VI-IX*, edited by R. Andrews et alii, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, Saint Bonaventure (NY), 1997.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica. V. Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ediderunt C. Bazán et alii, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY) - The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2006.

b) Opera Omnia (Editio Vaticana)

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. I. *Ordinatio: Prologus*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1950.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. II. *Ordinatio: Liber primus, distinctio prima et secunda*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1950.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. III. *Ordinatio: Liber primus, distinctio tertia*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1954.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. IV. *Ordinatio: Liber primus, a distinctione quarta ad decimam*, a cura di C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1956.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. V. *Ordinatio: Liber primus, a distinctione undecima ad vigesimam quintam*, [studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić], Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1959.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. VI. *Ordinatio: Liber primus, a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1963.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. VII. *Ordinatio: Liber secundus, a distinctione prima ad tertiam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1973.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. VIII. *Ordinatio: Liber secundus, a distinctione quarta ad quadragesimam quartam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside B. Hechich, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2001.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. IX. *Ordinatio: Liber tertius, a distinctione prima ad decimam septimam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside B. Hechich, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2006.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. X. *Ordinatio: Liber tertius, a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside B. Hechich, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2007.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XI. *Ordinatio: Liber quartus, a prologo usque ad distinctionem septimam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside B. Hechich, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2008.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XII. *Ordinatio: Liber quartus, a distinctione octava ad decimam tertiam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside B. Hechich, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2010.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XIII. *Ordinatio: Liber quartus, a distinctione decima quarta ad quadragesimam secundam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside B. Hechich, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2011.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XIV. *Ordinatio: Liber quartus, a distinctione quadragesimam tertiam ad quadragesimam nonam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita B. Hechich et alii, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2013.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XVI. *Lectura in librum primum Sententiarum: Prologus et distinctiones a prima ad septimam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1960.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XVII. *Lectura in librum primum Sententiarum: a distinctione octava ad quadragesimam quintam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1966.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XVIII. *Lectura in librum secundum Sententiarum: a distinctione prima ad sextam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside L. Modrić, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1982.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XIX. *Lectura in librum secundum Sententiarum: a distinctione septima ad quadragesimam quartam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 1993.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XX. *Lectura in librum tertium Sententiarum: a distinctione prima ad decimam septimam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside B. Hechich, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2003.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XXI. *Lectura in librum tertium Sententiarum: a distinctione decima octava ad quadragesimam*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside B. Hechich, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 2004.

c) Altre edizioni critiche

IOHANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, a cura di G. Alliney e M. Fedeli, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2016.

2. Edizioni non critiche

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, I-XII, quae hucusque reperiri potuerunt, collecta, recognita, notis, scholiis, et commentariis illustrata, a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori professoribus, Durand, Lugduni, 1639.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. VII. *Questiones Subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, Vivès, Parigi, 1893 (Rist.: Gregg International Publishers, Westmead - Franborough - Hants, 1969).

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. XXII. *Reportata Parisiensa: Liber primus, dist. I-XLVIII; Liber secundus, dist. I-XI*, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, Vivès, Parigi, 1894 (Rist.: Gregg International Publishers, Westmead - Franborough - Hants, 1969).

JOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia. XXIII. Reportata Parisiensa: Liber secundus, dist. XII-XLIV; Liber tertius, dist. I-XXXV; Liber quartus, dist. I-VI*, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, Vivès, Parigi, 1894 (Rist.: Gregg International Publishers, Westmead - Franborough - Hants, 1969).

JOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia. XXV. Quaestiones Quodlibetales: a questione prima usque ad tertiam decimam*, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, Vivès, Parigi, 1895 (Rist.: Gregg International Publishers, Westmead - Franborough - Hants, 1969).

JOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia. XXVI. Quaestiones Quodlibetales XIV-XXI; Conciliationes. – Opusculum de Contradictionibus; De Perfectione Statuum*, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, Vivès, Parigi, 1895 (Rist.: Gregg International Publishers, Westmead - Franborough - Hants, 1969).

### 3. Traduzioni

D'ANGELO, A. (a cura di), *Il principio di individuazione*, Il Mulino, Bologna, 2011.

ETZKORN, G.J. - WOLTER, A.B. (eds.), *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, I-II, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 1997-1998, (Text series, 19).

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, Bompiani Testi a Fronte, Milano, 2008.

JOHN DUNS SCOTUS, *A treatise on potency and act. Questions on the Metaphysics of Aristotle Book IX*, a cura di A. B. Wolter, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 2000, (Text series, 23).

JOHN DUNS SCOTUS, *On Being and Cognition: Ordinatio 1.3*, a cura di J. van den Bercken, Fordham University Press, New York, 2016.

JOHN DUNS SCOTUS, *Questions on Aristotle's Categories*, tradotto da L.A. Newton, The Catholic University of America Press, Washington, 2014.

JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio I-A: Latin Text and English Translation*, I-II, edited by A.B. Wolter e O.V. Bychkov, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 2004.

JOHN DUNS SCOTUS, *The Report of the Paris Lecture. I/1-2. Reportatio IV-A: Latin Text And English Translation*, edited from manuscript and translated by O.V. Bychkov, edited by R. Trent Pomplun, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 2016.

- Altre fonti

### 1. Edizioni

ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETIUS, *Opera Omnia*, in *Patrologia cursus completus*. LXIV. *Boetii tomus posterior*, accurante J.P. Migne, Parisiis, 1847 (PL, 64).

ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, I-XXX, cura ac labore A. Borgnet, Vivès, Paris, 1890-1894.

ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, I-IV, nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentiae, 1951-1957.

ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae quae ad rerum universitatem pertinent: De aeternitate, aevo et tempore; De duratione mundi seu de materia prima; De duobus principiis; De malo; De oppositione mali; De modo, specie et ordine*, critice editae a J.M. Wierzbicki, Quaracchi, Grottaferrata, 2013.

ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, I-IV, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentiae, 1924-1948.

ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPUS, *Opera omnia*, I, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt, Frommann (Holzboog), Stuttgart - Bad Cannstatt, 1968.

ARISTOTELE, *Opera*. I-II. *Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, Reimer, Berlin, 1831.

ARISTOTELES LATINUS, I/6-7. *Categoriarum supplementa: Porphyrii Isagoge (translatio Boethii) et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*, edidit L. Minio-Paluello adiuvante B.G. Dod, accedunt Isagoges fragmenta M. Victorino interprete et specimina translationum recentiorum categoriarum, Desclèe de Brouwer, Bruges - Paris, 1966.

ARISTOTELES LATINUS, I/1-5. *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana*, edidit Laurentius Minio-Paluello, Desclèe de Brouwer, Bruges - Paris, 1961.

ARISTOTELES LATINUS, V/1-3. *Topica. Translatio Boethii, fragmentum recensione alterius, et translatio anonyma*, edidit L. Minio-Paluello, Desclèe de Brouwer, Bruges - Paris, 1961;  
ARISTOTELES LATINUS, VII/1.2. *Physica, translatio vetus*, ediderunt F. Bossier et J. Brams, Brill, Leiden - New York, 1990.

ARISTOTELES LATINUS, VII/1.2. *Physica, translatio vetus*, ediderunt F. Bossier et J. Brams, Brill, Leiden - New York, 1990.

ARISTOTELES LATINUS, XXV/3.2. *Metaphysica: Libri I-XIV, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, editio textus*, edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Brill, Leiden, 1995.

*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, VIII, Venetiis apud Iunctas, 1562 (Rist.: Minerva, Frankfurt am Main, 1962).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistulae. Pars III: Ep. CXXIV-CLXXXIV A*, recensit et commentario critico instruxit A. Goldabcher, Tempsky, Vindobona - Freytag, 1904 (*CSEL*, 44).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Opera*. XVI, I. *De trinitate libri XV*, cura et studio W.J. Montain, auxiliante Fr. Glorie, Brepols, Turnholti, 1968 (*CCSL*, 50).

- AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina: I-IV*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Peeters, Louvain - Brill, Leiden, 1977.
- BONAVENTURA, *Opera omnia. I-IV. Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, edita studio et cura pp. Collegii a s. Bonaventura ad plurimos codice mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze, 1882.
- BONAVENTURA, *Opera omnia. V. Opuscula Varia Theologica*, edita studio et cura pp. Collegii a s. Bonaventura ad plurimos codice mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze, 1891.
- BUSARD, H.L.L. (ed.), *The Latin Translation of the Arabic Version of Euclid's Elements commonly ascribed to Gerard of Cremona*, Brill, Toronto - Leiden, 1984.
- BUSARD, H.L.L. (ed.), *The Mediaeval Latin Translation of Euclid's Elements made directly from the Greek*, Steiner, Stuttgart, 1987.
- DEELY, J. (ed.), *Tractatus de Signis. The Semiotic of John Poinsett*, University of California Press, Berkeley (CA), 1985.
- EUCLIDES, *Elementa*, II, edidit et latine interpretatus est I.L. Heiberg, Teubner Lipsia, 1884.
- GILBERTUS PORRETA, *Commentarium in librum de trinitate (Boetii)*, in *Patrologia cursus completus. LXIV. Boetii tomus posterior*, accurate J.P. Migne, Parisiis, 1847 (*PL*, 64), 1255-1300.
- GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera philosophica. I. Summa Logicae*, ediderunt Ph. Boehner - G. Gál - S. Brown, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 1974.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia. VIII. Quodlibet IV*, ediderunt G.A. Wilson et G.J. Etzkorn, Leuven University Press, Leuven, 2011.

- HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. XI. *Quodlibet VII*, edidit G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven, 1991.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. XIII. *Quodlibet IX*, edidit R. Macken, Leuven University Press, Leuven, 1983.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. XXVII. *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, edidit R. Macken, cum introductione generali ad editionem criticam Summae a L. Hodl, Leuven University Press, Leuven, 1991.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*. XXVIII. *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXV-XL, edidit G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven, 1994.
- JACOBUS DE VITERBIO, *Quaestiones de divinis praedicamentis*, II, quas edendas curavit E. Ypma, Augustinianum, Roma, 1986 (Corpus Scriptorum Augustianorum, 5).
- MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, ad fidem codicum nunc primum editae cura G. Gàl, Quaracchi, Firenze, 1956.
- PATTIN, A., *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits, avec introduction et notes*, in "Tijdschrift voor filosofie" (1966), n. 28, 90-103.
- PETER ABAELARDS, *Philosophische Schriften*. I. *Die Logica ,Ingredientibus'*, zu ersten male herausgegeben von B. Geyer, Aschendorff, Munster, 1919, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21/1).
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libri distinctae*, I. *Prolegomena; Liber I et II*, Grottaferrata, 1971.
- PLATONE, *Timeo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale; appendice bibliografica di C. Marcellino, Rusconi, Milano, 1994, 83-109 (testo greco a fronte).
- RICARDUS DE MEDIA VILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones Subtilissimae*, Brescia, 1591.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, I, traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique par A. Pattin, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1971, (CLCAG 5).

THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editio iam a M.R. Cathala exarata retractatur, cura et studio R.M. Spiazzi, Taurini, 1950.

THOMAS AQUINATIS, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio C. Pera, P. Caramello et C. Mazzantini, Marietti, Taurini - Romae, 1950.

THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, IV-XIV, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1888-1906.

THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*. XXII/1-3. *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio fratrum Praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1970-1976.

THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*. XXV. *Quaestiones de quolibet*, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Commissio Leonina - Éditions du Cerf, Roma - Paris, 1996.

THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia*. VII/2. *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858.

THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae*. II. *De potentia - De anima - De spiritualibus creaturis - De unione Verbi incarnati - De malo - De virtutibus in communi - De caritate - De correptione fraterna - De spe - De virtutibus cardinalibus*, editio IX revisa, cura et studio P. Bazzi et alii, Marietti, Taurini - Romae, 1953.

THOMAS AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, I-II, editio nova cura P. Mandonnet, Lethielleux, Parisiis, 1929.

THOMAS AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, III-IV, recognovit atque iterum edidit M.F. Moos, Lethielleux, Parisiis, 1933-1947.

## 2. Traduzioni

ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Bompiani Testi a Fronte, Milano, 2013<sup>11</sup> (testo greco a fronte).

AVICENNA, *Libro della guarigione*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino, 2007.

BARNES, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, I-II, Princeton University Press, Princeton, 1991<sup>4</sup>.

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Divisione della Natura*, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano, 2013.

## LETTERATURA

### - Letteratura primaria

AERTSEN, J.A., *Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus*, in "Franciscan Studies" (1998), n. 56, 46-64.

AERTSEN, J.A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden - Boston, 2012.

AERTSEN, J.A., *Scotus's Conception of Transcendentality: Tradition and Innovation*, in L. HONNEFELDER ET ALII (a cura di), *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, Franciscan Institute Publications; Münster - Aschendorff, 2010, 107-123.

ALFIERI, F., *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Morcelliana, Roma, 2014.

- ALLINEY, G., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Pagina, Bari, 2012.
- AMERINI, F. - GALLUZZO, G. (a cura di), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden - Boston, 2014.
- ANDREWS, R., *Denomination in Peter of Auvergne*, in N. KRETZMANN (ed.), *Meaning and inference in medieval philosophy. Studies in memory of Jan Pinborg*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London, 1988, 91-106.
- BATES, T., *Fine-Tuning Pini's Reading of Scotus's Categories Commentary*, in L.A. NEWTON (a cura di), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden - Boston, 2008, 259-275.
- BECKMANN, J.P., *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen*, Bouvier, Bonn, 1967.
- BÉRUBÉ, C. (a cura di), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Societas Internationalis Scotistica*, Roma, 1984 (Studia Scholastico-Scotistica, 8).
- BETTONI, E., *Duns Scotus: the basic principles of his philosophy*, translated and edited by B. Bonansea, The Catholic University of America Press, Washington, 1961.
- BIANCO, C., *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Angeli, Milano, 2017<sup>2</sup>.
- BOLER, J., *The Ontological Commitment of Scotus's Account of Potency in his "Questions on the Metaphysics"*, Book IX, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, 145-160.
- BORGIO, M., *Latin Medieval Translations of Aristotle's Metaphysics*, in F. AMERINI - G. GALLUZZO (a cura di), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden - Boston, 2014, 19-57.
- BOS, E.P. (ed.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24,*

- 1996), Rodopi, Amsterdam -Atlanta, 1998, (Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72).
- BOULNOIS, O., *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot (Ordinatio 2., d.3, p.1)*, De Vrin, Paris, 2014.
- BROADIE, A., *Scotus on God's Relation to the World*, in "British Journal for the History of Philosophy" (1999), n. 7, 1-13.
- BROWER, J., *Abelard's Theory of Relations*, in "The Review of Metaphysics" (1998), n. 51, 605-631.
- COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1972 (Studia Scholastico-Scotistica, 5).
- CONTI, A.D., *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle "Categorie" di Aristotele*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia" (1983), n. 38/3, 259-283.
- CONTI, A.D., *Relations and Relatives in Boethius's Commentary on the «Categories»: The Invention of Monadic Two-place Predicates*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", (2016), n. 27, 107-129.
- CORVINO, F., *L'influenza di Giovanni Duns Scoto sul pensiero di Guglielmo d'Occam*, in COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972 (Studia Scholastico-Scotistica, 5).
- CROSS, R., *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- CROSS, R., *Scotus's Parisian Teaching on Divine Simplicity*, in O. BOULNOIS (a cura di), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout, 2004, 519-562.

- CROSS, R., *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- DECORTE, J., 'Modus' or 'res': Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of a Real Relation, in *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, I, a cura di Leonardo Sileo, Edizioni Antonianum, Roma, 1995, 407-429.
- DECORTE, J., *Creatio and conservatio as relatio*, in E.P. BOS (ed.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, Rodopi, Amsterdam - Atlanta 1998, (Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72), 27-48.
- DECORTE, J., *Relatio as Modus Essendi. The Origins of Henry of Ghent's Definition of Relation*, in "International Journal of Philosophical Studies" (2002), n. 10/3, 309-336.
- DEZZA, E. – GHISALBERTI, A. (a cura di), "Pro statu isto". *L'appello dell'uomo all'infinito. Atti del convegno nel 7° centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, Milano 7-8 novembre 2008*, Biblioteca Franciscana, Milano, 2010.
- DEZZA, E., *Dio e mondo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in "Rivista teologica di Lugano" (2014), n. 19, 79-106.
- DUMONT, S.D., *Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, in "Vivarium" (2005), n. 43, 7-62.
- DUMONT, S.D., *The quaestio si est and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in "Franziskanische Studien" (1984), n. 66, 335-367.
- DUMONT, S.D., *The Question on Individuation in Scotus' 'Quaestiones super Metaphysicam'*, in L. SILEO (a cura di), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, I, Edizioni Antonianum, 1995, 193-227.

- DUMONT, S.D., *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, in “Mediaeval Studies” (1987), n. 49, 1-75.
- EBBESEN, S., *Concrete Accidental Terms: Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to such Terms as ‘album’*, in N. KRETZMANN (ed.), *Meaning and inference in medieval philosophy. Studies in memory of Jan Pinborg*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London, 1988, 107-174.
- FEDELI, M., *La relazione della creatura a Dio nella questione 6 delle Collationes Oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, in “Antonianum” (2016), 121/3, 651-660.
- FRIEDMAN, R.L., *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350, I*, Brill, Leiden - Boston, 2013.
- GILSON, É., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, edizione italiana a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, con un saggio introduttivo di C. Marabelli, Jaca Book, Milano, 2008 (ed. or. fr.: 1952).
- HANSEN, H., *On the Road from Athens to Thebes Again: Some Thirteenth-Century Thinkers on Converse Relations*, in “British Journal for the History of Philosophy” (2016), n. 24/3, 468-489.
- HAYES, Z., *Bonaventure’s Trinitarian Theology*, in J.M. HAMMOND ET ALII (eds.), *A Companion to Bonaventure*, Leiden - Boston, 2014, 189-245.
- HEIDEGGER, M., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma - Bari, 1974.
- HENNINGER, M.G., *Henry of Harclay and John Duns Scotus*, P. PORRO - J. SCHMUTZ (a cura di), *La posterità di Giovanni Duns Scoto / La postérité de Jean Duns Scot / Das Nachwirken des Johannes Duns Scotus / The Legacy of John Duns Scotus*, Brepols - Pagina, Turnhout - Bari, 2008 (Quaestio, 8), 27-56.

- HENNINGER, M.G., *James of Viterbo on the Ontological Status of Real Relations*, in A. CÔTÉ - M. PICKAVÉ (eds.), *A Companion to James of Viterbo*, Brill, Leiden - Boston, 2018, 97-126.
- HENNINGER, M.G., *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- HENNINGER, M.G., *Scotus and Auriol*, in V. CARRAUD - P. PORRO (a cura di), *L'ontologia della relazione (dalla filosofia antica a Wolff) / The Ontology of Relation (from Ancient Philosophy to Wolff) / L'ontologie de la relation (de la philosophie antique à Wolff)*, Brepols - Pagina, Turnhout - Bari, 2014 (Quaestio, 13), 221-242.
- HOERES, W., *Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez*, Editiones scholasticae, Heusenstamm (Frankfurt am Main), 2012.
- HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scotus*, Liviana, Padova, 1976.
- HOERES, W., *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*, in "Franziskanische Studien" (1965), n. 47, 121-186.
- HOFFMANN, T., *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Aschendorff, Münster, 2002.
- HOLZER, O., *Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus*, in "Franziskanische Studien" (1951), n. 33, 22-49.
- HONNEFELDER, L., *Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*, in COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972 (Studia Scholastico-Scotistica, 5), 661-671.
- HONNEFELDER, L., *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster, 1979 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 16).

- HONNEFELDER, L., *Metaphysics as a Discipline: From the 'Transcendental Philosophy of the Ancients' to Kant's Notion of Transcendental Philosophy*, in R.L. FRIEDMAN - L.O. NIELSEN (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory 1400-1700*, Kluwer, Dordrecht, 2003 (The new synthese historical library, 53), 53-74.
- HONNEFELDER, L., *Metaphysik als scientia transcendens: Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik*, in R. HOFMEISTER PICH (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens. Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/Brazil, 15-18 August 2006*, F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve, 2007, 1-19.
- HONNEFELDER, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990.
- HONNEFELDER, L. - WOOD, R. - DREYER, M. (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1996.
- IAMMARRONE, L., *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto*, in COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972 (Studia Scholastico-Scotistica, 5), 461-480.
- IAMMARRONE, L., *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma, 1999 (I maestri francescani, 10).
- INGHAM, M.B. - DREYER, M., *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: an Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2004.
- KING, P., *Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible*, in Th. BUCHHEIM - C. H. KNEEPKENS - K. LORENZ (hrsg.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2001, 175-199.
- KING, P., *Scotus on Metaphysics*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 15-68.

KING, P., *Scotus on Singular Essences*, in “Medioevo” (2005), n. 30, 111-137.

KNUUTTILA S., *Modal logic*, in N. KRETZMANN ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 342-357 (ed. it.: I. BOH ET ALII, *La Logica nel Medioevo*, presentazione di A.K. Rogalski, Jaca Book, Milano, 1999, 289-308).

KNUUTTILA, S. *Interpreting Scotus' Theory of Modality: Three Critical Remarks*, in L. SILEO (a cura di), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, I, Edizioni Antonianum, Roma, 1995, 295-303.

KNUUTTILA, S., *Time and Modality in Scholasticism*, in S. KNUUTTILA (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, D. Reidel, Dordrecht, 1981 (Synthese historical library, 20) 163-257.

KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez saint Thomas: exposé historique et systématique*, Vrin, Paris, 1952.

KRETZMANN, N. ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

LECQ, R. van der, *Logic and Theories on Meaning*, in D.M. GABBAY - J. WOODS, *Handbook of the History of Logic. II. Mediaeval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam, 2008, 347-385.

LIZZINI, O., *Causality as Relation: Avicenna (and al-Ġazālī)*, in V. CARRAUD - P. PORRO (a cura di), *L'ontologia della relazione (dalla filosofia antica a Wolff) / The Ontology of Relation (from Ancient Philosophy to Wolff) / L'ontologie de la relation (de la philosophie antique à Wolff)*, Brepols - Pagina, Turnhout - Bari, 2014 (Quaestio, 13), 165-195.

- LUNA, C., *La relation chez Simplicius*, in I. HADOT (éd.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28. Sept. - 1er Oct. 1985)*, De Gruyter, Berlin - New York, 1987, 113-147.
- MANTOVANI, M., *L'amore come "essere di più". Una nuova metafisica?*, in *Proceedings Metaphysics 2009: 4th World Conference (Roma, 5-7 Novembre, 2009)*, Fondazione Idente di Studi e di Ricerca, Roma, 2012, 153-166.
- MARENBNON, J., *Relations and the Historiography of Medieval Philosophy*, in "British Journal for the History of Philosophy" (2016), n. 24/3, 387-404.
- MARMURA, M.E., *Avicenna's Chapter, "On the Relative", in the Metaphysics of the Shifā'*, in G.F. HOURANI (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University of New York Press, Albany, 1975.
- MARRONE, S.P., *Duns Scotus on Metaphysical Potency and Possibility*, in "Franciscan Studies" (1998), n. 56, 265-289.
- MARTIN, Ch.J., *The Invention of Relations: Early Twelfth-Century Discussions of Aristotle's Account of Relatives*, in "British Journal for the History of Philosophy" (2016), 24/3, 447-467.
- MARTIN, G., *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, De Gruyter, Berlin, 1949.
- MCCORD ADAMS, M., *Ockham on Identity and Distinction*, in "Franciscan Studies" (1976), n. 36, 25-43.
- MERINO, A., *El hombre como soledad radical y apertura en Duns Escoto y en Ortega y Gasset*, in C. BÉRUBÉ (a cura di), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1984 (*Studia Scholastico-Scotistica*, 8), 161-168.

- MONDADORI, F., *The Independence of the Possible According to Scotus*, in O. BOULNOIS ET ALII (a cura di), *Duns Scot à Paris, 1302–2002. Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout, 2004, 313-374.
- MÜLLER, P., *Possibilità logica e capacità di Dio in Giovanni Duns Scotus*, in E. DEZZA - A. GHISALBERTI (a cura di), *“Pro statu isto”. L’appello dell’uomo all’infinito. Atti del convegno nel 7° centenario della morte di Giovanni Duns Scotus, Milano 7-8 novembre 2008*, Biblioteca Franceseana, Milano, 2010, 105-118.
- NANNINI, A., *Univocità metafisica dell’ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scotus*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” (2011), n. 103/3, 389-423.
- NEWTON, L.A. (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle’s Categories*, Brill, Leiden - Boston, 2008.
- NOONE, T.B., *Universal and Individuation*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 100-128.
- NORMORE, C.G., *Duns Scotus’s Modal Theory*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 129-160.
- NORMORE, C.G., *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, 161-174.
- NÚÑEZ, M.C. (a cura di), *Giovanni Duns Scotus. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, I-II, PAA - Edizioni Antonianum, Roma, 2008.
- O’BRIEN, A.J., *Duns Scotus’ Teaching on the Distinction Between Essence and Existence*, in “The New Scholasticism” (1964), n. 38, 61-77.
- OLEJNIK, R.M., *Attualità delle leggi logiche in Giovanni Duns Scotus*, in L. Sileo, (a cura di), *Via Scoti: Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, II, Edizioni Antonianum, 1993, 1073-1090.

- OLSON, K.R., *An Essay on Facts*, Center for the study of language and information, Stanford (CA), 1987.
- PANGALLO, M., *Il Creatore del mondo. Breve trattato di teologia filosofica*, Leonardo da Vinci, Roma, 2004.
- PANGALLO, M., *La dimensione metafisica dell'alterità: la relazione nell'ontologia e nella teologia filosofica di S. Tommaso*, in "Divus Thomas" (1998), n. 21, 36-54.
- PATTIN, A., *Contribution à l'histoire de la relation transcendantale*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen âge. Actes du premier Congrès International de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958)*, Louvain-Paris, 1960, 183-191.
- PERLER, D., *Duns Scotus's Philosophy of Language*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 161-192.
- PINI, G., *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden - Boston - Köln, 2002.
- PINI, G., *How is Scotus's Logic Related to his Metaphysics? A Reply to Todd Bates*, in L.A. NEWTON (a cura di), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden - Boston, 2008, 277-294.
- PINI, G., *Reading Aristotle's Categories as an Introduction to Logic: Later Medieval Discussions about its Place in the Aristotelian Corpus*, in L.A. NEWTON (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, 2008, 145-181.
- PINI, G., *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2002.
- PINI, G., *Scotus on Individuation*, in "Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics" (2005), n. 5, 50-69.
- PINI, G., *Scotus on Objective Being*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" (2015), n. 26, 337-368.

- PINI, G., *Scotus's Realist Conception of the Categories: His Legacy to Late Medieval Debates*, in "Vivarium" (2005), n. 43/1, 63-100.
- RICHARDSON, K., *Avicenna's Conception of the Efficient Cause*, in "British Journal for the History of Philosophy" (2013), n. 21/2, 220-239.
- RIVERA DE VENTOSA, E., *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual*, in COMMISSIO SCOTISTICA (a cura di), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis (Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970)*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1972 (Studia Scholastico-Scotistica, 5), 293-315.
- SANTOGROSSI, A., *Duns Scotus on Potency Opposed to Act* in "Questions on the Metaphysics", IX, "American Catholic Philosophical Quarterly" (1993), n. 67, 55-76.
- SCHÖNBERGER, R., *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1994.
- SERAFINI, M., *Il desiderio naturale di Dio nel pensiero di Duns Scoto*, in M.C. NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, I, PAA - Edizioni Antonianum, Roma, 2008, 275-306.
- SHIBUYA, K. *Duns Scotus on 'ultima realitas formae'*, in M.C. NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, I, PAA - Edizioni Antonianum, Roma, 2008, 379-394.
- SILEO, L. (a cura di), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, I-II, Edizioni Antonianum, Roma, 1995.
- TODISCO, O., *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, Abete, Roma, 1975.
- VENTIMIGLIA, G., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, prefazione di A. Bausola, Vita e pensiero, Milano, 1997.

VENTIMIGLIA, G., *La relazione trascendentale nella neoscolastica*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” (1989), n. 81, 416-465.

VOS, A., *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

WILLIAMS, Th. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

WOESTYNE, Z. van de, *Cursus philosophicus*, I-II, Typographia S. Francisci, Mechliniae, 1921.

WÖLFEL, E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem: Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster, 1965.

WOLTER, A.B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, edited by M. McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca - London, 1990.

WOLTER, A.B., *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (NY), 1946.

- Letteratura secondaria

ASHWORTH, E.J., *Analogy and Equivocation in the Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context*, in “Mediaeval Studies” (1992), n. 52, 94-135.

BERMON, E. - O'DALY, G. (éds.), *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, Institut des Études Augustiniennes, Paris, 2012.

BRIGGS, Ch.F., *Life, Works, and Legacy*, in Ch.F. BRIGGS - P.S. EARDLEY (eds.), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden - Boston, 2016, 6-33.

BRUNSWIG, J., *Stoic Metaphysics*, in B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 206-232.

- CATALANI, L., *I Porretani: una scuola di pensiero tra Alto e Basso Medioevo*, Brepols, Turnhout, 2008.
- CHASE, M., *Medieval posterity of Simplicius' Commentary on the Categories: Thomas Aquinas and Al-Fārābī*, in L.A. NEWTON (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden - Boston, 2008, 9-29.
- D'ONOFRIO, G., *L'età boeziana della teologia*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1996, 283-391.
- DALES, R. - ARGERAMI, O. (a cura di), *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Brill, Leiden - New York - København - Köln, 1991.
- DALES, R., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden - New York - København - Köln, 1990.
- DE LIBERA, A. *Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze), 1999.
- DECORTE, J., *Avicenna's Ontology of Relation. A source of inspiration to Henry of Ghent*, in J. JANSSENS - D. DE SMET, *Avicenna and his heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven - Louvain-La-Neuve, september 8 - september 11*, Leuven University Press, Leuven, 1999, 197-224.
- DEELY, J., *Four ages of understanding. The first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century*, Toronto University Press, Toronto, 2001.
- DOD, B.G., *Aristoteles latinus*, in N. KRETZMANN ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 45-79.
- DOWD, J., *Matthew of Aquasparta's De productione rerum and its relation to St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure*, in "Franciscan Studies" (1974), n. 34, 34-73.

- EBBESEN, S., *The Chimera's Diary*, in S. KNUUTTILA - J. HINTIKKA (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*, D. Reidel, Dordrecht - Boston - Lancaster - Tokyo, 1986 (Synthese Historical Library, 28), 115-143.
- ERISMANN, Ch., *Aristoteles Latinus: The Reception of Aristotle in the Latin World*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden - Boston, 2016, 439-459.
- FALCON, A., *The Subject Matter of Aristotle's Physics*, in Th. BUCHHEIM - D. MEISSNER - N. WACHSMANN (hrsg.), *ΣΩΜΑ: Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, Meiner, Hamburg, 2016, 423-436.
- FERRARO, Ch., *Appunti di Metafisica: un percorso speculativo, pedagogico e tomistico*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2018<sup>2</sup>.
- FERRARO, Ch., *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale*, LUP, Città del Vaticano, 2014.
- GHISALBERTI, A., *La creazione nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" (1969), n. 61, 202-220.
- GRAESER, A., *The Stoic Categories*, in J. BRUNDSCHWIG (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris, 2006<sup>2</sup>, 199-221.
- GRESHAKE, G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2000 (Biblioteca di teologia contemporanea, 111).
- HAYEN, A., *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" (1935-1936), n. 10, 29-102.
- HEMMERLE, K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, introduzione di P. Coda, Città Nuova, Roma, 1996 (ed. or. ted.: 1992).
- KUKKONEN, T., *Creation and causation*, in R. PASNAU - Ch. van DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 232-246.

- LEWRY, P.O., *The Liber sex principiorum, a supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription*, in J. JOLIVET -A. de LIBERA (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica modernorum*, Bibliopolis, Napoli, 1987, 251-278.
- LOHR, C.H., *The medieval interpretation of Aristotle*, in N. KRETZMANN ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 80-98.
- MARENBNON, J., *The Emergence of Medieval Latin Philosophy*, in R. PASNAU - Ch. van DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 29.
- MARMO, C., *Semiotica e linguaggio nella Scolastica. Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei modisti*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1994.
- MUGLER, Ch., "Ἐξίς, Σχέσις et σχῆμα chez Platon", in "Revue des Études Grecques" (1957), n. 70/329-330, 72-92.
- PACI, E., *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina - Firenze, 1957.
- PASNAU, R. - DYKE, Ch. van (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I-II, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- PORRO, P., *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven University Press, Leuven, 1996.
- REALE, G., *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1988<sup>6</sup>, 159-163.
- SILEO, L., *I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1996, 645-698.

TRIZIO, M. ET ALII, *Appendix B: Medieval translations*, in R. PASNAU - Ch. van DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, II, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 793-832.

VESCOVINI, G.F., *L'aristotelismo latino*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo. III. La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1996, 227-271.

WIPPEL, J.F., *Essence and existence*, in N. KRETZMANN ET ALII (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 385-410.

#### SITOGRAFIA

BROWER, J., v. *Medieval Theories of Relations*, in "Stanford Encyclopedia of Philosophy", in URL: <<https://plato.stanford.edu>> in data 30.04.2019).

CÔTÉ, A., v. *James of Viterbo*, in "Stanford Encyclopedia of Philosophy", in URL: <<https://plato.stanford.edu>> in data 30.04.2019).

LIZZINI, O., v. *Ibn Sina's Metaphysics*, in "Stanford Encyclopedia of Philosophy", in URL: <<https://plato.stanford.edu>> in data 30.04.2019).