



## UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPAC)

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)

XXXV ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

### Un'indagine intorno alla negazione nelle opere di Giovanni Duns Scoto

Tutor: Chiar.mo Prof.  
ALESSANDRO DOMENICO CONTI  
(Università degli Studi dell'Aquila)

Co-tutor: Chiar.ma Prof.ssa  
PAOLA ANNA MARIA MÜLLER  
(Università Cattolica  
del Sacro Cuore di Milano)

Dottorando: Matteo Maserati

Anno Accademico 2021/2022







## Indice

Introduzione	ix
Capitolo I – Tematizzare la negazione nella produzione filosofica giovanile	
1. Coordinate testuali e cronologia	1
i. Le opere di logica	2
ii. Una <i>lectio</i> completa dell' <i>Organon</i> : i <i>Notabilia Scoti super libro Topicorum</i>	11
iii. Le opere teoretiche	13
iv. Una nuova voce per il catalogo: i <i>Notabilia super Metaphysicam</i>	22
v. La produzione filosofica giovanile di Scoto: ricapitolazione	24
2. Un contesto teorico per la negazione	26
i. Il quadro logico di riferimento	27
ii. Presupposti epistemici	32
iii. Circoscrivere la logica: la scienza del sillogismo	36
iv. Una possibile frizione: la scienza dei concetti	42
Capitolo II – Sintassi e semantica	
1. Negazione interna e negazione esterna	51
2. Primi elementi di sintassi: termini semplici e termini complessi	56
i. Termini semplici: <i>terminus</i> e <i>vox</i>	57
ii. Termini complessi: <i>propositio</i> , <i>oratio</i> , <i>enunciatio</i>	63
3. Istanze di negazione nominale e la loro semantica	67
i. Forme negative del nome	77
ii. Semantica dei nomi negativi: gruppo dei termini privativi	85
iii. Semantica dei nomi negativi: gruppo dei termini infiniti	94
iv. Sviluppi teorici: condizioni di limitazione	102

4. Istanze di negazione proposizionale e la loro semantica	108
i. Forme negative della proposizione	114
ii. Negazioni e inferenze: condizionali	118
iii. Negazione e inferenze: sillogismi	126

### Capitolo III – Negazione e opposizione

1. Negazione e relazione	133
i. Contestualizzare la categoria di relazione	137
ii. <i>Habere, habitus e habitudo</i>	148
iii. <i>Relationes e relativa</i>	151
iv. Opposizione	163
v. Differenza e opposizione reale	170
2. Forme e proprietà dell'opposizione	173
i. Contrarietà: <i>consequentiae</i> e termini infiniti	173
ii. Privazione: <i>aptitudo, potentia e transmutatio</i>	181
iii. Contraddizione: verità e riferimento	188

### Capitolo IV – Un caso epistemologico: eliminare la negazione dalla teologia

1. Progredire nell'indagine: prerequisiti critici e teorici	199
i. Le opere teologiche	200
ii. Una prospettiva di indagine metateorica	209
2. Argomenti di eliminazione	218
i. Uno schema di eliminazione	222
ii. Il concetto di infinito	226
iii. Predicati trascendentali	237
iv. Impossibilità	243
v. Provare la solidità dello schema	246
vi. Sviluppi teorici: inversione e generalizzazione dello schema	250
vii. Un algoritmo di eliminazione	257

---

Capitolo V – Un caso ontologico: <i>Figmenta</i> , enti impossibili e relazioni	
1. Enti di finzione ed enti impossibili	265
i. Lessicografia: <i>figmentum, fictio, ficticium, fictus</i>	266
ii. Ontologia e natura dei <i>figmenta</i>	276
iii. Sviluppi teorici: concetti vuoti e conoscenza divina	287
2. La relazione di <i>repugnantia</i>	299
i. Ontologia delle relazioni	302
ii. Fondare la <i>repugnantia</i>	310
Conclusioni	321
Bibliografia	339





## Introduzione

La seguente ricerca si propone come il tentativo di ricostruire un sistema coerente ed il più possibile completo della trattazione della negazione nelle opere di Giovanni Duns Scoto. L'indagine verrà sviluppata tenendo conto di due linee guida essenziali: una di natura storico-critica, un'altra di natura teoretica o teorica.

Dal punto di vista storico, particolare attenzione verrà naturalmente posta al contenuto delle opere del *Doctor Subtilis*, rispetto alle quali si terranno in considerazione aspetti filologici e cronologici, con l'obiettivo di distinguere fasi diverse della produzione dell'Autore e di evidenziare eventuali conferme, sviluppi o ripensamenti in prospettiva diacronica. Si dedicherà dunque una notevole cura all'analisi ed al confronto delle scelte lessicali caratteristiche delle singole opere, alla contestualizzazione degli argomenti selezionati e presentati, alla determinazione delle cornici teoriche generali all'interno delle quali la negazione emergerà come tema che, specifichiamo, risulterà centrale soltanto in rare eccezioni. Sottolineiamo altresì come la determinazione delle fonti relative alle posizioni dell'Autore rimanga del tutto estranea all'orizzonte di questo lavoro.

Assestata la distribuzione cronologica degli scritti, tale da interessare gli anni compresi tra il 1290 ed il 1308, la ricerca sarà organizzata in due sezioni principali: una prima parte prenderà in considerazione l'insieme della produzione di argomento logico, corrispondente al complesso dei cosiddetti *Parva logicalia*, e permetterà di strutturare il nucleo delle nozioni fondamentali in funzione del quale leggere le opere seriori; una seconda parte, invece, si occuperà

della vasta compagine degli scritti di argomento teoretico e teologico, ponendo l'obiettivo di integrare la speculazione giovanile di Duns Scoto con la sua produzione più matura e stratificata.

Una selezione del materiale testuale si rivelerà necessaria al fine di poter presentare un discorso organico e concluso; essa verrà in ogni caso motivata e seguirà un principio metodologico costante: viste la disseminazione delle occorrenze della negazione e la lateralità o non centralità che il tema stesso presenta nella compagine dei testi, infatti, ciascuna opera presa in esame sarà stata oggetto di uno studio integrale.

A questa base critica il più possibile rigorosa, garantita dall'analisi e dalla contezza testuale e tale da strutturare le fasi dello studio, saranno quindi accostati alcuni principi teorici in grado di orientare puntualmente lo sviluppo dell'indagine. Si tratta di linee di ricerca o spunti di riflessione che abbiamo scelto di non limitare al contesto speculativo proprio del *Subtilis*, al fine di porre la ricerca medesima in dialogo con aspetti relativi alla negazione che ancora oggi si presentano problematici, i quali tuttavia risultano già *in nuce* rintracciabili nei testi selezionati. In ogni caso, ciascuna considerazione tale da allontanarsi dalla *littera* scotiana sarà esplicitamente segnalata, ed anzi designeremo come 'sviluppi teorici' tutti i paragrafi o le sezioni del testo che, strutturalmente, approfondiranno il discorso ricorrendo a teorie o concetti estranei alla produzione del maestro francescano.

Ritornando alle linee generali di indagine, fondamentale risulterà ad esempio la determinazione della tipologia della logica presentata dai testi, in funzione della quale dipenderanno tanto le forme proprie della negazione considerate rilevanti, quanto il tema dello *scope* delle medesime. In secondo luogo, la definizione degli aspetti sintattici e semantici delle forme linguistiche negative costituirà uno snodo nevralgico ed imprescindibile, giacché permetterà

di coinvolgere più generalmente elementi afferenti al contesto della filosofia del linguaggio, della metafisica e dell'ontologia, ad esempio mediante la tematica del riferimento dei termini. Interessante sarà inoltre cimentarsi nello sviluppare tale indagine in senso metateorico, domandandosi cioè che cosa sia la negazione in sé e come debba essere intesa, astraendo dal contesto logico-linguistico nel quale se ne esplicano le forme specifiche. Da tale tema ci aspettiamo inoltre che possa condurre all'ambito della teoria delle relazioni in senso metafisico e, di conseguenza, ad un approfondimento della concezione categoriale che innerva tanto l'ontologia quanto la logica dell'Autore. Quest'ultimo punto, peraltro, ci permetterebbe di sviluppare un confronto tra la più recente descrizione standard delle relazioni, ormai irrimediabilmente intrecciata alle tematiche dell'estensionalità tipiche del moderno linguaggio matematico, con le soluzioni avanzate da un pensatore tardo-medievale del tutto estraneo a tali forme di problematizzazione.

L'insieme di questi orientamenti, di natura eminentemente extra-testuale, interesserà soprattutto la prima parte del lavoro di ricerca e dovrà subire alcune modifiche nel corso della seconda. Le opere di argomento teoretico e teologico, infatti, presenteranno un rischio di dispersione assai più elevato di quanto non facciano i *Parva logicalia*, insieme di scritti coevi e tematicamente coerenti. Per questo motivo, riteniamo che si rivelerà utile abbandonare una prospettiva sistematica di ampio respiro in favore di una metodologia di indagine più puntuale e concentrata: selezioneremo pertanto due casi di studio, uno di natura epistemologica ed uno di natura ontologica, dei quali potremo sviluppare un'analisi approfondita.

La determinazione di tali temi non sarà certamente casuale, ma si proporrà di tenere conto delle suddette linee guida fondamentali: da un punto di vista storico-critico, ci sincereremo infatti che tali casi di studio possano dialogare

fruttuosamente con quanto descritto ed elaborato nel corso della prima parte della ricerca; per quanto concerne l'orientamento teorico, invece, ci prodigheremo al fine di individuare un ulteriore progresso in senso metateorico, corrispondente all'introduzione di una caratterizzazione non già della negazione, ma piuttosto delle teorie circa la medesima, ricorrendo ai concetti di simmetricalismo ed asymmetricalismo. Riteniamo che questa seconda sezione possa così compiere una progressione tanto rispetto al confronto testuale, poiché apporterà il contenuto di opere ricche e complesse quali i commenti alla *Metafisica* ed i commenti oxoniensi ai *Libri Sententiarum*, quanto in riferimento alla generalità dell'indagine, che muoverà dall'analisi della negazione *tout-court* verso una considerazione ancor più ampia circa le tesi filosofiche e metodologiche che ne sottendono la declinazione teorica specifica.

Nell'avvicinarsi della trattazione in ambito teologico, epistemologico, ontologico e modale che caratterizzerà questa seconda sezione, infine, ci impegneremo a far emergere il concetto di *repugnantia* come protagonista ultimo – ancorché discreto – del discorso. Riteniamo infatti che esso si rivelerà essere l'elemento davvero dirompente nei confronti del quale l'intero sistema scotiano relativo alle negazioni dovrà rendere conto.

## Capitolo I

### Tematizzare la negazione nella produzione filosofica giovanile

#### 1. Coordinate testuali e cronologia

L'obiettivo principale di questi primi capitoli consta nell'individuare, accertare e consolidare una base teorica che permetta di trattare l'argomento della negazione all'interno della produzione di Duns Scoto. Costituendo infatti un elemento imprescindibile per il linguaggio e vista la sua trasversalità di applicazione, riteniamo che possa risultare interessante impostare quest'indagine, di natura tematica, assecondando anche un criterio cronologico. In funzione di tale criterio, pertanto, la ricerca verrà dedicata in prima istanza all'insieme delle opere che conservano la prima speculazione del *Doctor Subtilis*, al fine di ricostruire – o quanto meno tentare di ricostruire – una struttura che possa in seguito essere applicata alle argomentazioni espresse nella produzione seriore. Ciò permetterà infatti non soltanto di circostanziare con maggior precisione gli ambiti di indagine, ma anche di intercettare eventuali oscillazioni, modifiche, innovazioni o inconsistenze nella *littera* secondo una prospettiva diacronica. La revisione parigina del commento oxoniense alle *Sententiae* del Lombardo costituirà dunque in questo senso l'elemento dirimente: la prima parte della ricerca sarà infatti limitata all'analisi delle opere precedenti alla stesura dell'*Ordinatio*, ossia al 1302. Per via di un'evidente affinità tematica e contenutistica, riteniamo opportuno escludere dal novero di queste opere il testo su cui l'*Ordinatio* medesima si basa, ossia la *Lectura dei Libri Sententiarum* sviluppata ad Oxford negli ultimi anni del Duecento. In quest'ottica, dunque, oltre alla motivazione cronologica si inserisce un fortuito elemento tematico: la produzione strettamente filosofica di Scoto –

ossia l'insieme delle opere non dedicate esplicitamente a tematiche teologiche – si sviluppa infatti quasi integralmente durante questi suoi primi anni di lavoro, per poi scemare con il magistero di teologia a Parigi.

La vocazione di questa prima sezione del capitolo sarà di conseguenza storiografica, sicché ci impegneremo a sviluppare un'analisi preliminare relativa alle opere non teologiche dell'Autore. Verranno in particolare tratteggiati i dibattiti dedicati all'autenticità e alla datazione di tali opere e ci si concentrerà su alcuni aspetti salienti relativi all'intreccio tra la spesso ipotetica biografia del *Subtilis* e la sua produzione speculativa. L'insieme degli scritti non teologici verrà ulteriormente ripartito in due sottogruppi tematici: opere logiche o di argomento logico e opere teoretiche in senso lato – ossia affini ai temi della filosofia naturale e della metafisica. Per ciascun sottogruppo si farà dunque riferimento ai lavori più recenti di edizione critica, fortunatamente spesso presenti; anche le posizioni storiografiche riportate dalla manualistica verranno in ogni caso prese in considerazione, giacché non sempre le conclusioni proposte dagli editori risulteranno essere incontrovertibili e, di conseguenza, non sempre diventeranno parte della *vulgata* proposta nei manuali più aggiornati.

### i. Le opere di logica

A conclusione della propria monumentale monografia pubblicata nel 1952, Étienne Gilson fornisce una bibliografia completa delle opere di Giovanni Duns Scoto, commentando volume per volume i titoli riportati dall'*opera omnia* lionese del 1639<sup>1</sup>. Il primo tomo si apre con una *Grammatica speculativa Scoti*, espunta come apocrifa, per presentare di seguito una serie di otto titoli raccolti sotto alla

---

<sup>1</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Opera omnia*, L. Wadding (ed.), voll. 12, Durand, Lyon 1639.

dicitura *in universam logicam quaestiones*. Relativamente ai titoli suddetti e tenendo come riferimento la bibliografia di Uriël Smeets<sup>2</sup>, glossa Gilson:

[...] sono attualmente considerate come autentiche:

A. *In Porphyrium quaestiones*, t. I, p. 87.

B. *Quaestiones in libro Praedicamentorum Aristotelis*, t. I, p. 124.

C. *Quaestiones in I Perihermeneias*, t. I, p. 186.

D. *Quaestiones in II Perihermeneias*, t. I, p. 204.

E. *Quaestiones octo in duos libros Perihermeneias operis secundi*, t. I, p. 211 (si veda Wad. *censura*).

F. *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*, t. I, p. 224.

Si scartino come non autentiche le altre questioni *In librum I et II Priorum Analyticorum Aristotelis* e *In librum I e II Posteriorum Analyticorum Aristotelis*: Smeets (*Lineamenta...*, pp. 15-16) attribuisce queste ultime a Giovanni di Cornovaglia [...]³

Considerando i testi nell'insieme e astraendo al momento dai problemi di attribuzione o autenticità, si nota immediatamente come le opere scotiane dedicate "alla totalità della logica" corrispondano di fatto ad una serie di questioni a commento dell'*Organon* aristotelico con l'aggiunta, in pieno e naturale accordo con le tradizioni boeziana e della cosiddetta *logica vetus*<sup>4</sup>, dell'*Isagoge* di Porfirio. Altrettanto presto si nota tuttavia la mancanza di una voce importante, giacché non viene segnalato alcun commento di Scoto ai *Topici*, un tassello di grande rilevanza nella tradizione logica medievale. Tale assenza risulta peraltro essere definitiva: il titolo di uno scritto dedicato ai *Topici* non viene infatti riportato in alcun libro della Wadding-Vivés – d'ora in avanti

<sup>2</sup> URIËL SMEETS, *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Commissio Scotistica, Roma 1942.

<sup>3</sup> ÉTIENNE GILSON, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, C. Marabelli & D. Riserbato (eds.), traduzione di D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2007, p. 706.

<sup>4</sup> Si vedano JULIE BRUMBERG-CHAUMONT, *The legacy of Ancient Logic in the Middle Ages* in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 19-44; MARGARET CAMERON, *Logica Vetus* in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 195-219.

Wadding –, nemmeno per esserne in seguito espunto come opera indebitamente attribuita<sup>5</sup>.

Confrontando la lista presentata da Gilson nel 1952 con quella delle opere raccolte nei primi due volumi dell'edizione critica *B. Iohannes Duns Scoti opera philosophica*<sup>6</sup>, pubblicati quasi cinquant'anni più tardi nel 1999, si osserva pertanto una sostanziale equivalenza. La sezione delle opere di argomento logico presentata dall'edizione critica più recente consta infatti di cinque commenti *per modum quaestionum* dedicati all'*Isagoge*, alle *Categorie*, al primo libro soltanto del *De interpretatione*, al *De interpretatione* nella sua interezza, alle *Confutazioni sofistiche*. Anche in questo caso, dunque, risultano assenti tanto i commenti agli *Analitici* quanto eventuali commenti ai *Topici*. Gli editori aggiungono tuttavia a tale lista i *Theoremata*<sup>7</sup>, un ulteriore scritto compendiario e non già di commento. Esso si presenta infatti come un breve testo indipendente che, proponendo

---

<sup>5</sup> I testi riportati nei dodici tomi sono i seguenti – indichiamo in maiuscolo le opere ritenute autentiche già nel 1952: *Grammatica speculativa Scoti*; *IN UNIVERSAM LOGICAM QUAESTIONES* – esclusi i commenti agli *Analitici* (Tomo I). *In VIII libros Physicorum*; *QUAESTIONES SUPER LIBROS ARISTOTELIS DE ANIMA*; *Quaestiones meteorologicae, lib IV* (Tomo II). *De rerum principio quaest. XXVI*; *TRACTATUS DE PRIMO PRINCIPIO*; *THEOREMATA*; *COLLATIONES PARISENSIS*; *Tractatus de cognitione Dei*; *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus* (Tomo III). *Expositiones in Metaphysicam Aristotelis*; *Conclusiones utilissimae metaphysicae*; *QUAESTIONES SUBTILISSIMAE IN METAPHYSICAM ARISTOTELIS* (Tomo IV). *OPUS OXONIENSE* (Tomo V-X). *REPORTATA PARIENSIA* (Tomo XI). *QUAESTIONES QUODLIBETALES*; *De perfectione statuum* (Tomo XII).

<sup>6</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge* in R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 1, Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1999, pp. 3-248; ID., *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* in R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 1, Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1999, pp. 249-584 ; ID., *Quaestiones in primum librum Perihermeneias* in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 2, Franciscan Institute, St. Bonaventure New York 1999; pp. 43-134; ID., *Quaestiones in duos libros Perihermeneias* in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 2, Franciscan Institute, St. Bonaventure New York 1999, pp. 135-256; ID., *Quaestiones super Elenchorum Aristotelis* in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 2, Franciscan Institute, St. Bonaventure New York 1999, pp. 257-530.

<sup>7</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Theoremata* in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 2, Franciscan Institute, St. Bonaventure New York 1999, pp. 593-724.



argomentazioni teoretiche organizzate secondo un'impostazione tematica, si confronta con svariati ambiti della speculazione filosofica, spaziando ad esempio dalla dottrina degli universali alla teoria della causalità. Osservando ancora una volta le appendici di Gilson, questi designa esplicitamente i *Theoremata* come «pomo di discordia tra gli interpreti di Duns Scoto»<sup>8</sup> e la storiografia novecentesca ha in effetti visto contrapporsi studiosi a favore dell'autenticità dell'opera a studiosi marcatamente scettici a riguardo. I portavoce e fondatori della posizione scettica, secondo quanto indicato sempre da Gilson, sarebbero in particolare Déodat Marie de Basly ed Ephrem Longpré, nei lavori dei quali si leggono rispettivamente le seguenti considerazioni:

Tout, dans les Théorèmes, est décorsu, heurté, chaotique, sans quelque lien que ce soit de forme ni de pensée. L'ensemble n'est qu'un amas bigarré de sujets les plus hétérogènes<sup>9</sup>.

Les Théorèmes dans leur ensemble sont la négation de la philosophie et de la théologie de Duns Scot<sup>10</sup>.

Entrambi gli studiosi raggiunsero tali conclusioni esemplificative focalizzandosi su elementi di coerenza interna al sistema scotiano, ossia ritenendo con esso incompatibili i primi sedici teoremi esposti nell'opera. Particolarmente problematici risulterebbero essere le tesi terza – *universale primo intelligimus*<sup>11</sup> – e quindicesima – *in essentialiter ordinatis est dare primum, quod sit unicum illud coordinationi, et coevum. In omni genere causae est ordo essentialis*<sup>12</sup> – i cui sviluppi minerebbero la dottrina dell'univocismo necessaria a Scoto, nelle sue opere teologiche più mature, per fondare la possibilità della conoscenza di Dio da parte

<sup>8</sup> GILSON, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, cit., p. 708.

<sup>9</sup> DÉODAT MARIE DE BASLY, *Les «Theoremata» de Scot* in «Archivium Franciscanum Historicum», 11 (1918), p. 25.

<sup>10</sup> Si veda ÉTIENNE GILSON, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot* in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 11 (1937, 1938), p. 81.

<sup>11</sup> DUNS SCOTO, *Theoremata*, cit., pars 1, n. 5, p. 594.

<sup>12</sup> *Ivi*, pars 5, nn. 70-71, p. 643.

dell'uomo. Di qui la sentenza secondo cui l'opera sarebbe di ispirazione tomista, tesi che viene inoltre accostata all'assenza di un'esplicita tradizione manoscritta in grado di attribuire il trattato alla mano del *Doctor Subtilis*.

Differentemente da de Basly e Longpré, tuttavia, Gilson interpreterà le argomentazioni potenzialmente problematiche esposte nel testo come un momento intermedio di sviluppo del pensiero del maestro francescano. Inserendo infatti tali conclusioni in una prospettiva di dialogo con altre opere dell'Autore – in particolar modo con il *Tractatus de primo principio* e i commenti alle *Sententiae* – Gilson, che pur confessa di aver intrapreso l'analisi dei *Theoremata* per dimostrarne l'ascendenza occamista<sup>13</sup>, non rintraccia incompatibilità tali da determinare un'inconsistenza sistemica, quanto piuttosto l'esposizione ancora acerba di tematiche che raggiungeranno piena maturazione soltanto nelle opere seriori.

Uno snodo ulteriore che supporta l'autenticità del testo viene inoltre fornito dalle ricerche di Karlo Balić. Questi riuscì infatti, a fronte di un'ampia indagine filologica, a individuare una tradizione manoscritta dell'opera segnalandone la presenza in ben quattro codici. Sul piano strettamente contenutistico, d'altro canto, addusse argomenti di supporto alla medesima tesi di Gilson, secondo cui le tensioni teoretiche presentate nei *Theoremata* non sarebbero tanto gravi o strutturali da non risultare integrabili con il pensiero di Scoto *tout court*<sup>14</sup>.

Un decennio più tardi e a ridosso della pubblicazione della monografia di Gilson, inoltre, un'ulteriore voce si allineerà alla schiera *pro autenticitate*. Si tratta di Gedeon Gál, la cui autorevolezza sarebbe poi stata confermata nel tempo dalla sua posizione di editore presso la recente *Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, il

---

<sup>13</sup> Si veda GILSON, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, cit., p. 708.

<sup>14</sup> Si veda KARLO BALIĆ, *Iohannis Duns Scoti Theologiae marianae elementa*, Kačić, Sibenik 1933; ID., *La questione scotista* in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 30 (1938), pp. 229-251.

quale condivise le conclusioni di Balić e Gilson e seppe apportare degli ulteriori argomenti a favore della tesi di continuità tra le conclusioni scostanti dei *Theoremata* e la piana speculazione teologica degli scritti successivi<sup>15</sup>.

È in ogni caso opportuno sottolineare come ancora a distanza di anni dall'edizione dei *Theoremata* in *Opera philosophica*, alcuni studiosi mantengano una certa prudenza nell'identificare il trattato come certamente autentico sicché, nonostante tutto, il dibattito storiografico rimane ancora inconcluso<sup>16</sup>.

Relativamente alla datazione delle opere fino ad ora considerate, è opinione generalmente diffusa che esse costituiscano una fase giovanile della produzione di Duns Scoto e tuttavia la loro precisa collocazione cronologica risulta essere ancora imprecisa<sup>17</sup>. Ricordiamo infatti che la stessa biografia del maestro francescano è ricavata congetturalmente da una mole alquanto scarsa di fonti disponibili. Una tesi ormai comunemente accettata è quella secondo cui Scoto sarebbe stato residente presso Oxford verso la fine degli anni Ottanta del Duecento. Essa viene fatta dipendere da una serie di testimonianze documentali, quali ad esempio la data di ordinazione sacerdotale di Scoto medesimo – avvenuta il diciassette di marzo del 1291 – conservata in un registro della diocesi

---

<sup>15</sup> GEDEON GÁL, *De J. Duns Scoti «Theorematum» authenticitate ex ultima parte operis confirmata*, Institutum historicum Ord. Fr. Min. Cappuccinorum, Roma 1950.

<sup>16</sup> Si veda ad esempio quanto scrivono Pasquale Porro nel 2008: «Ancora incerta è invece l'autenticità dei *Theoremata*» in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008/2012, p. 11 e Guido Alliney nel 2012: «Il terzo volume dell'edizione di Wadding contiene anche i *Theoremata*, opera di incerta attribuzione a causa delle divergenze dottrinali che presenta rispetto ai testi scotiani di sicura autenticità» in GUIDO ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, p. 12.

<sup>17</sup> «Fra i suoi primi lavori, databili forse alla prima metà degli anni '90, c'è un piccolo *corpus* di opere logiche che comprende le *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge* [...] e i *Theoremata*. Tutte queste opere sono pubblicate nella serie *Opera Philosophica*» ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione al pensiero filosofico*, cit., p. 9. «These works are collectively known as the *parva logicalia* [...]. They have traditionally been dated to early in Scotus's career, possibly as early as 1295, although the evidence currently available does not permit any definitive dating» THOMAS WILLIAMS, *The Life and Works of John Duns the Scot* in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 7.

di Lincoln<sup>18</sup>. Sempre ad Oxford nell'estate del 1300 ritroviamo inoltre uno Scoto già *magister*, intento a partecipare ad una disputa indetta dall'allora maestro reggente dei francescani, Filippo di Bridlington<sup>19</sup>. È peraltro assodato che l'approdo al magistero parigino sia da collocarsi al più presto verso la seconda metà dell'anno 1301 e che la stesura della *Lectura*, primo commento oxoniense alle *Sententiae* del Lombardo, abbia interessato in particolare gli anni 1298-1299<sup>20</sup>. Ecco, dunque, che la produzione dei *Parva Logicalia* si collocherebbe con ragionevole sicurezza nell'arco di tempo compreso tra il 1290 ed il 1298.

Delimitati i probabili confini cronologici del *corpus* logico, un'ulteriore *querelle* di natura storica sorge però nel momento in cui ci si interroghi circa il luogo della loro stesura. Un gruppo di studiosi, fra i quali ritroviamo André Callebaut e Andrew George Little, sostengono con notevole convinzione che Scoto avrebbe trascorso almeno un quadriennio a Parigi prima del suo consolidato insediamento francese del 1301/1302:

Un point capital pour la vie du Bienheureux Jean Duns Scot, est certes, d'établir qu'il vint déjà étudier à Paris, avant le baccalauréat, comme la généralité des bacheliers<sup>21</sup>.

There is no doubt that he [riferito a Scoto] spent some years between 1291 and 1300 at Paris<sup>22</sup>.

Senza addentrarsi nelle argomentazioni storiche e documentali, le conclusioni avanzate da questi studiosi fanno sostanzialmente leva su due punti. Per prima

<sup>18</sup> Si veda C. K. BRAMPTON, *Duns Scotus at Oxford, 1288-1301* in «Franciscan Studies» 24 (1964), pp. 5-20.

<sup>19</sup> Si veda ANTONIE VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, p. 48.

<sup>20</sup> Si veda GIORGIO PINI, *Scotus' Legacy*, in A. Speer & D. Wirner (eds.), *1308 Eine Topographie – historischer Gleichzeitigkeit*, «Miscellanea Mediaevalia» 35 (2010), pp. 486-515.

<sup>21</sup> ANDRÉ CALLEBAUT, *Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296*, in «Archivium Franciscanum Historicum» 17 (1924), p. 3.

<sup>22</sup> ANDREW GEORGE LITTLE, *Chronological Notes on the Life of Duns Scotus*, in «The English Historical Review» vol. 47 n. 188 (1932), p. 571.

cosa il fatto che nel 1302 Scoto, non appena raggiunto lo *studium* parigino, abbia immediatamente rivestito la carica di baccelliere sentenziario, carica che richiedeva ai frati minori di aver risieduto e di essersi formati per almeno nove anni presso uno o più *studia solemnia* designati dall'università francese – Oxford era tra questi – includendo tuttavia un minimo di quattro anni presso la sede gallicana. In seconda istanza, una lettera mediante cui Gonsalvo di Spagna, l'allora Ministro Generale dell'ordine francescano nonché *magister theologiae* a Parigi, raccomanda Duns Scoto come futuro maestro di teologia «partim experientia longa, partim fama quae ubique divulgata est»<sup>23</sup>, il che suggerirebbe un rapporto di conoscenza consolidata tra i due frati. Tale posizione, esposta ed argomentata tra gli anni Venti e Trenta del secolo scorso, si è conservata ed è stata sottoscritta anche da alcuni studiosi in tempi più recenti, come ad esempio Egbert Bos. Questi, in un articolo del 1987 dedicato ai commenti di Scoto al *De interpretatione*, scrive infatti che:

Both operas [i due commenti al *De interpretatione*] are considered authentic by modern scholarship and date from an early period of Duns Scotus' life, most probably when he taught in Paris (1293-1297)<sup>24</sup>.

Come tuttavia si è già accennato, tale posizione non costituisce necessariamente l'unica alternativa percorribile. Già negli anni Sessanta, ad esempio, Brampton si oppone agli argomenti di Callebaut e Little, sostenendo che gli anni di studio continuativi ad Oxford (1288-1301) sarebbero stati sufficienti al *Subtilis* per ricevere direttamente il titolo di baccelliere sentenziario a Parigi, che i Ministri Generali erano soliti spostarsi dalle loro sedi parigine, sicché la *experientia longa* di Gonsalvo non implicherebbe necessariamente una frequentazione con Scoto a Parigi, e infine che la *fama ubique divulgata* sarebbe potuta essere attribuita alla

---

<sup>23</sup> ANDREW GEORGE LITTLE, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1892, p. 220.

<sup>24</sup> EGBERT P. BOS, *The Theory of Proposition according to John Duns Scotus' Two Commentaries on Aristotle's Perihermeneias*, in «Artistarium Supplementa» 3 (1987), pp. 27-61.

raffinata speculazione di Scoto già esposta nella *Lectura*<sup>25</sup>. In linea di continuità con quest'altra tesi, ossia che il *Subtilis* abbia trascorso tutti gli anni Novanta del Duecento presso lo *studium* oxoniense, si collocano anche gli editori di *Opera philosophica*, i quali adducono come ulteriore argomento il fatto che le fonti primarie utilizzate dall'Autore siano sostanzialmente inglesi. Sebbene non manchino del tutto anche fonti riconducibili al contesto parigino, infatti, queste ultime sarebbero sovente lette e interpretate in funzione delle prime, sicché:

What the source evidence suggests on balance is that Scotus' knowledge of French logical tradition, though extensive, is not so vast as to compel conclusion that he studied in Paris prior to commencing his theological studies there around 1300<sup>26</sup>.

Vi sarà tuttavia modo di ritornare in seguito su questi ipotetici anni parigini di Scoto, in particolare quando si tratterà dei commenti al *De anima*.

Come già accaduto nel caso dell'attribuzione di autenticità, i *Theoremata* presentano un dibattito distinto rispetto ai commentarî per questioni, anche per quanto concerne la datazione. Per prima cosa, bisogna infatti segnalare che le problematiche di datazione di quest'opera si intrecciano con quelle sia del *Tractatus de primo principio* che dei commenti alla *Metafisica* di Aristotele, entrambi oggetto di dibattiti storiografici accesi e stratificati. In generale, ci limitiamo a segnalare come sia Balić sia Gál propendano per riconoscere l'anteriorità dei *Theoremata* rispetto alle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Nei commenti al libro quarto della *Metafisica*, in particolare, Scoto ammette ancora la possibilità di ricorrere fruttuosamente alla predicazione analogica in ambito ontologico, tesi caratteristica anche dei *Theoremata* ma in seguito ritrattata nelle opere teologiche<sup>27</sup>. Fortunatamente, la stesura dei

---

<sup>25</sup> Si veda BRAMPTON, *Duns Scotus at Oxford, 1288-1301*, cit.

<sup>26</sup> DUNS SCOTO, *Iohannes Duns Scotus opera philosophica*, cit., vol. 1, p. xxxi.

<sup>27</sup> Si veda GÁL, *De J. Duns Scoti «Theorematum» authenticitate ex ultima parte operis confirmata*, cit.

commenti ai primi cinque libri della *Metafisica* viene comunemente riconosciuta come antecedente alla *Lectura*, interessando di conseguenza gli anni 1298 e 1299 – relativamente a tale riconoscimento avremo tuttavia modo di ritornare in seguito. Accettando a questo punto la posizione di Balić e Gál, i *Theoremata* si trovano coerentemente posti in coda alle opere di commento dei *Parva logicalia*, di cui costituiscono l'ultimo membro.

## ii. Una *lectio* completa dell'*Organon*? I *Notabilia Scoti super libro Topicorum*

Una felice e recente parentesi per gli studî scotiani ha interessato uno dei trattati conservati nel manoscritto vaticano *Ottobonianus Latinus* 318. Tale manoscritto si presenta come una *miscellanea* suddivisa in tre sezioni e conserva principalmente produzioni averroiste di Quattordicesimo secolo afferenti alla Facoltà delle Arti bolognese<sup>28</sup>. Oltre a scritti di tale sorta, tuttavia, si rinvengono testi attribuiti ad altri *magistri* di non secondaria importanza, tra i quali figurano Walter Burley, Guglielmo di Alnwick, Giovanni di Jandun e Giovanni Duns Scoto. A quest'ultimo, la mano del copista attribuisce esplicitamente dei *Notabilia* dedicati ai *Topici* aristotelici, ossia un commento letterale alla traduzione boeziana dell'originale greco. Come ricordato poc'anzi, nessuno scritto di tal sorta veniva menzionato nelle *Wadding* o dalla bibliografia ragionata di Gilson.

Un ulteriore elemento che rende i *Notabilia* particolarmente interessanti da un punto di vista bibliografico e storiografico è dato da un brevissimo passaggio: «qualiter illae divisiones et aliae sint propositionis, dictum est super librum

---

<sup>28</sup> Per una descrizione dettagliata del manoscritto, si veda ANNELIESE MAIER, *Ein Beitrag zur Geschichte der italienischen Averroismus im 14. Jahrhundert* in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 33 (1944), pp. 136-157.

Priorum»<sup>29</sup>. Tale affermazione implica infatti che l'autore del testo abbia già prodotto una trattazione degli *Analitici primi* e, pertanto, la dimostrazione della paternità scotiana dello scritto permetterebbe di espandere il catalogo dei *Parva logicalia* di ben due titoli in un sol colpo. In questo modo, il *cursus* dei testi logici andrebbe a saturare quasi completamente le opere dell'*Organon*, con l'unica eccezione degli irrintracciabili *Analitici secondi*.

Argomenti cogenti a favore della corretta attribuzione del testo, supportati da una minuziosa analisi del medesimo, vengono addotti a partire dalla fine degli anni Novanta da Robert Andrews<sup>30</sup> e Giorgio Pini<sup>31</sup>. Pur essendo presenti alcune occorrenze lessicali peculiari ed estranee al resto della produzione del *Subtilis* – quali i lemmi *intraneitas* e *circumadiacentia* – entrambi gli studiosi individuarono numerosi *loci paralleli* e puntuali rimandi testuali ai commenti scotiani su *Isagoge* e *Categorie*. In aggiunta ai due passaggi evidenziati da Andrews e ai dodici segnalati da Pini, una decade più tardi Costantino Marmo seppe rintracciarne due ulteriori, portando il totale a sedici<sup>32</sup>. Oltre a ciò, Marmo ipotizzò persino una plausibile collocazione cronologica dell'opera, basandosi anche in questo caso sulle posizioni di Scoto relative alla predicazione analogica, le quali presenterebbero alcune peculiari variazioni nei commenti alle *Confutazioni Sofistiche* rispetto ai testi precedenti. In funzione di ciò, le posizioni teoriche esposte nei *Notabilia* permetterebbero dunque di ipotizzarne la collocazione come antecedente agli *Elenchi*, coerentemente peraltro allo svolgimento dell'*Organon* medesimo.

---

<sup>29</sup> Si veda GIORGIO PINI, *Duns Scotus' Commentary on the Topics: New Light on his Philosophical Teachings* in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 66 (1999), pp. 225-243.

<sup>30</sup> Si veda ROBERT ANDREWS, *The Notabilia Scoti super libro Topicorum: an Assessment of Authenticity* in «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 65-75.

<sup>31</sup> Si veda PINI, *Duns Scotus' Commentary on the Topics: New Light on his Philosophical Teachings*, cit.

<sup>32</sup> Si veda COSTANTINO MARMO, *Scotus' Commentary on Aristotle's Topics* in F. Fiorentino (ed.), *Lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia*, atti del congresso internazionale (Bitonto, 25-28 marzo 2008) in occasione del VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, «Textes et Études du Moyen Âge» 52 (2010), pp. 153-171.



Il manoscritto dei *Notabilia super libro Topicorum*, oltre ad essere noto unicamente come testimone unico, non è ancora stato reso oggetto di edizione critica e potrebbe quindi contenere elementi spurî; potrebbe inoltre trattarsi di una *reportatio* rivista da Scoto in modo più o meno integrale. Principalmente a causa di queste motivazioni filologiche e delle incertezze teoriche che ne potrebbero derivare, abbiamo scelto di non fare riferimento al contenuto dell'opera nel corso del seguente lavoro di tesi.

### iii. Le opere teoretiche

Utilizziamo l'attributo "teoretiche" caricandolo di un significato alquanto ampio, al fine di includere sia le opere di commento alla *Metafisica* e al *De anima* di Aristotele, che l'indipendente *Tractatus de primo principio*. Con tale espressione faremo dunque riferimento a quelle opere di Scoto che si confrontano principalmente con i temi della metafisica, della filosofia e della teologia naturale, a prescindere dal fatto che esse costituiscano o meno commenti ad altri testi.

Come già si accennava analizzando il caso dei *Theoremata*, anche il *Tractatus de primo principio* è uno scritto rispetto al quale si sono avvicinate differenti posizioni storiografiche. Il testo è stato edito criticamente più volte<sup>33</sup> e tra queste l'edizione portata a termine da Kluxen restituisce al momento la versione più affidabile della *littera latina*<sup>34</sup>. Sebbene l'autenticità del contenuto

---

<sup>33</sup> Ci limitiamo a segnalare le edizioni più recenti: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Abhandlung über das erste Prinzip*, Herausgegeben und übersetzt von WOLFGANG KLUXEN, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974; EVAN ROCHE, *The De primo principio of John Duns Scotus. A Revised Text and Translation*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1949; MARIANUS MÜLLER, *Iohannis Duns Scoti Tractatus de primo principio*, editionem criticam curavit M. Müller, Herder, Freiburg im Breisgau 1941.

<sup>34</sup> Così sostiene ad esempio Alliney in ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione al pensiero filosofico*, cit., p. 12.

non sia mai stata davvero messa in discussione, è comunque possibile che il testo sia stato stilato da alcuni collaboratori o allievi del maestro francescano<sup>35</sup>. L'opera restituisce in ogni caso una datazione incerta e tuttavia, pur essendo stata a lungo annoverata tra la produzione giovanile di Duns Scoto, la sua ormai comprovata dipendenza teorica dalle posizioni espresse nell'*Ordinatio* ha determinato un cambio di prospettiva. È infatti ad oggi generalmente accettato che si tratti di una composizione tarda, probabilmente una delle ultime se non proprio l'ultima del *Subtilis*, come sottolinea ad esempio Pasquale Porro nella propria introduzione al testo<sup>36</sup>. Per questo motivo, il *Tractatus* non verrà preso in considerazione in questa prima sezione del lavoro di tesi dedicato alle opere giovanili o comunque precedenti alla speculazione teologica della *Lectura*, ma sarà piuttosto valorizzato nella seconda parte dell'elaborato.

Più complessa è invece la situazione delle opere di commento alla *Metafisica* di Aristotele. Il quarto tomo delle *Wadding* attribuiva a Scoto tre titoli di commenti al testo dello Stagirita e, tuttavia, di questi già Gilson segnalava come apocrifi i primi due – *Expositiones in Metaphysicam Aristotelis*, attribuite ad Antonio Andrea, uno dei più influenti tra gli allievi e i collaboratori del *Subtilis*<sup>37</sup>; *Conclusiones utilissimae metaphysicae*, attribuite a Gonsalvo di Spagna – mentre

---

<sup>35</sup> Già Gilson scriveva: «*Tractatus de primo principio*. Contenuto autentico, a tratti piuttosto estratto o riassunto da Duns Scoto, ma forse non di suo pugno. Cfr. l'edizione di M. Müller [...]» GILSON, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, cit., p. 708.

<sup>36</sup> «Quanto al *Tractatus* [...] è stato a lungo considerato un'opera giovanile, mentre ora si tende a collocarlo nella fase più tarda (o addirittura a farne l'ultima opera): esso sembra comunque presupporre l'*Ordinatio*, da cui riprende buona parte del materiale. Non è peraltro escluso che Scoto abbia composto l'opera delineandole lo schema di fondo e chiedendo a uno o più dei suoi collaboratori di completarlo, attingendo proprio ai luoghi corrispondenti dell'*Ordinatio*» DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, cit., introduzione, p. 11.

<sup>37</sup> Studi più recenti rispetto a Gilson e che confermano l'attribuzione del testo ad Antonio Andrea sono ad esempio GIORGIO PINI, *Una lettura scotista della «Metafisica» di Aristotele: l'«Expositio in libros Metaphysicorum» di Antonio Andrea* in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2/2 (1991), pp. 529-586; CAMILLE BÉRUBÉ, *Antoine André, témoin et interprete de Scot* in «Antonianum» 54/2-3 (1979), pp. 386-446.

relativamente al terzo titolo, rimandando ad una monografia di Longpré<sup>38</sup>, scriveva:

*Quaestiones subtilissimae in metaphysicam Aristotelis*. Autentiche, salvo forse per gli ultimi due libri. Cfr. E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, pp. 28-29<sup>39</sup>.

Per puntualizzare ulteriormente, quest'ultimo testo si presenta come un commento per questioni ai libri I-X e XII della *Metafisica*, sicché i due eventuali commenti inautentici segnalati da Gilson corrisponderebbero ai libri X e XII. La recente edizione critica di *Opera philosophica*<sup>40</sup> sceglie di intitolare differentemente tale raccolta di questioni, optando per un più didascalico *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Il riferimento filologico e testuale rimane tuttavia il medesimo delle Wadding e, come già ventilato da Gilson, i commenti al libro X e XII vengono qui espunti e attribuiti al maestro John Dymdale<sup>41</sup>. L'autenticità della sezione concernente i libri I-IX risulta invece supportata da cogenti argomentazioni filologiche, sicché viene dichiarata salda e difficilmente controvertibile<sup>42</sup>.

Relativamente alla datazione del testo – come già anticipato – la situazione che si presenta con questi commenti alla *Metafisica* è alquanto complessa. Secondo la *vulgata* diffusa al tempo dell'edizione, largamente basata su quanto

---

<sup>38</sup> EPHREM LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Société et Librairie S. François d'Assise, Parigi 1924

<sup>39</sup> GILSON, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, cit., p. 709.

<sup>40</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-V* in R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 3, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1997, pp. 3-697; ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri VI-IX* in R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 4, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1997, pp. 3-717.

<sup>41</sup> Si veda DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-V*, cit., introduzione, p. xxii.

<sup>42</sup> «There can be no reasonable doubt raised concerning the authenticity of Scotus's *Questions on the Metaphysics of Aristotle*» *Ibidem*.

argomentato da Longpré in quella stessa monografia citata da Gilson, il testo veniva considerato un'opera giovanile, peraltro composta in un lasso di tempo abbastanza esiguo. Gli editori di *Opera philosophica* sottoscrivono e argomentano tuttavia una posizione non soltanto differente ma anzi nettamente opposta:

From the evidence we have gleaned from our edition, we suggest that these questions were composed and revised over an extended period of time and that certain questions stem from a period late in Scotus's career<sup>43</sup>.

La polemica coinvolge in particolare e chiama in causa l'équipe dell'edizione vaticana di *Lectura* e *Ordinatio*. Una delle motivazioni addotte a supporto dell'autenticità del testo, infatti, consisteva nella possibilità di individuare un ampio numero di rimandi interni tra l'opera in questione ed altri scritti di Scoto. Tra queste referenze se ne rintracciano alcune alla *Lectura*, altre all'*Ordinatio* – come già visto risalente quanto meno al 1302 – e altre ancora al *Tractatus de primo principio* che, come abbiamo poc'anzi ricordato, è da ricondursi all'ultimo periodo della produzione di Scoto. Secondo gli editori della *Vaticana*, tali rimandi non corrisponderebbero ad una prima versione del testo, ma sarebbero piuttosto delle aggiunte seriori, frutto di una revisione più tarda dello scritto originale. Pur appurando come in alcune istanze sia legittimo parlare di un'integrazione del testo ad opera dell'Autore, soprattutto in forma di interpolazioni, i colleghi di *Opera philosophica* ribattono tuttavia con fermezza a tale posizione, argomentandone la natura ipotetica e l'infondatezza filologica<sup>44</sup>. Bisogna in ogni caso sottolineare come tale fenomeno di citazione e approfondimento delle opere teologiche interessi esclusivamente i libri VII-IX, libri che di conseguenza vengono considerati successivi quanto meno alla *Lectura*. Risultano pertanto escluse dalle suddette considerazioni le questioni di commento ai primi cinque

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. xlii.

<sup>44</sup> Si veda DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-V*, cit., introduzione, p. xlv-xlvi.

libri, le quali dovrebbero così essere state composte anteriormente alla *Lectura*. Tale posizione, per cui i commenti ai libri I-V siano da considerarsi giovanili – ossia risalenti all’ultima decade del Duecento – a differenza di quelli ai libri VII-IX, circolava già nei primi anni ‘90 e se ne trova ad esempio traccia nei lavori degli atti del congresso scotistico internazionale di Roma, tenutosi nel 1993<sup>45</sup>. Nel corso degli anni successivi<sup>46</sup>, inoltre, si affermerà progressivamente sino a costituire la tesi storiografica comune nella manualistica più recente<sup>47</sup>.

Attestandoci dunque sulla datazione esposta, durante questa prima sezione della tesi faremo riferimento soltanto ai commenti ai primi cinque libri della *Metafisica*, i quali dovrebbero essere pressappoco coevi alle opere di argomento strettamente logico. I commenti agli ultimi libri verranno invece impiegati liberamente nel corso della seconda sezione dell’elaborato.

La tradizione dei testi “teoretici” di Scoto presenta inoltre una trattazione di commento al *De anima* aristotelico. Sfortunatamente, la storiografia che concerne tale lavoro risulta essere particolarmente incerta e articolata sia per quanto riguarda l’attribuzione dell’autenticità del testo, sia relativamente alla cronologia e al luogo di stesura del medesimo. Mantenendo sempre come riferimento di partenza il lavoro di Gilson, leggiamo:

---

<sup>45</sup> Si vedano STEPHEN D. DUMONT, *The Question on Individuation in Scotus’ “Quaestiones super Metaphysicam”* in L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso scotistico internazionale* (Roma, Pontificio ateneo Antonianum, 9-11 marzo 1993), v. 1, pp. 193-227; TIMOTHY B. NOONE, *Scotus’s Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the Quaestiones in Libros Metaphysicorum, VII q. 13* in L. Sileo (ed.) *Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso scotistico internazionale* (Roma, Pontificio ateneo Antonianum, 9-11 marzo 1993), v. 1, pp. 391-406.

<sup>46</sup> Si vedano ALLAN B. WOLTER, *Reflections about Scotus’s Early Works* in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters»* (53), Leiden, Brill 1996, pp. 37-57; RICHARD CROSS, *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford, Clarendon Press 1998.

<sup>47</sup> «Le *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* sono spesso state considerate un’opera giovanile, ma un’analisi più accurata ha imposto di distinguere fra i primi cinque libri, anteriori alla *Lectura*, e quindi al 1300, e gli ultimi due libri, che risulterebbero composti dopo il secondo libro dell’*Ordinatio*, e quindi dopo il 1302, restando incerta la datazione del sesto e del settimo libro» ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione al pensiero filosofico*, cit., p. 9.

*Quaestiones super libros Aristotelis de Anima* [...]: in sostanza ritenuto generalmente autentico, ma potrebbe appartenere alla penna di Antonio Andrea [Scotellus, 1280 ca. – 1320 ca.], educato da Duns Scoto. In ogni caso, basta leggere ciò che ne ha fatto il suo editore, Hugo Cavellus, per accorgersi che non si può esprimere un giudizio, nemmeno quanto alla critica interna, nello stato attuale del testo [...]. In ogni modo, solo le prime ventitré questioni appartenerebbero a Duns Scoto. Annotato tra gli *authentica* da U. Smeets, *Lineamenta...*, pp. 9-10. Cfr C. Balić, *De critica textuali...*, p. 286 e n. 2; e *Opera Omnia*, t. I, p. 152\*, n. 1<sup>48</sup>.

Gli editori di *Opera philosophica*, che dedicano il quinto e ultimo volume della collana proprio ai commenti al *De anima*<sup>49</sup>, ricostruiscono il susseguirsi delle posizioni circa l'attribuzione del testo a partire dalle tesi opposte di Franz Pelster<sup>50</sup> e Longpré<sup>51</sup>. Mentre il primo si sarebbe basato sulla tradizione manoscritta, in cui la paternità scotiana del testo si ritrova esplicitata da parte di diversi copisti, il secondo avrebbe intercettato una preoccupante inconsistenza teorica tra quest'opera di commento e gli scritti teologici, mettendo pertanto alla luce una situazione analoga a quella già evidenziata dei *Theoremata*. Nel caso specifico del *De anima*, i nodi critici si ritroverebbero in riferimento alla teoria della conoscenza e ad alcune tesi circa l'ilomorfismo delle sostanze separate, esposte in un piccolo gruppo di questioni – le numero 15, 20, 21 e 22. La sospensione del giudizio – o quanto meno la cautela – mostrata da Gilson nella propria appendice, legata a doppio filo all'assenza di un lavoro di edizione che potesse sciogliere le perplessità legate all'opera, si conserva grossomodo per tutti

<sup>48</sup> GILSON, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, cit., p. 708.

<sup>49</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in secundum et tertium De anima* in C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Trader (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 5, Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1999, pp. 3-248, 2006.

<sup>50</sup> Si veda FRANZ PELSTER, *Handschriftenliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben*, «Franziskanische Studien» 10 (1923), pp. 1-32.

<sup>51</sup> Si veda EPHREM LONGPRÉ, *Pour la défense de Duns Scot*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 18 (1926), pp. 32-42.

il Novecento con poche eccezioni, quale ad esempio quella di Balić<sup>52</sup>. A differenza di quest'ultimo, altri illustri "detrattori" dell'autenticità del testo, in tempi più recenti rispetto a Longpré, furono ad esempio Camille Berubé e Gérard Sondag. Il primo mantenne la dottrina della conoscenza come nodo teorico centrale, leggendo nei commenti al *De anima* un tentativo, non già di Scoto ma scotista, di conciliare alcune tesi della produzione matura del *Subtilis* con altre posizioni precedenti e invalse nel contesto della teologia francescana<sup>53</sup>. Il secondo si concentrò invece su di una critica di natura testuale, evidenziando una mole rilevante di rimandi alla produzione di Gonsalvo di Spagna<sup>54</sup>. Non mancarono tuttavia anche nuove prove a suffragio dell'autenticità del testo, come ad esempio un'attribuzione esplicita dell'opera a Scoto rintracciata in un manoscritto di Adamo di Wodeham<sup>55</sup>.

Alle suddette tesi critiche, gli editori di *Opera philosophica* rispondono puntualmente, adducendo spiegazioni plausibili di natura tanto teorica che documentale<sup>56</sup>. Essi presentano inoltre una serie di argomentazioni testuali, concentrandosi ad esempio su *loci paralleli* tra i commenti al *De anima* e altre opere di Scoto, sia teologiche che non – *Lectura, Ordinatio, Reportatio-IA, Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis, Quaestiones in Metaphysicam* – *loci* che dichiarano

---

<sup>52</sup> Gli editori di *Opera philosophica* riportano ad esempio la posizione esposta da Balić nel 1945 che si sarebbe pronunciato «unapologetically» circa l'autenticità dello scritto, auspicandone in ogni caso un lavoro di edizione (si veda DUNS SCOTO, *Quaestiones in secundum et tertium De anima*, cit., introduzione, p. 121\*). L'articolo in questione è il medesimo riportato nelle appendici di Gilson come riferimento per l'autenticità.

<sup>53</sup> Si vedano ad esempio gli studi CAMILLE BERUBÉ, *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Presses de l'Université, Montréal 1964; ID., *Antoine André, témoin et interprète de Scot in «Antonianum»* 54 (1979), pp. 386-446.

<sup>54</sup> Si veda GÉRARD SONDAG, *Jean Duns Scot: Prologue de l'Ordinatio, présentation et traduction annotée*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.

<sup>55</sup> Si veda KATHERINE TACHAU, *The Problem of the Species in medio at Oxford in the Generation after Ockham* in «*Medieval Studies*» 44 (1982), pp. 393-344.

<sup>56</sup> Si veda DUNS SCOTO, *Quaestiones in secundum et tertium De anima*, cit., introduzione, pp. 123\*-127\*.

essere troppo numerosi per poter venire riportati in modo integrale<sup>57</sup>. A tutto ciò si aggiungono nuove attribuzioni esterne – in particolare da parte del copista di due manoscritti praguesi – e alcune analogie filologiche con il processo di attribuzione che è stato svolto per i commenti al *Perihermeneias*.

Venendo ora alla datazione del testo: in quanto opera filosofica e non teologica, si è tradizionalmente propeso per ricondurne la produzione agli anni Novanta del Duecento, prima della *Lectura* e più o meno contemporaneamente alle opere logiche. Nella sua introduzione al *The Cambridge Companion to Duns Scotus* del 2003, tuttavia, Thomas Williams propone una diversa cronologia delle opere del *Subtilis*. Per quanto in apertura dell'elenco egli dichiara che l'ordine presentato rimanga approssimativo e congetturale<sup>58</sup>, Williams procede a collocare i commenti *De anima* – al tempo ancora in fase di edizione – in età più tarda, ossia in un punto intermedio la *Lectura* e l'*Ordinatio*.

Rispetto a queste due concezioni, tradizionale e non, la posizione degli editori può risultare di primo acchito spiazzante:

Scholars have traditionally agreed that Scotus' philosophical works were probably written early in his career. [...]. Like Callebaut and Brampton, we would like to posit an early period of Parisian study for Scotus. Unlike them, however, we would like to move the date back to the 1280s, quite possibly 1286-1290, as part of the Franciscan lectorate system<sup>59</sup>.

Datare dunque l'opera ai primi anni Novanta a fronte di un precedente periodo parigino è una soluzione che, recuperando quanto precedentemente accennato in riferimento alle opere logiche, permetterebbe di dare ragione di alcuni aspetti

---

<sup>57</sup> «The parallels to the writings of Duns Scotus known to be authentic are too numerous to list in their entirety here. Let the following examples serve as illustrations» DUNS SCOTO, *Quaestiones in secundum et tertium De anima*, cit., introduzione, p. 128\*.

<sup>58</sup> «What follows is a discussion of Scotus's chronological works in a rough chronological order [since no precise order can be given]» THOMAS WILLIAMS, *Introduction: the Life and Work of John Duns Scotus* in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cit., p. 8.

<sup>59</sup> DUNS SCOTO, *Quaestiones in secundum et tertium De anima*, cit., introduzione, p. 142\*.



caratteristici del testo. Si notano infatti sia una diffusa presenza di fonti parigine o comunque circolanti a Parigi che il tono peculiare dello scritto, il quale si assesterebbe su di un livello più didascalico che polemico o speculativo. Anche la questione della conoscenza di lunga data tra Scoto e Gonsalvo – la *experientia longa* che si è già avuto modo di ricordare – così come la presenza di rimandi testuali ai lavori del Ministro Generale, individuata da Sondag come un punto di debolezza dei commenti al *De anima*, verrebbero in questo modo riassorbite e neutralizzate<sup>60</sup>.

Nei confronti di questa precocità dell'opera, in ogni caso, alcuni specialisti nutrono ancora dei dubbî e la questione risulta essere ad oggi aperta a possibili ravvedimenti<sup>61</sup>. Per quanto concerne questo lavoro di tesi, pertanto, abbiamo deciso di limitare l'impiego delle *Quaestiones super secundum et tertium de Anima* a testo di supporto. Il testo verrà dunque utilizzato con parsimonia e sempre in funzione ancillare, ossia come riprova di conferma o eventuale attestazione di disaccordo con le posizioni che Scoto espone nella propria produzione più saldamente riconosciuta.

---

<sup>60</sup> «It seems to us evident, as we have said, that the resemblance of some arguments in Gonsalvus' and Scotus' questions can best be explained by the fact that the two friars were twice together in the Parisian *stadium*, in the late 1280s and 1302-1303» DUNS SCOTO, *Quaestiones in secundum et tertium De anima*, cit., introduzione, p. 143\*.

<sup>61</sup> Si veda ad esempio Alliney: «A lungo ritenuta di dubbia autenticità, dopo la recente edizione critica è oggi considerata invece autentica la raccolta di *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, la cui datazione resta incerta, ma che va forse considerata opera più tarda di quanto il genere – commenti alle opere aristoteliche stesi solitamente nei primi anni di studi – lasci supporre» ALLINEY, *Duns Scoto – Introduzione al pensiero filosofico*, cit., p. 9.

#### iv. Una nuova voce per il catalogo: i *Notabilia super Metaphysicam*

Una pubblicazione assai recente ad opera di Giorgio Pini<sup>62</sup> permette di espandere il *corpus* delle opere teoretiche analogamente a quanto i *Notabilia sui Topici* hanno permesso di fare con le opere logiche. Anche nel caso in esame si tratta infatti di una raccolta di *Notabilia*, dedicati però al testo della *Metafisica*. Sebbene l'edizione Wadding riportasse delle *Expositiones in Metaphysicam Aristotelis*, l'inautenticità di tale testo, da tempo attribuito con certezza alla penna di Antonio Andrea, era già esplicitata almeno da Gilson. Nella propria introduzione all'edizione dei *Notabilia*, infatti, Pini si premura di sottolineare come quest'ultimo scritto corrisponda ad un lavoro andato lungamente perduto e trascurato, ma al quale Scoto medesimo, nel corso di altre sue opere, fa più volte esplicitamente riferimento. Tali riferimenti espliciti, tuttavia, non si verificano mai nei termini di una raccolta di *notabilia*, quanto piuttosto citando una *expositio* dell'Autore sulla *Metafisica* – di qui la possibile confusione con il testo riportato nella Wadding. Il titolo proviene piuttosto dal manoscritto ambrosiano che ha costituito la base del lavoro di edizione critica<sup>63</sup>.

A supporto dell'autenticità del testo, Pini individua e riporta un totale di diciassette riferimenti, sette dei quali occorrono nelle opere già considerate autentiche e rimandano ai *Notabilia*, altri dieci che compiono il percorso inverso. Al primo gruppo appartengono sei rimandi alle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* e uno alla *Ordinatio*; al secondo invece afferisce un totale di dieci riferimenti espliciti riconducibili alle questioni sulla *Metafisica* e al commento alle *Categorie*<sup>64</sup>. Viene inoltre sottolineato come i rimandi tra i due testi concernenti la *Metafisica* si ritrovino distribuiti in modo piuttosto netto e

<sup>62</sup> GIORGIO PINI (ed.), *Ioannis Duns Scoti notabilia super metaphysicam*, Brepols, Turnhout 2017.

<sup>63</sup> Si veda DUNS SCOTO, *Notabilia super Metaphysicam*, introduzione, pp. XXXIII-XXXVI.

<sup>64</sup> Si veda *Ivi*, pp. XI-XXXIII.

differenziato, giacché il testo delle *Quaestiones* rimanda ampiamente ai *Notabilia* nel corso dei commenti ai libri VII e VIII, mentre i riferimenti inversi si rintracciano in tutti gli altri libri ma mai nei due suddetti<sup>65</sup>. Interessante è inoltre sottolineare come i *Notabilia* presentino una trattazione dei libri II-X e XII, il che costituisce un'occasione di ulteriore approfondimento rispetto alle *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, dal testo delle quali sono stati espunti i libri X e XII come già ricordato.

Circa la cronologia dell'opera, è opinione dell'editore che quest'ultima abbia tratto origine dalle medesime *lectiones* a partire delle quali sono state sviluppate anche le *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, lezioni che risultano verosimilmente collocabili verso gli ultimi anni del Duecento presso lo *studium* oxoniense. Viene altresì desunto come il testo sia stato frutto di una lunga gestazione, come anche se ne attestano successivi lavori di revisione del corso degli anni – una situazione peraltro simile a quanto segnalato circa le *Quaestiones* dagli editori rispettivi. Il riferimento univoco dai *Notabilia* ai commenti alle *Categorie* rimane certamente un indizio di seriorità del testo rispetto al *cursus* logico. La peculiarità delle note ai testi VII e VIII e la presenza di un manoscritto che sembrerebbe conservare una versione precoce del testo, tuttavia, permetterebbero di avanzare un'ulteriore ipotesi, ossia la possibilità che Scotto abbia avuto modo di ritornare a *legere* la *Metafisica* durante il suo soggiorno Parigino, introducendo così ulteriori modifiche. Pini si premura in ogni caso di specificare come tale conclusione costituisca certamente un'ipotesi plausibile, ma anche come allo stesso tempo debba essere considerata con cautela:

---

<sup>65</sup> Si veda DUNS SCOTO, *Notabilia super Metaphysicam*, introduzione, p. XLV.

These are fascinating hypotheses that are not at odds with the evidence currently available. But it should be stressed that they are not confirmed by any positive evidence either, so that they should be regarded as mere possibilities, no matter how suggestive<sup>66</sup>.

A questo punto, in riferimento al seguente lavoro di tesi, tratteremo i *Notabilia super Metaphysicam* analogamente alle *Quaestiones super libros Metaphysicorum*: il contenuto del testo sarà utilizzato integralmente nel corso della seconda parte dell'elaborato, mentre nell'ambito di questa prima sezione ci limiteremo ad impiegarlo nelle sue prime cinque sezioni.

#### v. La produzione filosofica giovanile di Scoto: ricapitolazione

L'insieme dei *corpus* logico e di quello teoretico, secondo quanto si è potuto mostrare, costituisce dunque un totale di dodici opere, composte verosimilmente tra il 1290 ed il 1300, con l'eccezione di alcune sezioni testuali dei commenti alla *Metafisica* e del *Tractatus de primo principio*. Il luogo principale di stesura sembrerebbe essere Oxford, con la possibile eccezione dei commenti al *De anima* e delle revisioni ai commenti alla *Metafisica*, entrambi riconducibili a Parigi, e del *Tractatus de primo principio*, relativamente al quale non si riescono ad avanzare ipotesi particolarmente solide. Possiamo a questo punto presentare una tabella sintetica e sinottica che aiuti a dare un colpo d'occhio generale sulla produzione non teologica di Scoto:

---

<sup>66</sup> Si veda DUNS SCOTO, *Notabilia super Metaphysicam*, cit., introduzione, p. XLVIII.

Opere Logiche (1290 – 1299 ca)	Edizione critica
1. <i>Quaestiones in librum Porphirii Isagoge</i>	Op. Phil. v. 1
2. <i>Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis</i>	Op. Phil. v. 1
3. <i>Quaestiones in primum librum Perihermeneias</i>	Op. Phil. v. 2
4. <i>Quaestiones in duos libros Perihermeneias</i>	Op. Phil. v. 2
5. [Quaestiones, Notabilia, Expositiones sugli Analitici Primi]	Non reperito
6. <i>Notabilia super libro Topicorum</i>	Inedito
7. <i>Quaestiones super Elenchorum Aristotelis</i>	Op. Phil. v. 2
8. <i>Theoremata</i>	Op. Phil. v. 2
Opere teoretiche: (1290 – 1299 ca; post 1300*)	
9. <i>Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis I-V</i>	Op. Phil. v. 3
<i>Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis VI-IX*</i>	Op. Phil. v. 4
10. <i>Quaestiones in secundum et tertium De anima</i>	Op. Phil. v. 5
11. <i>Notabilia super Metaphysicam I-V</i>	Pini
<i>Notabilia super Metaphysicam VI-XII*</i>	
12. <i>Tractatus de primo principio*</i>	Kluxen

Come già accennato caso per caso, la maggior parte di questi testi verrà presa in considerazione ed utilizzata liberamente nella seconda parte del lavoro di tesi. L'unica eccezione sarà data dai *Notabilia super libro Topicorum*, in funzione di quanto precedentemente argomentato. Le eventuali problematiche di attribuzione o incertezze teoriche già ricordate saranno certamente motivo di scrupolo nella selezione del materiale testuale su cui fondare eventuali argomentazioni.

## 2. Un contesto teorico per la negazione

Nella prospettiva della logica classica formale<sup>67</sup>, uno studio della negazione corrisponde sostanzialmente ad uno studio del negatore. Si designa infatti in questo modo un particolare connettivo logico – il “non” –, la cui funzione consiste nell’essere applicato ad una determinata formula o espressione del linguaggio, determinandone appunto la negazione. È tuttavia necessario premettere come le posizioni contenute nei testi di Scoto non possano essere indagate mantenendo esclusivamente un simile approccio. La ragione principale consiste nel fatto che le argomentazioni e le strutture logiche dei testi in esame non afferiscono all’ambito della logica classica formale, ovvero strutturata attraverso un linguaggio interamente ed esplicitamente definito in modo rigoroso, quanto piuttosto costituiscano delle istanze di argomentazione in linguaggio naturale.

A differenza dei linguaggi formalizzati, la ricchezza delle lingue naturali comporta un numero notevole di sfumature e ambiguità che sarebbe scorretto liquidare come irrilevanti. Tali ambiguità risultano infatti imprescindibili per svariate forme di espressione, quali ad esempio la retorica o la lirica, le quali non soltanto hanno una propria dignità in quanto singole arti o discipline, ma possono altresì intrecciarsi alla speculazione filosofica. Mantenendosi in ogni caso sull’esempio specifico del negatore, che in un contesto formale riesce ad essere designato in modo inequivocabile tramite un unico simbolo, nei linguaggi naturali è comune trovare più particelle che assolvano alla funzione logico-linguistica del negare. Queste medesime particelle, inoltre, potranno assumere sfumature diverse a seconda del contesto testuale in cui risultano inserite e, di

---

<sup>67</sup> Per una descrizione della logica classica formale, intesa come calcolo dei predicati del primo ordine, e per una sintetica panoramica delle logiche più comuni ad essa rivali, si veda STEWART SHAPIRO & TERESA KOURI, *Classical Logic*, in E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022; per una panoramica storica circa la nascita della logica classica, si veda WILLIAM EWALD, *The Emergence of First-Order Logic*, in E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019.

conseguenza, finiranno di volta in volta per importare significati più o meno differenti, pur mantenendo la medesima *facies* linguistica.

L'obiettivo della prima parte di questo elaborato non vuole tuttavia essere esclusivamente lessicografico o tassonomico: non è infatti nostra intenzione ricostruire una mappatura dell'impiego di ciascuna espressione linguistica negativa nelle opere giovanili di Scoto, determinandone volta per volta le singole sfumature. Piuttosto, ciò che si tenterà di fare – nella modalità meno inconcludente possibile – consiste nel rintracciare sia il nucleo di significato condiviso da ciascuna delle sfumature suddette, che le modalità di utilizzo delle medesime. Il discorso verrà pertanto inserito nell'orizzonte teorico della sintassi e della semantica delle espressioni negative del linguaggio. Sebbene i due piani saranno approcciati in modo separato, risulta evidente la loro reciproca e profonda interconnessione che verrà recuperata o posta in evidenza ogni qual volta sarà utile.

Ci preme in ogni caso sottolineare come l'impostazione rigorosa dell'esposizione per *quaestiones* e la natura astratta del contenuto dei testi del *Subtilis*, dedicati alla speculazione filosofica e non ad altre forme più libere di espressione linguistica, permetta in ogni caso di impostare l'indagine a partire da alcune domande comuni all'ambito delle logiche formali o della linguistica teorica, senza tradire o sovvertire le conclusioni raggiunte dall'Autore. Il linguaggio rigoroso dell'argomentazione filosofica o logico-filosofica, infatti, pur non essendo formalizzato, risulta comunque regimentato e regolato secondo criterî che limitano la ricchezza del linguaggio naturale: un esempio lampante a riguardo si rintraccia nella logica proposizionale aristotelica, caratterizzata dallo studio esclusivo e dichiarato delle proposizioni categoriche.

### i. Il quadro logico di riferimento

Nella maggior parte dei casi, la negazione nel contesto di un linguaggio naturale viene esercitata tramite l'introduzione di alcune particelle o marche linguistiche specifiche. Per quanto concerne il latino, la particella più evidente è il "non", ma se ne trovano anche numerose altre sia in composto di parola – ad esempio "dis" o "in" – che in forma indipendente – come il "nihil" con funzione avverbale. Anche nell'ambito della tradizione della logica classica, formale o meno che sia, la particella privilegiata corrisponde evidentemente al "non". Mantenendoci per ora in una prospettiva sintattica, ossia tralasciando il significato preciso della negazione e concentrandoci sull'interazione di tale segno linguistico con gli altri segni linguistici in un contesto dato, un primo elemento da definire è il raggio d'azione – o *scope* – di tale particella. A che cosa viene applicato il "non" nel momento in cui esso si inserisce in un'espressione del linguaggio naturale? Nel caso del latino, è evidente come dal punto di vista morfologico tale particella possa agganciarsi sia a elementi che afferiscono al sistema del nome – *non album* – che a predicati o avverbî – *non curro; non hodie*.

In una prospettiva di sintassi logica, tuttavia, la coppia che terremo in considerazione per individuare lo *scope* della negazione consiste nel binomio termini semplici-termini complessi. In maniera molto intuitiva, intendiamo qui per "termine semplice" qualsiasi elemento del linguaggio che consti di una sola parte non ulteriormente scomponibile, ad esempio un sostantivo come *domus*, un aggettivo o un pronome come *hoc*, un predicato come *currit*. Dalla combinazione secondo regole di tali termini semplici – sebbene non necessariamente da tutti, beninteso – si generano così i termini complessi, la classe più rilevante dei quali è data dalle proposizioni<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> La distinzione introdotta non è evidentemente rigorosa. A questo punto del discorso, che si mantiene ancora introduttivo, estremamente generale e non riporta né si confronta con quanto



A questo punto possiamo domandarci se lo *scope* del negatore interessi sostanzialmente termini semplici o termini complessi: in altre parole, se la negazione sia da considerarsi un operatore che agisce su singoli lemmi o su proposizioni. Sebbene nel caso del linguaggio naturale questa domanda possa sembrare oziosa, giacché è evidente come il “non” possa essere applicato ad entrambe le tipologie di termini, relativamente ad un linguaggio logico non lo è affatto. Nel contesto della logica classica formale, ad esempio, la negazione viene trattata come un connettivo proposizionale, alla stregua dell’implicazione materiale o della disgiunzione, e la ragione soggiacente è che la proposizione costituisce l’elemento strutturale e fondativo per questo tipo di logica. Non è tuttavia necessario che una logica sia proposizionale ed anzi, la tradizione medievale abbonda di ricche e articolate logiche terministe. Tenteremo pertanto a questo punto di mettere in luce la posizione di Scoto circa la logica come disciplina generale, in modo tale da fornire un primo contesto teorico in ragione del quale inserire l’analisi delle forme negative del linguaggio – analisi che verrà sviluppata nel capitolo successivo.

Giacché Scoto nasce nella seconda metà del Duecento, ci concentreremo brevemente su alcune posizioni diffuse a tale altezza cronologica e, ove possibile, ne testeremo la compatibilità con quanto Scoto stesso dichiara nel corso della propria produzione<sup>69</sup>. Rimarchiamo in ogni caso che il punto di riferimento della nostra analisi rimane Scoto: non è infatti nostro obiettivo ricostruire rigorosamente la storia delle fonti o le relazioni tra teorie differenti e differenti pensatori, quanto piuttosto dare una generica contestualizzazione che ci

---

scritto da Scoto, non riteniamo infatti rilevante dilungarci, ponendo o discutendo condizioni quali ad esempio la categorematicità dei termini o la loro rilevanza ai fini dell’applicazione logica. I concetti di termine semplice e complesso verranno in seguito ridefiniti con precisione all’interno del sistema del *Subtilis*.

<sup>69</sup> Per un’agile panoramica relativa al contesto europeo dei secoli precedenti, si veda ad esempio IAN WILKS, *Latin Logic up to 1200* in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 94-118.

permetta di leggere i testi del *Subtilis* con maggiore consapevolezza critica. A tale generico proposito, un buono spunto di partenza può ritrovarsi in quanto affermato da Margaret Cameron:

There were three major currents in the development of thirteenth-to early-fourteenth-century logic: logic as (1) a linguistic science, (2) an intentional (psychological) science concerned with logical objects of thought and (3) a discipline focused on linguistic and mental terms<sup>70</sup>.

In modo più particolareggiato, la prima corrente si accosta alla logica attraverso una concezione grammaticale: in tale senso, la logica sarebbe una *scientia sermocinalis*, legata alle parti del discorso e alle strutture del linguaggio di riferimento. Secondo questi teorici, ad esempio, la struttura stessa dell'*Organon* rifletterebbe primariamente l'idea di una progressione sintattica: a partire dagli elementi semplici delle *Categorie*, di opera in opera viene aumentata la complessità degli oggetti linguistici rilevanti – proposizioni e giudizi nel *De interpretatione*, inferenze sillogistiche a partire dagli *Analitici* – e l'architettura derivante da questa progressione costituisce, appunto, il dominio di pertinenza della logica.

La seconda concezione della logica, che Cameron designa come "intenzionalista" e attribuisce ad Alberto Magno come primo esponente latino, dipenderebbe dall'assimilazione della speculazione avicenniana del *Kitāb al-Šifā*. Centrale per i logici intenzionalisti risulta infatti il concetto di *intentio*, che può presentarsi in ogni caso con variazioni di significato nella produzione dei diversi autori. In generale, gli intenzionalisti sono propensi ad intendere la logica come una scienza delle *intentiones secundae*, ossia tale da esercitarsi su concetti altamente astratti i quali, a differenza delle *intentiones primae*, non hanno necessariamente un referente semantico nella realtà extramentale.

---

<sup>70</sup> CAMERON, *Logica Vetus*, cit., p. 199.

L'ultimo passaggio, che caratterizzerà con notevole successo la speculazione di XIV secolo, è dato quindi dalla logica terminista. Secondo questo paradigma, lo studio della logica si interesserebbe in modo particolare alle proprietà dei termini, allontanandosi dal solco aristotelico in modo più marcato rispetto alle due tradizioni precedenti.

Naturalmente, tale sintetica classificazione risulta essere sommaria se si pretendesse di farvi esaurire già soltanto la varietà della produzione logica basso-medievale: l'analisi puntuale delle proprietà dei termini quali ad esempio *nominatio*, *appellatio* e *suppositio*, per citare le più discusse, non è certamente un'invenzione Trecentesca. Già nell'ampio panorama della logica di XII secolo e già soltanto designandone Pietro Abelardo come esponente esemplificativo<sup>71</sup>, infatti, tali aspetti erano stati oggetto di studio approfondito. Essi si ritrovano inoltre analizzati con notevole attenzione nella manualistica logica invalsa nelle università durante secolo successivo. Due dei più illustri maestri di logica del Tredicesimo secolo quali Guglielmo di Sherwood e Pietro Ispano, ad esempio, dedicano alle proprietà dei termini sezioni rilevanti dei propri manuali. Guardando ai dodici trattati delle *Summule logicales*, datate agli anni '30 del Duecento, ben cinque sono infatti dedicati a tali proprietà dei termini o ad alcune

---

<sup>71</sup> Per una prospettiva generale di storia della logica, si vedano il quarto capitolo di WILLIAM KNEALE & MARTHA KNEALE, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962/2008 o il secondo volume della più recente storia della logica pubblicata da Elsevier, in particolare gli articoli di JOHN MARENBOON, *Logic at the Turn of Twelfth Century* in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam 2008, pp. 65-81. Relativamente alle proprietà dei termini tra Dodicesimo e Quattordicesimo secolo, si vedano ad esempio CRISTOPH KAHN, *Supposition and Properties of Terms* in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 220-244; TERENCE PARSONS, *The Development of Supposition Theory in the later 12<sup>th</sup> through 14<sup>th</sup> Centuries* in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Medieval and Renaissance Logic*, cit., pp. 157-280. Per una solida panoramica sulle proprietà dei termini e la logica di Abelardo, infine, si vedano ad esempio CHRISTOPHER MARTIN, *Logic* in J. Brower & K. Guilfooy (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 158-159 oppure IAN WILKS, *Peter Abelard and his Contemporaries* in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, cit., vol. 2, pp. 83-156.

loro conseguenze semantiche – sei, considerando come tale anche il discorso sui relativi<sup>72</sup>.

Un'ulteriore tradizione non contemplata da questo schema sembra essere quella dei modisti – o *modistae* – parigini, le cui teorie e speculazioni di ambito grammaticale elaborate almeno dagli anni '70 del secolo non furono prive di ricadute nel contesto delle indagini filosofiche relative alla logica, ed ebbero certamente anche una certa influenza sulla speculazione di Scoto<sup>73</sup>.

## ii. Presupposti epistemici

Rimanendo coscienti dei limiti che lo schema di Cameron presenta, riteniamo in ogni caso utile impiegarlo per leggere ciò che Scoto propone nei propri testi circa il tema della logica in quanto disciplina. Il punto di partenza naturale per tale indagine consiste nelle prime tre questioni del commento all'*Isagoge*, dedicate alla caratterizzazione della logica come scienza nell'ambito di un impianto epistemologico rigorosamente aristotelico. La scientificità di una determinata disciplina, infatti, viene fatta dipendere da una serie di condizioni poste sul

---

<sup>72</sup> I trattati VI - *De suppositionibus*, IX - *De ampliationibus*, X - *De appellationibus*, XI - *De restrictionibus*, XII - *De distributionibus*, PIETRO SPANO, *Summulae logicae*, L. M. de Rijk (ed.), *Tractatus called Afterwards Summulae Logicales. First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. de Rijk, van Gorcum, Assen 1972*. Nel caso di Guglielmo di Sherwood, invece, il quinto libro delle sue *Introductiones* risulta interamente dedicato alle proprietà dei termini. Si veda GUGLIELMO DI SHERWOOD, *Introductiones in logicam*, H. Brands & C. Kann (eds.), Meiner, Hamburg 1995.

<sup>73</sup> Per una contestualizzazione storica generale, si veda ad esempio SARA L. UCKELMAN & HENRIK LAGERLUND, *Logic in the Latin Thirteenth Century*, in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 119-141. Per una presentazione più consistente delle teorie dei *modistae*, si veda invece COSTANTINO MARMO, *La semiotica del XIII secolo tra arti liberali e teologia*, Bompiani, Milano 2010. Relativamente al legame tra Scoto e le teorie modiste, infine, si veda sempre COSTANTINO MARMO, *La funzione del contesto: teorie 'continentali' e 'inglesi' a confronto sull'eliminazione dell'equivocità tra fine XIII e inizio XIV secolo* in S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese (eds.), «*Ad ingenii acuitionem*» *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, «Textes et Études du Moyen Âge» 38 (2006), pp. 249-280.

*subiectum* della stessa, sostanzialmente le medesime condizioni che Aristotele introduce in apertura degli *Analitici Secondi*. Scrive infatti Scoto:

Tres condiciones sunt requisitae subiecti in scientia, videlicet quod sit notum 'quid est' et 'quia est', nam haec duo oportet praesupponere demonstrationi, ut dicitur *I Posteriorum*. Secunda est quod per eius 'quid est' demonstrantur in scientia passionem illius subiecti de eo. Tertia est quod ad ipsum omnia alia determinata in scientia reducantur et propter ipsum considerentur. Aliter enim ab eius unitate non esset unitas scientiae<sup>74</sup>.

Affinché una data disciplina possa essere considerata una scienza a tutti gli effetti, dunque, si richiede che essa proceda in modo deduttivo, tramite dimostrazioni. Il fatto che del soggetto di una scienza debba essere conosciuto il *quid est* richiede che a ciascun *subiectum scientiae* debba essere associato almeno un concetto essenziale, e quindi un attributo che possa essere predicato *in quid* di tale *subiectum*<sup>75</sup>. In altri termini, Scoto – mantenendosi nel solco tracciato da Aristotele – sta dichiarando che per sviluppare una scienza è necessario disporre di una definizione del relativo soggetto, definizione che di conseguenza non deve essere faticosamente ricostruita come esito del processo di indagine scientifica, quanto piuttosto ne costituisce l'imprescindibile base di sviluppo. In questo modo, il *subiectum* viene riconosciuto come un presupposto per la specifica e corrispondente attività scientifica e ne risulta escluso dagli oggetti di indagine, a suggello del principio aristotelico secondo cui nessuna scienza possa dimostrare i propri elementi fondativi<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge* [d'ora in avanti *In Isagoge*], cit., q. 3, n. 13, p. 14.

<sup>75</sup> Si veda ad esempio: «'Praedicari' dividitur per praedicari in quid et in quale tamquam in primos modos praedicandi. [...] Intelligendum quod praedicari in quid est praedicare essentiam per modum essentiae. Hoc convenit generi, quia genus accipitur a parte materiali, et ideo praedicat essentiam per modum substantis, qui est modus essentiae. Per oppositum, differentia accipitur a parte formali, et ideo praedicat essentiam per modum informantis, et ideo in quale» *Ivi*, q. 19, nn. 5-6, p. 122.

<sup>76</sup> Tale posizione si rintraccia ad esempio in *Analitici Posteriori*, I, 3 (72b).

La seconda condizione ha poi lo scopo di regolare il processo deduttivo: si afferma infatti che il *subiectum* presenta una serie di *passiones* e che queste costituiscano l'oggetto della dimostrazione scientifica. Coerentemente a quanto appena dichiarato, il *subiectum* medesimo non rientra in tale processo in quanto presupposto per l'intero processo inferenziale. Un esempio esplicito di cosa siano queste "affezioni" del soggetto di una scienza non viene però fornito da Scoto in questa sede. La coppia *subiectum-passio* risulta essere facilmente riconducibile all'ambito della metafisica e della filosofia naturale, ad esempio entrando nell'ottica dei rapporti tra sostanza e forma, sostrato e affezioni etc. Sebbene risulti meno immediato, rintracciare la coppia in questione sul piano logico-epistemologico, e dunque in ambito puramente concettuale, è naturalmente possibile; un esempio è dato da una determinata concezione della predicazione non estranea alla tradizione aristotelica: per *subiectum* logico si intende ciò di cui si predicano determinati attributi, appunto le *passiones*. Una sezione testuale interessante per approfondire questa tematica può essere trovata guardando alle prime questioni di commento alle *Confutazioni sofistiche*. In tale contesto, Scoto pone infatti la domanda circa lo statuto epistemologico della sofistica e della dialettica, per poi procedere a definirne il *subiectum*. Quest'ultima operazione è supportata dal fatto che entrambe, almeno sotto determinate condizioni e se considerate in un determinato modo, devono essere considerate scienze a pieno titolo<sup>77</sup>. Nel *respondeo* della terza questione – *quaeritur, dato quod sophisitica sit scientia, utrum sit de syllogismo sophisitico tanquam de subiectum per se* – si legge ad esempio che:

---

<sup>77</sup> «Ad quaestionem, dicitur quod sophistica et dialectica, uno modo consideratae, habent rationem scientiae; alio modo consideratae, a scientiae ratione recedunt. Si enim dialectica consideretur ut habet considerationem de quibusdam intentionibus quas ratio adinvenit in re, instituens in illis quendam modum quo procedere potest a principiis ad conclusiones, sic dialectica habet dici scientia [...]. Similiter est de sophistica. [...]» DUNS SCOTO, *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis* [d'ora in avanti *Super Elenchorum*], cit., qq. 2-3, nn. 11-12, p. 277.

Dicendum quod de syllogismo sophistico est ista scientia tanquam de per se subiecto. Nam illud est subiectum in scientia quod habet in ea passiones demonstrabiles de eo per causam; sed syllogismus sophisticus est huiusmodi. [...] Minor probatur: nam apparentia potest ostendi de syllogismo sophistico per unitatem vocis tanquam per proprium medium. Ergo habet passiones de eo demonstrabiles per proprium medium; potest ergo esse principium cognoscibile, et hoc est subiectum. [...]»<sup>78</sup>.

Da questo estratto sembra dunque che la *passio* caratteristica del sillogismo sofistico sia data dalla *apparentia*, sicché essa costituisce una proprietà logico-concettuale del sillogismo e viene esplicitata tramite una procedura di predicazione: il sillogismo sofistico è quel particolare tipo di sillogismo di cui si predica la *apparentia*. In questo senso, pertanto, la seconda condizione di scientificità richiede che si attui una procedura di dimostrazione circa le proprietà – o i predicati – caratteristiche del *subiectum scientiae*, ma quale procedura? La risposta è fortunatamente lampante, esplicitata e pienamente aristotelica: «demonstratio est syllogismus faciens scire<sup>79</sup>».

Le prime due condizioni di scientificità forniscono così tutti gli elementi che permettono di innescare il meccanismo inferenziale: si definisce il *subiectum* in modo essenziale e se ne individuano alcune proprietà interessanti che diventano oggetto della dimostrazione sillogistica. La terza condizione, invece, si preoccupa di esplicitare un aspetto differente e non già procedurale: l'*unitas scientiae*. La funzione ultima del *subiectum* viene concepita in termini di garanzia, giacché ogni elemento che l'attività scientifica ha messo in luce (i) deve essere riconducibile al *subiectum* e (ii) può essere considerato in funzione del *subiectum* medesimo. In questo senso si ha perciò una forma di ricapitolazione dell'intero procedimento scientifico nel suo presupposto concettuale e in tale posizione, inoltre, si può intravedere in prospettiva un concetto del tutto assente nei *Parva*

---

<sup>78</sup> *Ivi*, n. 17, p. 279.

<sup>79</sup> *In Isagoge*, q. 1, n. 6, p. 4.

*logicalia*, ma che in seguito sarà centrale per l'epistemologia di Scoto e in generale per la sua concezione di *habitus*: il concetto di *virtualitas*<sup>80</sup>.

### iii. Circoscrivere la logica: la scienza del sillogismo

Forti di questa contestualizzazione epistemologica, possiamo ora dedicarci al caso specifico della logica. Per prima cosa, Scoto si premura di dichiararne espressamente lo statuto di scientificità e, tuttavia, subito dopo introduce una specificazione che ricorda quanto si è già mostrato circa la sofistica e la dialettica nei commenti alle *Confutazioni sofistiche*:

Dicendum quod logica est scientia, quia quae docentur in ea demonstratione concluduntur sicut in aliis scientiis; igitur sciuntur, quia "demonstratio est syllogismus faciens scire". Sunt etiam in logica omnia requisita ad demonstrationem, ut subiectum, passio demonstrabilis de subiecto per medium, quod est definitio. Intelligendum tamen quod logica dupliciter consideratur. Uno modo in quantum est docens, et sic ex necessariis et propriis principiis procedit ad necessarias conclusiones, et est scientia. Alio modo in quanto utimur logica, applicando ad illa in quibus est usus, et sic non est ex propriis sed ex communibus, nec est scientia<sup>81</sup>.

La logica è dunque una scienza dal punto di vista formale, ossia soddisfa i requisiti di scientificità ricordati in precedenza, e tuttavia bisogna distinguere tra una *logica docens*, che sembrerebbe indicare la logica che produce le proprie conclusioni scientifiche nell'ambito esclusivo del proprio dominio d'esercizio, e una *logica utens*, ossia una logica applicata ad elementi che non le sono propri.

---

<sup>80</sup> Circa il ruolo della *virtualitas* nell'epistemologia scotiana, in particolar modo in riferimento alle opere teologiche, si veda DOMINIQUE DEMANGE, 'Objet premier d'inclusion virtuelle': Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot, in O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, «Textes et études du Moyen Âge» 26, Turnhout, Brepols 2004, pp. 89-116.

<sup>81</sup> In *Isagoge*, q. 1, nn. 6-7, pp. 4-5.



Questa distinzione rende pertanto idea dello statuto particolare che caratterizza la logica e che ne innerva un'ambiguità di fondo: ossia se essa debba essere considerata come una disciplina a sé stante o piuttosto come una metodologia scientifica, non già scienza per sé ma strumento imprescindibile nello sviluppo delle altre scienze<sup>82</sup>. L'espressione «et sic non est ex propriis sed ex communis», nota la concezione epistemologica di matrice aristotelica secondo cui si distinguono scienze proprie e scienze comuni, in questo caso non deve però trarre in inganno. Per esemplificare intuitivamente tale divisione: un'istanza di scienza comune potrebbe essere data dalla geometria, la quale risulta essenziale sia per l'astronomia che per l'ottica, giacché gli oggetti della geometria si ritrovano anche in tali altre discipline, sebbene siano ivi considerati rispetto a proprietà differenti. Tornando a Scoto, la caratterizzazione più prossima ad una definizione che egli fornisce di *scientia communis* risulta essere chiara nell'intento, pur rimanendo abbastanza generica e imprecisa. Il *Subtilis* scrive infatti che una scienza sia da considerarsi *communis* qualora il *subiectum* della medesima risulti essere (i) predicabile rispetto ai *subiecta* di altre scienze oppure qualora esso (ii) venga impiegato – letteralmente *cadit in usum* – da altre scienze<sup>83</sup>. Ritornando al nostro esempio intuitivo, tale condizione di “comunità” o condivisione, tuttavia, non minerebbe in alcun modo la scientificità della geometria né tantomeno quella delle altre scienze che usufruiscono delle conclusioni geometriche. Nel testo riportato in calce, invece, da questo essere *ex communibus* sembra dipendere l'esclusione di una certa forma di logica, o di un certo modo di fare logica, dal novero delle scienze.

---

<sup>82</sup> Circa tale ambiguità e l'impiego delle espressioni *logica docens* e *logica utens* in un contesto precedente alla produzione di Scoto – ad esempio in Tommaso d'Aquino – si veda GIORGIO PINI, *Scoto e l'analogia, logica e metafisica nei commenti aristotelici*, SNSP, Pisa 2002, p. 26.

<sup>83</sup> «Dicendum quod scientia dicitur communis a subiecto. Potest igitur intelligi dupliciter 'communis': vel quia subiectum est praedicabile de subiectis aliarum scientiarum; vel quia subiectum eius cadit in usum aliarum scientiarum» *In Isagoge*, q. 2, n. 3, p. 9.

È possibile impostare un argomento che risolva almeno parzialmente la questione: la differenza tra la geometria in quanto *scientia communis* e la logica in quanto *utens* sarebbe data dal fatto che, per la seconda, il *subiectum* sia irrilevante al fine della sua definizione. Se infatti ciò che rende comune una scienza è la condivisione del suo soggetto da parte di altre scienze, si può argomentare che l'impiego della logica in ambito geometrico, metafisico e via discorrendo abbia a che fare esclusivamente con il soggetto o le affezioni di tali scienze, i quali non hanno nulla a che spartire con il soggetto proprio della logica. A tutto ciò si può naturalmente obiettare come risulti sufficiente il fatto che l'argomentazione impiegata sia propria della logica perché il soggetto della medesima "cada nell'uso" di tali altre scienze. Scoto stesso ritiene ad esempio che la logica – intesa come scienza, ossia come *logica docens* – sia da intendersi come una scienza comune a tutti gli effetti proprio in riferimento a questo *in usum cadere* del proprio *subiectum*, e non tanto rispetto alla condizione di predicabilità<sup>84</sup>.

Veniamo ora alla posizione di Scoto circa il *subiectum* della logica intesa come disciplina scientifica. In questo caso troviamo un'intera questione dedicata al tema, la cui intestazione già tradisce la posizione di cui Scoto si farà portavoce: *quaeritur de subiecto logicae an sit syllogismus*. Oltre a trattarsi della stessa questione in cui vengono riportate le tre condizioni di scientificità precedentemente discusse, il testo intavola un dibattito con svariati interlocutori, proponendosi di identificare l'autentico soggetto della logica in una rosa di sei possibili elementi. Incominciamo a considerare le prime tre opzioni che riteniamo essere anche le più interessanti:

[i] Dicitur quod subiectum logicae est conceptus formatus ab actu rationis, quia ille communis est omnibus consideratis in logica. Nam cum actus rationis sit triplex: primus indivisibilium intelligentia, secundus compositio

---

<sup>84</sup> «Primo modo non est communis logica nisi forte per accidens, si subiectum eius sit applicabile omnibus. Secundo modo est communis» *Ivi*, n. 4, pp. 9-10.

vel divisio illorum indivisibilium, tertius discursus a noto ad ignotum: de conceptu formato a primo actu rationis est liber *Praedicamentorum*, qui est de incompleto; de conceptu formato a secundo actu est liber *Perihermeneias*, qui est de enuntiatione; de conceptu formato per tertium actum est nova logica quae est de syllogismo et eius partibus subiectivis.

[ii] Aliter ponitur quod est de secundis intentionibus applicatis primis, sicut dicit Boethius quia illae sunt communes omnibus determinatis in logica.

[iii] Tertio modo ponitur ens esse subiectum, quia per Aristotelem IV *Metaphysicae*, circa idem laborant metaphysicus, dialecticus et sophista; metaphysicus laborat circa ens; igitur etc.<sup>85</sup>

Ecco dunque che lo schema proposto da Cameron sembra ritornare almeno in parte: in (i) ritroviamo la visione linguistica che affonda le proprie radici nella lettura progressiva della complessità del linguaggio in riferimento all'*Organon*; in (ii) la versione intenzionalista, sebbene il riferimento esplicitato da Scoto non sia già Avicenna quanto un insospettabile Boezio; in (iii) troviamo una possibilità non contemplata dallo schema di Cameron ma in ogni caso radicata nella tradizione del realismo aristotelico, per cui il linguaggio non può esimersi dal descrivere l'ontologia del reale.

Nell'ottica del *Subtilis*, tuttavia, queste tre possibilità risultano in realtà equivalenti o meglio riconducibili ad una tesi comune – «etiam non differunt inter se istae tres<sup>86</sup>». Entrando nello specifico, egli liquida il fatto che non vi sia differenza tra (i) e (ii) come evidente, giacché ai tre *actus rationis* corrispondono le tre tipologie di concetti analizzate nell'*Organon* – gli indivisibili, i giudizî, i sillogismi – e questi concetti sono precisamente delle istanze di *intentiones*

---

<sup>85</sup> *Ivi*, q. 3, nn. 7-9, pp. 12-13.

<sup>86</sup> «Etiam non differunt inter se istae tres, quod manifestum est de prima et secunda. Et de tertia probatur: quia aut ens reale est subiectum hic, aut ens rationis. Si primo modo, igitur haec scientia est realis, quod falsum est. Si secundo modo, aut igitur tantum de ente rationis, id est, considerato ab intellectu, aut de ente rationis ut causato a ratione. Si primo modo, sic adhuc poterit esse realis. Nam nihil est subiectum alicuius scientiae nisi consideratum ab intellectu vel ratione, quia non nisi ut est universale. Igitur, oportet dare quod sit de ente causato a ratione, quod est idem cum aliis» *Ivi*, n. 14, pp. 14-15.

*secundae*. L'argomento presentato per delegittimare (iii), invece, è piuttosto articolato ma si basa ultimamente su due presupposti, ossia la distinzione tra ente di ragione ed ente reale – qui evidentemente assunta come standard o non problematica – nonché la distinzione tra le scienze che rispettivamente ne traggono origine. Assumendo infatti la classificazione aristotelica delle scienze reali o “filosofie teoretiche” in *Metafisica VI*<sup>87</sup>, corrispondenti a metafisica, matematica e fisica, la logica ne risulta esclusa. A queste scienze reali, seguendo una tradizione non più aristotelica ma autenticamente medievale, si tendeva a contrapporre le discipline del *trivium*, caratterizzate come scienze del discorso – *sermocinales*. Ora, Scoto esclude categoricamente che la logica debba essere considerata appartenente all'uno o all'altro gruppo, e procede a ritagliarle uno spazio di azione proprio:

Ad aliud dico quod logica nec est scientia realis nec sermocinalis, quia nec sermonem nec passiones sermonis considerat, nec suum subiectum sub ratione sermonis<sup>88</sup>.

Sulla peculiarità del dominio di esercizio della logica avremo modo di ritornare in seguito. Rimarchiamo ora ulteriormente questa divisione tra un ambito della realtà ed uno della ragione, segnalando come essa non costituisca un'occorrenza rara negli scritti di Scoto: nel corso dei *Parva logicalia* e dei commenti alla *Metafisica* il *Subtilis* si premura infatti spesso di suddividere i diversi piani di analisi filosofica, ricorrendo precisamente al binomio *apud logicum-apud metaphysicum*.

Visti questi presupposti, l'argomento a sfavore di (iii) consiste nel domandarsi quale tipo di *ens* possa fungere da soggetto per la logica e, dati gli assunti appena esplicitati, naturalmente non si potrà parlare di un ente reale.

---

<sup>87</sup> Si veda *Metafisica VI*, 1 (1026a 14-19).

<sup>88</sup> DUNS SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* [d'ora in avanti *Super Praedicamenta*], cit., q. 1, n. 18, p. 253.

Conseguentemente, l'ente in questione dovrà essere un ente di ragione o *ens rationis*, ma quale tipo di ente di ragione? Un ente di ragione "considerato dall'intelletto" oppure un ente di ragione "causato dalla ragione"? In altri termini, Scoto domanda se l'ipotetico ente a fondamento della logica debba essere una *intentio* prima o seconda. Da qui la conclusione: se si trattasse di una *intentio prima*, allora la logica risulterebbe nuovamente annoverata tra le scienze reali, il che è scorretto. Bisogna pertanto ammettere che si tratti di una *intentio secunda*, e in questo modo (iii) si riduce a (ii).

Vediamo dunque le rimanenti opzioni prima di procedere alla determinazione del *subiectum*:

[iv] Quarto modo ponitur oratio quia de ipsa et eius partibus determinatur in veteri logica, cum sit genus enuntiationis; ponitur etiam in definitione syllogismi in I *Priorum*.

[v] Quinto modo ponitur argumentatio, quia de eius speciebus et partibus est tota logica.

[vi] Sexto modo ponitur syllogismus, quia omnia alia quae considerantur in logica considerantur propter ipsum.<sup>89</sup>

Applicando a questo punto le tre condizioni necessarie ad un *subiectum* per fungere da autentico *subiectum scientiae*, Scoto ritiene che le opzioni (i-iii) non soddisfino i primi due criteri; che (iv) non verifichi il secondo ed il terzo criterio; che (v) sia mancante nei confronti del primo. L'unico candidato a soddisfare le condizioni scientificità sarebbe dunque il sillogismo, poiché (a) già in Aristotele se ne trova una definizione essenziale; (b) a partire da tale definizione si può procedere a dimostrarne le *passiones*, quali ad esempio la figura o il modo; (c) le parti che compongono il sillogismo – ossia i termini e le proposizioni – sono determinate *propter ipsum*.

---

<sup>89</sup> In *Isagoge*, q. 3, nn. 10-12, p. 13.

Finora la posizione di Scoto circa la logica può dunque essere ricapitolata in questo modo: essa deve essere distinta in una disciplina scientifica vera e propria – *logica docens* – e una metodologia di argomentazione rigorosa – *logica in quanto utimur*. La prima costituisce una *scientia communis* il cui soggetto è dato dal sillogismo, unico elemento in grado di soddisfare il criterio tripartito di scientificità assunto dall'Autore. Rimangono aperti due temi da saturare: il primo ha a che fare con lo spazio proprio dell'indagine logica che, come già accennato, non pertiene né alla *realitas* né al *sermo*; il secondo è la collocazione della concezione scotiana della logica all'interno dello schema di Cameron, giacché per ora non sembra esservi alcun riscontro preciso.

#### iv. Una possibile frizione: la scienza dei concetti

Proviamo ora a caratterizzare meglio il concetto di *intentio* per come Scoto ne tratta nel corso dei *Parva logicalia*. In generale, come già ricordato, una *intentio* è un qualche tipo di entità pensata la cui caratterizzazione ulteriore in *intentio prima* o *intentio secunda* è di tipo ontologico e dipende unicamente dal referente che tale entità pensata presenta. Riportando come esempio quanto scrive Fabrizio Amerini:

Roughly speaking, first intentions are concept of extramental things (for example, man), while second intentions are concepts of concepts (for example, species)<sup>90</sup>.

Nelle sue opere logiche, tuttavia, Duns Scoto parla sia di *intentiones* prime o seconde che siano, che di *res* di prima o di seconda intenzione. Risulta dunque legittimo domandarsi se tale distinzione non importi anche una diversa

---

<sup>90</sup> FABRIZIO AMERINI, *Intention, Primary and Secondary* in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 555-558.

sfumatura di significato. Nelle sue questioni introduttive dedicate al tema della caratterizzazione degli universali, Scoto espone un passaggio che esplicita chiaramente tale differenza terminologica:

Ideo notandum est quod 'universale', sicut et cetera concreta, sumitur tripliciter. [i] Quandoque pro subiecto, scilicet pro re primae intentionis cui applicatur intentio universalis, et hoc modo universale est primum obiectum intellectus. [ii] Quandoque sumitur pro forma, scilicet pro re secundae intentionis, causata ab intellectu et applicabili rebus primae intentionis, et sic loquitur logicus proprie de universali. [iii] Tertio modo pro aggregato ex subiecto et forma, et illud est ens per accidens [...]<sup>91</sup>

Dunque, tralasciando la terza opzione che al fine del nostro discorso è irrilevante, *universale* è qui trattato come un termine concreto che da un lato designa una famiglia di *res* tali da essere oggetto dell'attività intellettiva, dall'altro invece rimanda a una famiglia di *res* che sono un prodotto dell'attività intellettiva a sua volta "applicabile" agli esponenti dell'altra famiglia. Il criterio che permette dunque di distinguere tra queste due famiglie è dato dal rapporto di dipendenza ontologica o meno che queste hanno con l'attività dell'intelletto: le *res* di prima intenzione ne sono indipendenti, quelle di seconda intenzione dipendenti. Ritroviamo dunque aderenze con quanto indicato circa le *intentiones tout-court*: mantenendoci lungo l'esempio di Amerini, al concetto di "uomo" corrisponderà una *res* di prima intenzione in quanto oggetto su cui l'attività conoscitiva viene esercitata, mentre il concetto di "specie" corrisponderà ad una *res* di seconda intenzione, interamente prodotta dall'intelletto e predicabile di "uomo" – tant'è vero che è legittimo predicare che 'uomo è una specie'.

Le *res* di prima intenzione sono dunque da intendersi come le essenze o nature – o *quod quid est* – delle cose del mondo e in quanto tali non sono certamente dei predicabili né sono di pertinenza del logico, e tuttavia ad esse

---

<sup>91</sup> *In Isagoge*, Prooemium ad quaestiones de universali, p. 21.

corrispondono delle *intentiones primae* che possono essere associate ad un nome e conseguentemente predicate: la *intentio prima* è il modo o la *ratio* con cui l'intelletto conosce la *res* che ne è l'*obiectum*<sup>92</sup>.

Le *res* di seconda intenzione, invece, raccolgono quei predicabili che sono prodotti dall'attività intellettuale umana, in particolar modo dall'atto di riflessione. Nella trattazione di quest'ultimo aspetto, ossia quello della riflessione, la speculazione di Scoto raggiunge una notevole e innovativa potenza teoretica: egli sostiene infatti che il concetto sia interamente prodotto dall'intelletto e che gli enti a partire dai quali l'intelletto astrae determinate proprietà non sono altro che un innesco di tale processo produttivo interamente intellettuale<sup>93</sup>. Ecco dunque che i due piani precedentemente ricordati – *apud logicum*, *apud metaphysicum* – assumono un valore ben diverso rispetto alla semplice diversificazione del linguaggio: gli enti del mondo e gli enti di pensiero – le essenze e le intenzioni prime, le proprietà accidentali e le meta-proprietà esclusivamente razionali – vengono a formare due dominî marcatamente distinti, i quali si ritrovano a comunicare tramite una serie di corrispondenze<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> «Dicendum quod universale est per se intelligibile. Quod patet sic: primum obiectum intellectus, scilicet 'quod quid est' intelligitur sub ratione universalis. Illa autem ratio non est idem essentialiter cum illo 'quod quid est', sed modus eius accidentalis. Igitur intellectus potest cognoscere differentiam inter suum primum obiectum et illud modum, quia potest distinguere inter omnia quae non sunt essentialiter idem. Sed omnis virtus, cognoscens per se differentiam inter aliqua duo, cognoscit utrumque extremum sub propria ratione [...]. Igitur intellectus potest cognoscere illum modum sive rationem universalis per se et sub propria ratione» *Ivi*, q. 5, n. 4, pp. 27-28..

<sup>93</sup> «Ad tertium dico quod res non est tota causa intentionis, sed tantum occasio, scilicet in quantum movet intellectum ut actu consideret, et intellectus est principalis causa [...] Intellectus considerans per illam unam speciem, potest millesies reflectere se supra suam operationem considerando, et quaelibet consideratio aliquid est, nihil habens extrinsecum sibi correspondens, nisi tantum primum obiectum pro occasione, in quantum illud movet primo intellectum ad considerandum» *Super Praedicamenta*, q. 3, n. 13, pp. 270-271.

<sup>94</sup> Per approfondire la questione circa l'innovatività della concezione di *intentio* nel pensiero di Scoto, anche in riferimento alla tradizione precedente, si veda GIORGIO PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus – An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.



Segnaliamo inoltre che una simile caratterizzazione dell'universale come concetto equivoco che possa essere inteso in tre modalità differenti si ritrova anche, sebbene presentata con una terminologia più complessa e sfumata, nei commenti alla *Metafisica*. La diciottesima questione tra quelle dedicate al libro settimo, infatti, affronta la tematica *utrum universale sit aliquid in rebus* e le dichiarazioni di Scoto a riguardo costituiscono quasi un luogo parallelo a quello analizzato:

Circa huius quaestionis solutionem, primo distinguendum est de universali. Sumitur enim vel sumi potest tripliciter: [i] quandoque pro intentione secunda, quae scilicet est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud de quo est praedicabile, et hunc respectum significat hoc nomen 'universale' in concreto, sicut et 'universalitas' in abstracto. [ii] Alio modo accipitur universale pro illo quod denominatur ab ista intentione, quod est aliqua res primae intentionis, nam secundae intentiones applicantur primis. Et sic potest accipi dupliciter: [iia] uno modo pro illo quod quasi subiectum remotum denominatur ab ista intentione; [iib] alio modo pro subiecto propinquo<sup>95</sup>.

Anche nella fase più matura della speculazione dell'Autore, dunque, ritroviamo una concezione analoga dell'universale e del rapporto tra *intentiones* e *res* di prima intenzione a quanto è stato possibile rintracciare nei giovanili *Parva logicalia* il che, riteniamo, conferisce a tali argomenti un maggiore grado di solidità teoretica nel sistema filosofico di Scoto.

Tutto questo discorso diventa assai rilevante in riferimento alla logica nel momento in cui Scoto si premura di definirne il peculiare dominio. Già prima si è avuto modo di accennare a tale aspetto, sottolineando come la logica non fosse da considerarsi né *scientia realis* né *scientia sermocinalis*. Ora, sebbene il *Subtilis* non impieghi un'espressione standardizzata per identificare l'ambito di esercizio specifico della logica, è comunque possibile individuarne una come

---

<sup>95</sup> DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, libri VI-IX* [d'ora in avanti *Super Metaphysicorum v. 2*], cit., l. 7, q. 18, nn. 38-40, p. 347.

particolarmente cogente: *scientia rationalis*. Ritroviamo ad esempio tale formulazione già nei commenti all'*Isagoge*, dove occorre in contrapposizione alle scienze reali di aristotelica memoria<sup>96</sup>, e tuttavia, a parere di chi scrive, la sua caratterizzazione concettuale più efficace si riscontra nei commenti alle *Categorie*, in continuità con la sezione di testo che abbiamo precedentemente riportato:

[...] sicut est aliqua scientia per se de rebus, aliqua per se de vocibus significativis, ut grammatica, rhetorica, quae considerat passiones vocis in quantum vocis, scilicet congruum et ornatum, ita potest aliqua scientia esse de conceptu per se; haec est logica. Unde per se debet dici scientia rationalis, non tantum quia traditur per rationem sicut quaelibet alia scientia, sed cum hoc est de conceptibus formatis ab actu rationis<sup>97</sup>.

La logica viene dunque identificata come *scientia rationalis* non già perché l'esercizio della ragione le sia d'appannaggio: esso caratterizza infatti ogni attività conoscitiva che possa considerarsi scienza. L'elemento che innerva e sostiene tale caratterizzazione è dato piuttosto dai "concetti formati dall'atto di ragione", dei quali la logica si occupa – *est de* – concetti che rimandano immediatamente a quanto abbiamo potuto vedere circa le *intentiones secundae*.

Ci troviamo a questo punto con due diverse caratterizzazioni della logica: da un lato quella funzionale all'epistemologia aristotelica, secondo cui la logica è la scienza fondata sul sillogismo, dall'altro una concezione più astratta della logica come scienza dei concetti prodotti dall'attività di ragione – molto vicina alla seconda corrente evidenziata da Cameron, quella intenzionalista. Si nota naturalmente come "sillogismo" sia un'istanza di *intentio secunda*, tuttavia riteniamo interessante provare a capire meglio se queste due definizioni risultino giustapponibili, equivalenti o se invece, come a noi sembra ad un primo sguardo, siano piuttosto rivali e di difficile coesistenza. Il nodo critico sta proprio nel fatto

<sup>96</sup> «Ad secundum dico quod distinguit ibi scientias reales; logica autem est rationalis» *In Isagoge*, q. 1, n. 16, pp. 5-6.

<sup>97</sup> *Super Praedicamenta*, cit., q. 1, n. 18, p. 253.

che questi “concetti formati dall’atto di ragione” secondo quanto dichiarato dal *Subtilis* nei commenti all’*Isagoge* sarebbero del tutto inadatti a costituire il soggetto della scienza logica. Conseguentemente, la logica risulta propriamente caratterizzata come scienza delle intenzioni seconde e tuttavia queste non ne possono costituire il soggetto proprio, ma secondo l’apparato epistemologico precedentemente analizzato, una disciplina si dice *scientia* esclusivamente in funzione del suo *subiectum*.

Il rapporto tra *conceptus* ed *intentio* può essere ulteriormente approfondito facendo riferimento alla terza sezione dei *Theoremata*, dedicata appunto ad un’analisi quasi tassonomica delle varie specie o tipologie di concetti. Caso più unico che raro, essa si apre con una definizione esplicita di come debba intendersi *conceptus*, definizione che per noi risulta particolarmente interessante:

Conceptum dico quod actum intelligendi terminat. Hoc obiectum autem dicitur vel intellegibile vel intellectum vel intentio. Primum communissimum est, quia ad omnes potentias. Secundum commune, quia ad obiectum intellectus in potentia vel in actu. Tertium proprium. Quartum ut intelligunt Arabes, Avicenna et Averroes. Sicut autem intentio aequivoce dicitur de obiecto et de actu, ita et conceptus<sup>98</sup>.

“Concetto” risulta qui analizzato come un termine equivoco, tale cioè da designare ora ciò su cui l’attività intellettuale si esercita primariamente, venendo così a costituire gli *obiecta* degli atti di intellesione<sup>99</sup>, ora gli atti stessi dell’intellessione – il che restituisce un’immagine assai affine a quanto indicato relativamente alle *intentiones primae* e *secundae*. In un passaggio successivo della sezione, ad esempio, l’accento sarà posto proprio su questa seconda possibilità di

<sup>98</sup> *Theoremata*, cit., p. 3, n. 1, p. 609.

<sup>99</sup> Relativamente al termine “*obiectum*”, l’espressione “*est quod actum intelligendi terminat*” restituisce la concezione standard di tale concetto nella speculazione del XIII secolo. Secondo Dewan, infatti, in tale contesto l’*obiectum* è generalmente da intendersi come ciò su cui si esercita una determinata facoltà o potenza umana, quale ad esempio l’intellessione o il desiderio. Si veda LAWRENCE DEWAN, «*Obiectum*» notes on the invention of a word, in «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 48 (1982), pp. 37-96.

significato – «conceptus dico obiectum actu intellectum, prout scilicet est in intellectu, non ut forma sed ut actu cognitum<sup>100</sup>» – e tuttavia l’aspetto rilevante per noi è ora dato dal legame tra *conceptus* e *intentio*. Secondo quanto scrive Scoto, le *intentiones* sono concetti in senso proprio, sicché scindere la concezione della logica come “scienza per sé del concetto” da quella di logica come “scienza delle intenzioni” risulta del tutto implausibile.

Una via di fuga dall’*impasse* potrebbe essere data da due brevi passaggi dei commenti all’*Isagoge*. Dopo aver esposto le ragioni per cui il sillogismo debba essere scelto come *subiectum* della logica, Scoto riprende velocemente la posizione Boeziana – o Avicenniana – che ha già provveduto a refutare, presentando una dichiarazione non del tutto cristallina ma significativa:

Ad auctoritatem Boethii dico quod logica est de illis [ossia delle *intentiones secundae applicatae primis*], sed illa non sunt primum subiectum, sed communis subiecto, sicut dicimus quod omnia scientia est de ente quia nulla de non-ente<sup>101</sup>.

Il *Subtilis* sembrerebbe dunque suggerire che come ogni scienza si occupa dell’ente in qualche modo, giacché del non-ente non vi è scienza, e tuttavia l’ente non costituisce il soggetto proprio di ogni scienza, allo stesso modo la logica ha certamente a che fare con i concetti, e tuttavia il soggetto primo o proprio ne è il sillogismo. A supporto di tale passo, si può ricorrere ad un ulteriore argomento che Scoto introduce per rispondere ad un’obiezione circa la legittimità di porre il sillogismo come *subiectum logicae*. Secondo tale obiezione, infatti, deve valere il principio secondo cui «nihil est subiectum totius et partis<sup>102</sup>» e giacché il sillogismo corrisponde al *subiectum* della sillogistica, ossia di una specifica branca della logica, esso non potrà assurgere al ruolo di *subiectum* della logica *tout-court*.

---

<sup>100</sup> *Theoremata*, p. 3, n. 31, p. 615.

<sup>101</sup> *In Isagoge*, q. 3, n. 16, p. 15.

<sup>102</sup> *Ivi*, q. 3, n. 4, p. 11.

La risposta di Scoto consiste sostanzialmente nel ribadire le proprie motivazioni: beninteso che il sillogismo sia soggetto degli *Analitici* e dunque della sillogistica, esso comunque è soggetto dell'intera logica in quanto origine di e referente per tutte le *passiones* rilevanti per la disciplina. A questa ripetizione, tuttavia, aggiunge un'analogia più interessante ai nostri scopi:

Nec oportet subiectum praedicari de omnibus consideratis in scientia, sed esse propter quod alia consideratur, ut patet de subiecto naturalis scientiae, quod est corpus mobile, ubi tamen agitur de motu et natura, quae non sunt corpus mobile<sup>103</sup>.

Così come dunque la fisica ha per proprio *subiectum* il corpo suscettibile di movimento e tuttavia si occupa del moto e della natura, così la logica ha per proprio *subiectum* il sillogismo e tuttavia si occupa dei concetti astratti. Tale posizione si rinforza ulteriormente giacché si rintraccia un passaggio analogo nei commenti alla *Metafisica*. Nel corso della questione di apertura dell'opera – *de subiecto scientiae metaphysicae* – che, *mutatis mutandis*, ci mantiene saldamente ancorati al contesto teorico di cui ci siamo occupati fino ad ora, Duns Scoto si confronta lungamente con le posizioni rivali di Avicenna e Averroè, la cui contrapposizione costituisce un oggetto standard di dibattito negli anni in cui Scoto scrive. Ebbene, in una delle numerose sezioni dei *respondeo* si legge:

Ad illa igitur quae videntur facere pro Commentatore solvenda, notandum quod scientia non solum dicitur esse circa aliquid tanquam circa subiectum principaliter consideratum, sed etiam circa causas subiecti. Sicut in *Physica* tractatur de natura, quamvis nec Commentator nec Avicenna ponat naturam esse subiectum illius scientiae, sed aliquid cuius natura est principium. Similiter, in libro *De anima* tractatur de definitione animae et passionibus et partibus eius, quamvis subiectum illius scientiae ponatur corpus animatum cuius anima est principium. Similiter, in logica tractatur de multis quae sunt

---

<sup>103</sup> *Ivi*, q. 3, n. 24, p. 19.

principia syllogismi, quamvis syllogismus ponatur ibi subiectum principale<sup>104</sup>.

Nell'ottica di Scoto, dunque, non sembra essere problematico che una determinata disciplina presenti uno specifico *subiectum*, necessario a garantirne lo statuto di scientificità, e si occupi in realtà principalmente di altro. Nel caso della logica, questo "principalmente" è rilevante in modo particolare in quanto, come già ricordato, il sillogismo è il soggetto specifico di una branca della disciplina.

In conclusione, volendo ricondurre Scoto ad una delle correnti indicate da Cameron, ci sembra che l'opzione maggiormente appropriata sia la seconda: quella degli intenzionalisti. Che la logica non sia una *scientia sermocinalis* è infatti esplicitamente dichiarato dai testi, mentre le proprietà dei termini, giacché naturalmente in alcune istanze vengano prese in considerazione da Scoto soprattutto nei commenti al *De interpretatione*, non costituiscono un punto tanto rilevante da risultare fondativo per la disciplina<sup>105</sup>. Un punto di grande interesse per l'analisi della negazione, sul quale i prossimi capitoli si baseranno strutturalmente, è dato infine dal fatto che la logica, *scientia rationalis de conceptu per se*, non è sicuramente riducibile ad una forma di logica proposizionale.

---

<sup>104</sup> DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* [d'ora in avanti *Super Metaphysicorum v. 1*], cit., l. 1, q. 1, n. 36, pp. 29-30.

<sup>105</sup> Per un approfondimento in tal senso, particolarmente dedicato alla *suppositio* ma comunque tale da interessare la filosofia del linguaggio di Scoto, si veda COSTANTINO MARMO, *Scotus on Supposition* in «Vivarium» 51 (2013), pp. 233-259.

## Capitolo II

### Sintassi e semantica

#### 1. Negazione interna e negazione esterna

La concezione della logica sostenuta da Scoto contempla che essa sia una scienza fondata nel sillogismo la quale, tuttavia, si occupa essenzialmente di concetti. I concetti rilevanti ai fini dello sviluppo della logica sono inoltre riconducibili ad una particolare tipologia di concetti, ossia le *intentiones secundae*. Questi “concetti di concetti” vengono considerati come prodotti che l’attività intellettuale umana, attraverso alcuni processi cognitivi e primo fra tutti quello di riflessione, riesce a costruire nel corso della propria progressiva elaborazione gnoseologica. Si è visto pure come la logica presenti più di una branca – la sillogistica viene infatti esplicitamente indicata dai testi come tale – e in generale risulta intuibile come la struttura dell’*Organon* esteso permetta di rintracciarne almeno altre due. Nell’*Isagoge* e nelle *Categorie*, ad esempio, la logica viene esercitata in riferimento ai predicabili – genere, specie, differenza, proprio, accidente – e alle dieci categorie che ne costituiscono le istanze più vaste, ossia a concetti che appartengono al novero delle *intentiones secundae* ma che, allo stesso tempo, non sono composti proposizionali. Nel *Perihermeneias*, invece, il cuore del discorso si sposta precisamente sul piano dei giudizi proposizionali, concetti di seconda intenzione caratterizzati da una maggiore complessità rispetto a quelli precedentemente considerati. A partire dagli *Analitici* la struttura logica di riferimento verte infine su insiemi di proposizioni o inferenze proposizionali ordinati secondo regole specifiche: sillogismi, entimemi e via dicendo. A questi elementi classici per la tradizione aristotelica si è già ricordato come si debbano

aggiungere ulteriori ambiti di indagine a cui i pensatori medievali si sono dedicati con particolare solerzia, quali ad esempio l'analisi e l'individuazione delle proprietà semantiche dei termini.

In tale contesto, lo studio della logica non può e non deve dunque essere limitato in una prospettiva di logica proposizionale, caratterizzata dalla centralità della proposizione come struttura logica minima necessaria affinché la disciplina possa svilupparsi. In un simile quadro teorico, infatti, il concetto di "connettivo logico", che denota gli strumenti composizionali indispensabili per poter costruire formule complesse combinando elementi più semplici, viene inteso in riferimento alle proposizioni e a nient'altro. Ne consegue che la sintassi di una logica proposizionale, ossia l'insieme delle formule o stringhe che tale linguaggio logico può sviluppare combinando simboli secondo regole, sarà popolata sostanzialmente di proposizioni più o meno complesse, ove gli elementi più semplici saranno dati dalle proposizioni categoriche. Esemplificando quanto detto con un caso pratico, quando si parlerà di congiunzione si intenderà in tale contesto un dispositivo sintattico e definito che unisce due distinte proposizioni – 'il rosso è un colore *e* il cielo è azzurro' – e null'altro: qualora la congiunzione logica venisse applicata agli elementi interni di tali proposizioni, tale uso risulterebbe illegittimo e produrrebbe una formula spuria, scorretta per il linguaggio di riferimento – 'il rosso *e* il cielo'.

Abbiamo scelto l'esempio della congiunzione perché ci permette di evidenziare una dichiarazione esplicita di Scoto a riguardo, dichiarazione che riteniamo essere particolarmente interessante. Nei commenti alle *Confutazioni sofistiche* si rintraccia infatti una coppia di questioni che inequivocabilmente permettono di osservare come possa darsi un diverso impiego della congiunzione – e quindi genericamente di un connettivo logico – rispetto a quanto è stato appena presentato. Al fine di approfondire alcuni nodi teorici che



emergono a partire da un determinato paralogismo, ossia che *quinque sunt duo et tria*, il *Subtilis* produce un trittico di questioni ad esso dedicate<sup>1</sup>. Di queste tre, l'ultima si occupa di determinare l'effettiva verità del paralogismo, aspetto che per noi risulta al momento irrilevante, mentre le prime due si concentrano proprio sull'analisi della particella che denota la congiunzione ed esercita dunque una *copulatio*: la particella *et* – *Utrum haec dictio 'et' possit copulare inter terminos vel propositiones; utrum haec dictio 'et' operetur multiplicitem potentialem*. Ora, sia negli argomenti a favore che in quelli contrari alla prima questione, si ritrovano citate in modo esplicito le *Institutiones grammaticae* di Prisciano come testo di indiscussa autorità in merito; ciò costituisce un segnale del fatto che, nel contesto di riferimento, l'analisi della congiunzione viene da questi autori istintivamente e in prima istanza ricondotta all'ambito della grammatica. Nella fattispecie, per sostenere la fazione dei *quod inter terminos*, di Prisciano viene riportata la tesi secondo cui la congiunzione interessa le parti costitutive di una *oratio* e non già le *orationes* medesime<sup>2</sup>. Gli oppositori, invece, riportano la lista delle parti dell'*oratio* per come la fornisce Prisciano stesso, ossia in forma di asindeto e con la specificazione che, qualora la congiunzione venisse inserita in tale lista, sarebbe opportuno aggiungere un'ulteriore *oratio*<sup>3</sup>. La risposta di Scoto a riguardo è dirimente e, allo stesso tempo, propone una prospettiva in un certo senso conciliante per le due posizioni rivali:

Ad primam quaestionem, dicendum quod coniunctio vel copulatio per se copulat inter terminos; per accidens autem inter propositiones<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Si veda *Super Elenchorum*, qq. 29-31, pp. 411-418.

<sup>2</sup> «Nam, per Priscianum, coniunctio copulat inter partes orationis; sed orationes non sunt partes orationis; ergo etc.» *Ivi*, qq. 29-30, n. 1, p. 411.

<sup>3</sup> «Secundum Priscianum, "'Heu, idem homo hodie concidit lapsus propter peccatum', hic sunt omnes partes orationis praeter coniunctionem; quae si apponetur, exigeret aliam orationem." Hoc non esset nisi inter orationes copularet» *Ivi*, qq. 29-30, n. 3, p. 411.

<sup>4</sup> *Ivi*, qq. 29-30, n. 7, p. 412.

Tralasciando al momento l'argomentazione che supporta tale tesi – argomentazione su cui avremo modo di tornare in seguito – ci sembra che la concezione di Scoto sia chiara e approfondisca quanto è stato precedentemente indicato: la congiunzione, ossia un determinato connettivo logico-linguistico, non è appannaggio esclusivo delle proposizioni, ma anzi interessa primariamente i loro componenti, ossia i termini. Riprendendo dunque il banale esempio che abbiamo costruito come riferimento, tra le espressioni 'il rosso è un colore e il cielo è azzurro' e 'il rosso e il cielo', in funzione della concezione di Scoto il caso che costituisce l'istanza più appropriata di congiunzione è il secondo, giacché *copulatio est inter terminos*, il quale per noi risulta tuttavia poco intuitivo. Questo discorso trova un'importante applicazione nel momento in cui si vada a considerare un diverso connettivo che, nella prospettiva della logica classica formale e proposizionale, in quanto tale sarebbe da intendersi come esclusivamente applicabile alle proposizioni: il negatore. Come già accennato in apertura della seconda sezione del capitolo precedente, infatti, definire quale sia lo *scope* o raggio d'azione del negatore è necessario al fine di poterne elaborare un'analisi. Analogamente a quanto fatto per la congiunzione<sup>5</sup>, dunque, è utile esplorare almeno tre possibili casi: (i) se la negazione interessi esclusivamente le *orationes*; (ii) se piuttosto coinvolga unicamente le parti costitutive di quest'ultime; (iii) se ancora, come è stato effettivamente appurato per la congiunzione, possa invece applicarsi in modo proprio ad uno dei due estremi e in modo accidentale all'altro. Con una terminologia più puntuale e aggiornata,

---

<sup>5</sup> Naturalmente, tra la negazione e la congiunzione si nota subito una differenza rilevante, ossia che la prima non ha la funzione di connettere o raggruppare due elementi distinti, quanto piuttosto essa si aggancia ad un singolo elemento del linguaggio rendendolo sintatticamente più complesso. Questo però non inficia la legittimità del discorso, giacché da un punto di vista logico-linguistico tanto la congiunzione quanto la negazione sono particelle sincategorematiche che hanno necessità di applicarsi ad altro per poter esercitare la propria funzione sintattica e semantica. Da un punto di vista formale o strutturale, la loro differenza consta esclusivamente nel numero di elementi che sono loro richiesti per poter occorrere: uno per la negazione, due per la congiunzione.

tale domanda può dunque essere riformulata nel modo seguente: se nel sistema di Scoto la negazione debba essere primariamente intesa come negazione interna o come negazione esterna<sup>6</sup>. Un esempio di negazione interna, ossia tale da interessare uno o più componenti della proposizione, può essere ‘non-uomo è un concetto negativo’, mentre un’istanza di negazione esterna, il cui *scope* interessa l’intera stringa proposizionale, è ‘non si dà il caso che oggi piova’, dove ‘non si dà il caso che’ è una locuzione che esplicita il significato compatto del *non* – ‘non: oggi piove’.

Sebbene nel caso della logica classica proposizionale la negazione interna risulta essere irrilevante, nell’ambito di una logica dei termini riveste al contrario un ruolo essenziale, in quanto permette di conservare la funzione negativizzante del linguaggio anche ai livelli sintatticamente più semplici. Naturalmente possono darsi sistemi logici in cui entrambe le tipologie di negazione coesistono e si mantengono mutualmente rilevanti – è storicamente attestato il caso della logica sviluppata negli ambienti stoici, ad esempio<sup>7</sup> – tuttavia alla luce di quanto è stato mostrato circa la concezione scotiana della logica, è ragionevole aspettarsi una prospettiva che prediliga i termini e, di conseguenza, un tipo di negazione interna, analogamente al sistema della logica aristotelica *tout court*<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Per una panoramica generale circa gli aspetti rilevanti della negazione e la terminologia corrente, si possono vedere l’aggiornatissima LAWRENCE R. HORN & HEINRICH WANSING, *Negation* in E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022; e il generalista ma comunque utile NICOLA ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero*, UTET, Torino 1998/De Agostini, Novara 2013, p. 751. Nell’articolo di Horn e Wansing, in particolare, si utilizza l’espressione “internal negation” come equivalente a “narrow-scoped negation”; nel dizionario di Abbagnano, invece, ci si esprime nei termini di una “negazione applicata ai termini” e di una “negazione applicata agli enunciati”.

<sup>7</sup> Si vedano ad esempio ROBERT R. O’TOOLE & RAYMOND E. JENNINGS, *The Megarians and the Stoics*, in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Greek, Indian and Arabic Logic*, Elsevier, Amsterdam 2004, pp. 397-522; W. KNEALE & M. KNEALE, *The Development of Logic*, cit., c. 3, pp. 113-176.

<sup>8</sup> Si vedano ad esempio TERENCE PARSONS, *Articulating Medieval Logic*, Oxford University Press, Oxford 2014; JOHN WOODS & ANDREW IRVINE, *Aristotle’s Early Logic*, in *Handbook of the History of Logic*, v. 2, cit., pp. 27-99; W. KNEALE & M. KNEALE, *The Development of Logic*, cit., c. 2, pp. 23-112.

## 2. Primi elementi di sintassi: termini semplici e termini complessi

Al fine di mantenere un'impostazione rigorosa e per quanto possibile definitoria, prima di procedere a determinare la caratterizzazione della negazione verranno brevemente presi in esame gli elementi linguistici che da questa possono essere interessati. In altri termini, esplicheremo gli esponenti più basilari del linguaggio di riferimento prima di introdurre i connettivi o gli operatori che si applicano ad essi. Per poter fare ciò, tuttavia, non sarebbe utile né efficace rimanere confinati nel quadro teorico di una logica "pura" ed esplicitamente definita ambito che, come si è già avuto modo di vedere, risulta nel suo insieme sostanzialmente impossibile da rintracciare nei commenti di Scoto. Allargheremo piuttosto l'orizzonte d'indagine ad alcuni aspetti e tematiche rilevanti, i quali tuttavia, secondo la concezione teorica attuale, afferiscono più propriamente all'ambito della filosofia del linguaggio che non alla logica in senso stretto. In questo senso, anche l'uso che facciamo dei concetti di "sintassi" e "semantica" non deve essere frainteso in senso anacronistico: non è nostra intenzione darne infatti la connotazione tipica della logica formale, in cui la sintassi prescinde dal significato degli oggetti linguistici di cui si occupa e l'indagine semantica risulta sostanzialmente conclusa nel concetto di verità. Intenderemo piuttosto questi due concetti mantenendone un senso più affine all'ambito linguistico, sicché la sintassi darà ragione delle modalità di interazione delle componenti del linguaggio, le quali verranno considerate nell'ottica di un progressivo grado di complessità, mentre la semantica avrà principalmente a che fare con le tematiche del significato, del riferimento o della denotazione degli elementi linguistici considerati. Ciò detto, procediamo per prima cosa a ricostruire la caratterizzazione che Scoto fa dei concetti generici di 'termine' e 'proposizione', anche con l'obiettivo di individuarne eventuali sinonimi o espressioni rivali, per poi procedere a fornirne una caratterizzazione rilevante che permetta di

sostenere tanto l'argomentazione logica quanto la possibilità di applicare ad essi gli operatori di negazione.

### i. Elementi semplici: *terminus* e *vox*

Tenendo come punto di partenza il passaggio testuale precedentemente discusso, ossia la questione dei commenti alle *Confutazioni sofistiche* in cui si caratterizza la congiunzione sintattica<sup>9</sup>, si riscontra immediatamente una contrapposizione tra *terminus* e *oratio*. Tale contrapposizione interessa in prima istanza la complessità che i referenti dei lemmi in questione importano e si potrebbe ulteriormente supporre, di primo acchito, che ai termini vadano fatte corrispondere le categorie grammaticali individuate da Prisciano nella stringa mnemotecnica *heu, idem homo hodie concidit lapsus propter peccatum*. Ivi ritroviamo infatti una singola istanza di ciascuna parte del discorso nel latino inteso come lingua naturale, sicché alcune di tali istanze dovranno probabilmente essere espunte per poter attuare la regimentazione del linguaggio necessaria alla logica – il caso più evidente è dato ad esempio dalla classe delle interiezioni come *heu*.

Allargando l'ambito di indagine, stupisce comunque riconoscere che le occorrenze di *terminus* nei *Parva logicalia* siano poco comuni, per non dire piuttosto rare. In entrambi i commenti al *De interpretatione*, ad esempio, l'opera che costituisce il luogo più immediato per incominciare un'analisi del concetto di termine<sup>10</sup>, si ritrova quasi esclusivamente l'espressione *terminus communis*, la

<sup>9</sup> «Ad primam quaestionem, dicendum quod coniunctio vel copulatio per se copulat inter terminos; per accidens autem inter propositiones» *Super Elenchorum*, qq. 29-30, n. 7, p. 412.

<sup>10</sup> Giacché i termini sono segni linguistici che rimandano a qualcos'altro, e l'apertura del *De interpretatione* si occupa proprio di definire le diverse tipologie di segni e la loro relazione con le cose.

quale peraltro non viene mai caratterizzata in modo del tutto esplicito<sup>11</sup>. Un buon punto di partenza per intendere il significato di *terminus* è piuttosto rintracciabile nella questione che apre i commenti alle *Categorie: utrum librum praedicamentorum sit de decem vocibus decem genera rerum significantibus*. La domanda che si ritrova nell'intestazione della *quaestio* viene infatti riformulata nel corso dei *quod sic* facendo riferimento alla *vox significativa*, concetto che in tale modo viene peraltro ritenuto essere l'argomento principale del testo delle *Categorie*. In seguito, nel corso del dibattito che si sviluppa attraverso i *quod non*, occorre una tesi secondo cui una *passio* del sillogismo consisterebbe nel suo essere composto da tre termini; tale proprietà viene inoltre riconosciuta come dipendente dal fatto che il sillogismo possa essere riconducibile alle *voces*, oltre a ritrovarsi posta in parallelo con una *passio* peculiare delle *enunciationes*: significare il vero o il falso<sup>12</sup>. La necessità di rispondere a quest'ultima affermazione induce Scoto ad introdurre una definizione di *terminus* che per noi è preziosa:

Ad illud quod tangitur [...] de terminis et 'significare verum et falsum', potest dici quod terminus vel est idem quod vox significans conceptum simplicem, et tunc non est syllogismus ex tribus terminis nisi prolatus. Vel verius: terminus significat idem quod conceptus simplex, quia transumitur a geometria ad logicam ad significandum indivisibile in propositionibus, quod potest esse in mente; et tunc omnis syllogismus prolatus et non prolatus est ex tribus terminis<sup>13</sup>.

Possiamo desumere diversi aspetti rilevanti da questo passo. Per prima cosa, troviamo associati tre diversi lemmi: *terminus*, *vox* e *conceptus*. Nella prima parte dell'argomento, in particolare, troviamo degli elementi interessanti di

---

<sup>11</sup> Relativamente alle occorrenze, si vedano DUNS SCOTO, *Quaestiones in primum librum Perihermeneias* [d'ora in avanti *In primum Perihermeneias*], cit., qq. 5-8, 9-11, 13; ID., *Quaestiones in duos libros Perihermeneias* [d'ora in avanti *In duos Perihermeneias*], cit., l. 2, qq. 2-5.

<sup>12</sup> «Potest dici quod 'esse ex tribus terminis' est passio syllogismi ut est in voce, sicut 'verum et falsum significare' est passio enuntiationis, et sic de ceteris passionibus huiusmodi» *Super Praedicamenta*, q. 1, n. 9, p. 251.

<sup>13</sup> *Ivi*, q. 1, n. 20, p. 254.

corrispondenza: i *termini* vengono identificati con le *voces*, e delle *voces* si dice che esse significano concetti semplici, sicché troviamo un'equivalenza tra i primi due lemmi e una relazione di corrispondenza con il terzo. Nella seconda parte, introdotta da *vel verius*, le *voces* risultano invece espunte dall'equazione, che interessa esclusivamente termini e concetti. In questo caso, tuttavia, piuttosto che un'identificazione materiale – *est idem quod* – troviamo un'identità estensionale tra gli elementi considerati, determinata dal fatto che tanto i *termini* che i *concepti simplices* significano le medesime cose, ossia gli elementi indivisibili che compongono le proposizioni. Facendo leva su quest'ultimo aspetto, è dunque possibile ricollegarsi al passo delle *Confutazioni sofistiche*, rafforzando cioè la contrapposizione tra proposizione e termine riformulata come istanza della contrapposizione tra tutto e parte propria.

Sottolineiamo inoltre che un aspetto centrale afferente al termine è dato dalla significazione, la relazione semantica per eccellenza, il che suggerisce come la categorematicità dei termini così intesi debba costituirne una caratteristica di fondamentale importanza. Quest'ultimo aspetto permette dunque di incominciare a sfrondare la stringa di Prisciano degli elementi sincategorematici, i quali cioè non importano di per sé un qualche significato definito ma che, al contrario, debbono essere accostati ad ulteriori elementi linguistici, fungendo da ausiliarî nella determinazione del significato complessivo dell'espressione. In tale senso, dunque, la classe dei deittici e quella delle particelle finiscono per essere escluse: a spartirsi il titolo di 'termine' rimangono così soltanto sostantivi e predicati<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> A suffragio di tale ricostruzione indiretta, è significativo considerare quanto scrive Pietro Ispano, a cui facciamo riferimento qui non come fonte di Scoto, quanto piuttosto come portavoce di una concezione standard della terminologia impiegata: «Et sciendum est quod dialeticus ponit duas partes orationis tantum, scilicet nomen et verbum, alias vero partes appellat *sincathegoremata*, idest consignificativa» PIETRO ISPANO, *Summule logicales*, cit., t. 1, n. 5, p. 6.

Tra le varie proprietà che i logici terministi indagano abbiamo inoltre ricordato la *suppositio*, ossia la capacità che un termine ha di ‘stare per’ un determinato altro oggetto, sia esso di natura mentale o extramentale<sup>15</sup>. Sebbene avessimo specificato come nella produzione di Scotto tale elemento non venga trattato in maniera sistematica, ciò non significa che non se ne possano rintracciare alcune istanze. Oltre a certi passi dei commenti alle *Categorie*<sup>16</sup>, anche nei commenti alle *Confutazioni sofistiche* si trova ad esempio una questione di grande interesse a riguardo giacché, nel trattare il tema della *suppositio* del termine comune, Scotto fornisce una sorta di tassonomia del concetto stesso di *terminus*:

Ulterius intelligendum est quod [i] quidam sunt termini qui significant naturas determinatas, non tamen de complexis sunt dicibiles, ut homo praedicatur de Socrate et Platone, et animal de homine et bove. [ii] Alii sunt termini qui significant complexa, sed tamen non modo complexo, sed per modum simplicis apprehensionis quia sunt obiecta intellectus simplicis, cuiusmodi sunt ‘propositio’, ‘enunciatio’, ‘loquela’ et multa alia. [iii] Alii autem sunt termini qui significant res dicibiles de complexis, cuiusmodi sunt ‘ens’, ‘unum’, ‘quantum’ etc<sup>17</sup>.

Ecco che dunque, anche in questo caso, ritroviamo seppure non esplicitata l’indivisibilità come elemento essenziale del termine: nel primo caso il termine viene fatto corrispondere sostanzialmente a dei concetti di prima intenzione, tali cioè da denotare nature determinate; nel secondo caso, invece, troviamo una serie di concetti di seconda intenzione che si mantengono semplici pure designando

---

<sup>15</sup> Una bibliografia di riferimento circa le proprietà dei termini e la *suppositio* nello specifico è stata segnalata in Capitolo 1, nota <sup>(70)</sup>, p. 31.

<sup>16</sup> Ad esempio: «Ad secundum principale concedo quod terminus illud supponit quod significat. Sed non semper pro eo supponit quod significat, sed tantum supponitur significatum pro significato quando est suppositio simplex; sicut commune supponit pro suppositis et non suppositum, quia non significat suppositum. Ad minorem dico quod terminus concretus supponit pro subiecto, sed non subiectum» *Super Praedicamenta*, q. 8, n. 24, p. 321.

<sup>17</sup> *Super Elenchorum*, q. 52, n. 13, p. 508.



elementi complessi. La terza e ultima classe comprende infine concetti di grado molto generale, seconde intenzioni che sono predicabili degli elementi complessi.

Una seconda espressione su cui vale la pena di soffermarsi è quella di *vox*, giacché si è dimostrata essere almeno parzialmente sovrapponibile al concetto di 'termine'. In realtà, abbiamo già avuto modo di incontrare l'espressione *vox significativa* mentre ci occupavamo di determinare l'ambito di esercizio proprio della logica: nel definire infatti tale disciplina come scienza propria dei concetti o *scientia rationalis*, Scoto si opponeva alla possibilità che essa venisse intesa o come scienza delle cose reali o come scienza del discorso, specificando che quest'ultima opzione avrebbe richiesto alla logica di occuparsi delle *voces significativae*<sup>18</sup>.

L'accostamento tra *scientiae sermocinales* e *voces significativae* si ritrova presentato in diversi punti della questione in esame e non viene tuttavia mai problematizzato, ma piuttosto presentato come un argomento noto e generalmente riconosciuto<sup>19</sup>. Per ritrovare una presentazione esplicita del concetto di *vox* possiamo tuttavia fare riferimento alle battute di apertura dei commenti al *De interpretatione*, dove si esamina il tema del *subiectum* dell'opera aristotelica in questione. Il punto di partenza è fissato da Scoto nella definizione che Boezio dà dell'interpretazione, intesa come *vox articulata, prolata cum imaginatione significandi* – poi riformulata in apertura del secondo commento come *vox articulata significans aliquid per se*<sup>20</sup>. La tesi boeziana viene tuttavia rifiutata dal *Subtilis*, che raggiunge una conclusione alternativa, per cui tale soggetto deve essere riconosciuto nella *enuntiatio in mente*, ossia il prodotto

---

<sup>18</sup> Riportiamo parte del testo già citato: «[...] sicut est aliqua scientia per se de rebus, aliqua per se de vocibus significativis, ut grammatica, rhetorica, quae considerat passiones vocis in quantum vocis, scilicet congruum et ornatum, ita potest aliqua scientia esse de conceptu per se; haec est logica» *Super Praedicamenta*, q. 1, n. 18, p. 253.

<sup>19</sup> Si veda ad esempio: «Item, logica vel est scientia realis vel sermocinalis; non realis, manifestum est; ergo sermocinalis. Igitur quaelibet pars eius est de voce significativa» *Ivi*, q. 1, n. 4, pp. 249-250.

<sup>20</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 1, prooemium, n. 3, p. 136.

proprio della seconda attività intellettuale: il comporre concetti semplici le cui parti proprie sono il nome e il verbo<sup>21</sup>. A supporto di tale conclusione e rispondendo ad alcune possibili obiezioni, Scoto approfondisce il discorso fornendo una definizione di *nomen* che ne specifichi il significato più appropriato:

Ad tertium [...]. Cum dicitur quod tam nomen quam verbum est vox: [i] vel illud est verum secundum quod nobis magis innotescunt, quia sic debuerunt eorum descriptiones assignari, ut per illas paterent descriptiones eorum ut sunt in mente; [ii] vel aliud est dicere nomen esse vocem et nomen esse in voce, quia forte vox potest esse essentialiter non in voce, hoc est non expressum sicut et ipsum expressum. Et primo modo ponitur in definitione nominis<sup>22</sup>.

La caratteristica principale del nome, che è una tipologia di *vox significativa*, consiste dunque secondo Scoto nel rendere manifeste le descrizioni delle cose che sono nella mente: i nomi designano concetti semplici – ossia i prodotti del primo atto dell'intelletto<sup>23</sup>.

Troviamo interessante considerare un aspetto ulteriore, di ambito prettamente lessicale: nei testi considerati si parla di *voces significativae*, ma queste debbono essere intese come costituenti una classe specifica delle *voces* in generale, oppure è richiesto a ciascuna *vox*, per essere considerata autenticamente tale, di essere portatrice di significato? In altri termini, la nostra domanda è se possano darsi *voces* autentiche ma strutturalmente non significanti. Si trovano numerosi

---

<sup>21</sup> «Circa subiectum illius libri notandum quod Boethius ponit illud interpretationem esse [...]. Sed si ratio interpretationis sit haec “vox articulata, prolata cum imaginatione significandi”, tunc interpretatio dicitur de complexis et incomplexis, et non est proprium subiectum huius libri. [...] Ergo enunciatio potest hic convenienter poni subiectum, et hoc ‘enunciatio in mente’, quia illa causatur ex secunda operatione intellectus. Quia quae hic determinantur, propter ipsam determinantur, puta primo de partibus eius integralibus, ut puta de nomine et verbo» *In primum Perihermeneias*, q. 1, nn. 1-2, pp. 43-44.

<sup>22</sup> *Ivi*, q. 1, n. 8, p. 45.

<sup>23</sup> «Sicut dicit Philosophus III *De anima*, triplex est operatio intellectus: una quae dicitur indivisibilium intelligentia secundum quam intellectus dicitur formare conceptus simplices; alia est operatio intellectus secundum quam componit et dividit, et dicitur compositio vel divisio; istis duabus operationibus additur tertia, quae est discurrere ab uno in aliud, ut a noto ad ignota» *In duos Perihermeneias*, l. 1, prooemium, n. 1, p. 35.

passaggi in cui Scoto utilizza il semplice termine *vox* dandone per scontato il portato semantico, ad esempio accostandolo a elementi come *homo* o *animal*; tuttavia è anche possibile rintracciare alcune istanze in cui la distinzione in esame non risulta oziosa. Evidente è il caso dell'onomatopea *bers bars*, la quale pur essendo evidentemente priva di significato è comunque considerata una *vox* a pieno titolo<sup>24</sup>, il che permette di pensare che *vox* in quanto tale designi qualsiasi tipo di produzione fonica resa possibile all'essere umano dalla sua struttura anatomica e biologica: nel caso della *vox significativa* a tale elemento si aggiunge poi l'attività della ragione<sup>25</sup>.

In conclusione, le espressioni 'termine comune' e 'parola significativa' sono almeno in parte sovrapponibili e certamente ogni termine comune risulta essere anche una parola dotata di significato. In ogni caso, d'ora in avanti utilizzeremo indiscriminatamente le espressioni 'termine' e 'parola' o 'voce' per indicare quegli elementi sintattici che (i) presentano una forma di significazione e (ii) sono associati ai concetti semplici.

## ii. Elementi complessi: *propositio, oratio, enunciatio*

Prendiamo ancora una volta come punto di partenza il passaggio dedicato alla congiunzione, dove abbiamo incontrato *propositio* in contrapposizione a *terminus*

<sup>24</sup> «Nam hoc nomen 'non-homo' significat ens significabile; quia si 'non-homo' nihil significaret, prolato 'non-homo' non magis quiesceret animus audientis quam prolata hac voce 'bers bars'. Ex quo patet quod nomen infinitum aliquid ponit, ut ens significabile» *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 4, n. 18, p. 162.

<sup>25</sup> «Ad aliud dico quod vox significativa non est instrumentum virtutis interpretativae in homine, sed guttur et pulmo, quae concurrunt ad formationem vocis. Sicut si naturaliter homo velit fugere nociva, non sequitur omne illud esse instrumentum naturale quo fugit nociva, puta vestimenta vel arma vel huiusmodi; sed natura illa dedit instrumenta naturalia, quibus homo haec posset preparare sibi, ut per manus potest homo omnia ista sibi preparare per artem. Sic per rationem et instrumenta naturalia formandi vocem potest homo aliqua imponere, quae sunt signa ad placitum et non naturalia sive conceptus» *In primum Perihermeneias*, q. 4, n. 12, p. 70.

nei rapporti di tutto e parte propria, elemento complesso e elemento semplice – *incomplexus* o *indivisibilis*. Sempre nei commenti alle *Confutazioni sofistiche*, peraltro, abbiamo messo in luce una tassonomia del termine secondo la quale alcuni termini sono elementi semplici che significano però qualcosa di complesso, e l'esempio di tali *complexa* riportava sia *propositio* che *enunciatio* a titolo esemplificativo<sup>26</sup>. In coda a tali considerazioni, dopo aver specificato come nell'ambito delle *rationes* un medesimo elemento possa costituire ad un tempo sia un *totum* che una *pars integralis* senza per questo cadere nell'equivocità<sup>27</sup>, la medesima *quaestio* offre una mappatura del concetto di *propositio*. Anche in questo caso, come si è verificato per il termine, tale concetto può essere inteso in tre modi:

Unde propositio tripliciter potest considerari. [i] Uno modo in quantum est praedicabile de hac propositione et illa, et sic est totum universale. [ii] Alio modo prout constituit orationem cum praedicato, et sic est pars integralis totius propositionis. [iii] Tertio modo prout verificatur de hac propositione, et sic est totum integrale, sicut et haec propositio<sup>28</sup>.

Il primo caso considera *propositio* precisamente come il concetto che si predica di ciascuna proposizione e in quanto tale corrisponde ad un *totum universale* per la singola istanza proposizionale. Nel terzo caso essa corrisponde sostanzialmente alle proprie istanze proposizionali, sicché viene a costituire un intero non più universale ma *integralis*. Il secondo caso, invece, accosta il concetto di *propositio* a quello di *oratio*, e specifica come la prima costituisca una specie della seconda: una proposizione è un discorso che presenta un predicato. Proprio per

---

<sup>26</sup> «Alii sunt termini qui significant complexa, sed tamen non modo complexo, sed per modum simplicis apprehensionis quia sunt obiecta intellectus simplicis, cuiusmodi sunt 'propositio', 'enunciatio', 'loquela' et multa alia» *Super Elenchorum*, q. 52, n. 13, p. 508.

<sup>27</sup> «Tertium intelligendum est quod licet in rebus naturae, vel in terminis significantibus res naturae, nihil unum et idem possit esse pars integralis et totum universale nisi aequivoce [...], tamen in ratione, ut in terminis propositis, nihil prohibet unum et idem esse totum integrale et totum universale et etiam pars integralis [...]» *Ivi*, q. 52, n. 14, p. 509.

<sup>28</sup> *Ivi*, q. 52, n. 15, p. 509.

approfondire il rapporto tra *propositio* ed *oratio*, possiamo ora assolvere a quanto abbiamo anticipato e prendere in considerazione l'argomento introdotto da Scoto per supportare la propria tesi circa la congiunzione:

Ad primam quaestionem dicendum quod coniunctio vel copulatio per se copulat inter terminos; per accidens inter propositiones. Et huius ratio est: nam cum coniunctio sit pars orationis, habet modos significandi secundum quos cum aliis partibus orationi construi potest. Sed non construitur nisi cum illis inter quae copulat. Oportet igitur eam habere modos significandi sibi proportionabiles. Sed oratio non habet modos significandi qui sint principium constructionis; ergo non copulat per se inter orationes. [...] Magis tamen proprie potest dici quod coniunctio potest copulare inter terminus unius orationis, vel inter terminos diversarum orationum<sup>29</sup>.

Nel corso dell'argomento, esclusivamente fondato nella concezione costruttiva della parte del discorso – il termine – rispetto al discorso medesimo, si nota una sostituzione lessicale per noi rilevante: la dichiarazione iniziale fa infatti riferimento alla *propositio*, e tuttavia l'argomento viene svolto trattando della *oratio*. Sembra dunque evidente come in questo caso i due termini siano da considerarsi sinonimi e non già in un rapporto di inclusione come il passaggio precedente suggeriva. Nei commenti al *De interpretatione*, inoltre, ritroviamo una dichiarazione attribuita a Prisciano secondo cui il significato delle parti di una *oratio* corrisponda ad un concetto della mente<sup>30</sup>, il che di nuovo permette di sostituire *oratio* a *propositio* in riferimento al *terminus*. Un ulteriore elemento curioso è dato dal fatto che Scoto contempla la possibilità che una *oratio* sia composta da *voces non significativae* e che, di conseguenza, possano darsi delle *orationes* semanticamente vuote<sup>31</sup>, aspetto quest'ultimo che sembra difficilmente

<sup>29</sup> *Ivi*, qq. 29-30, n. 7, pp. 413-414.

<sup>30</sup> «Item, dicit Priscianus quod 'pars orationis significat mentis conceptum'; sed res non est mentis conceptus; igitur etc.» *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 1, n. 5, p. 137. Segnaliamo per correttezza che questa dichiarazione compare nella sezione di apertura della *quaestio*, tuttavia Scoto non si premura né di confutarla né di presentarne obiezioni nel corso del *respondeo*.

<sup>31</sup> «Ad secundum quaesitum [ossia se *oratio* sia da considerarsi una quantità discreta] dicendum quod est quantitas discreta, quia partes eius "ad nullum terminum communem copulantur".

applicabile alla proposizione e che dunque rafforza l'idea che la seconda costituisca piuttosto una specie della prima.

Ritorniamo a questo punto ad *enunciatio* come terza e ultima espressione rilevante. Fortunatamente, qui l'equivalenza con *propositio* si ritrova con meno perplessità rispetto a quanto mostrato circa la *oratio*, rispetto alla quale tuttavia verranno forniti ulteriori lumi. Abbiamo già infatti visto come Scoto rifiuti la concezione di Boezio secondo cui la materia principale del *Perihermeneias* corrisponde all'interpretazione, per sostenere piuttosto che essa corrisponde alla *enuntiatio in mente*. Di quest'ultimo concetto vengono inoltre esplicitate le parti integrali corrispondenti, come è ormai evidente, al sostantivo ed al predicato e, per di più, se ne esplicita il genere:

Ergo enunciatio potest hic convenienter poni subiectum, et hoc 'enunciatio in mente', quia illa causatur ex secunda operatione intellectus. Quia quae hic determinantur, propter ipsam determinantur, puta primo de partibus eius integralibus, ut puta de nomine et verbo; secundo de eius genere, quod est oratio<sup>32</sup>.

L'enunciazione non condivide pertanto con la proposizione soltanto la catalogazione come termine di secondo tipo e le parti costitutive, ma anche il fatto di essere una specie della *oratio*.

A questo punto, siamo ragionevolmente sereni nell'indicare come gli elementi complessi del nostro linguaggio di riferimento saranno sicuramente una coppia equivalente, *propositio* e *enunciatio*, ed un terzo – *oratio* – che presenta alcune oscillazioni: alle volte esso è infatti impiegato come genere dei termini suddetti, altre volte invece si presenta come un loro sinonimo.

---

Quaelibet enim syllaba est ab alia divisa; nec actus proferentis, nec significatum eas continuat, quia terminus per se continuans partes quantitatis non est essentialiter extra illas; sed haec duo sunt essentialiter extra partes orationis. Similiter, haec oratio potest esse ubi significatum non est, ut coniungendo voces non significativas, et ibi nullum est significatum» *Super Praedicamenta*, qq. 29-30, n. 14, pp. 405-406.

<sup>32</sup> *In primum Perihermeneias*, q. 1, nn. 1-2, pp. 43-44.

### 3. Istanze di negazione nominale e la loro semantica

Avendo definito quali siano gli elementi sintattici di base, ossia i termini e le proposizioni, ed esplicitata la prospettiva teorica tramite cui considerare la negazione, quella di una logica dei termini e non di una logica proposizionale, procediamo ora a considerare in che modo tali elementi sintattici possano costituire forme negative del linguaggio, concentrandoci in particolare sui nomi. A tale proposito, un buon punto di partenza si ritrova nell'undicesima questione di commento alle *Categorie*, dedicata alla determinazione del numero dei generi generalissimi – *utrum sint tantum decem genera generalissima*. Scotus risponde in modo affermativo al quesito posto e sviluppa una tesi che permette di collocarlo in un contesto teorico nettamente realista. Il *Subtilis* propone infatti una visione secondo cui la distinzione tra le dieci categorie non costituisce un prodotto puramente concettuale e conseguentemente di pertinenza della logica, quanto piuttosto una struttura razionale ma fondata nelle essenze delle cose. Il punto focale della questione viene dunque reindirizzato dalla considerazione logico-linguistica alla metafisica, il che restituisce un'ulteriore volta il *modus operandi* scotiano che si mantiene sui binari della contrapposizione *apud logicum-apud metaphysicum*<sup>33</sup>.

Nel corso del dibattito interno alla *quaestio*, viene sviluppato un argomento fondato su di un principio individuato da Aristotele nei *Topici*, in funzione del quale dato un termine equivoco, anche il suo corrispondente opposto sarà equivoco. Accettando tale lemma e posta l'equivocità di *ens* nei confronti delle

---

<sup>33</sup> «Dicendum quod tantum sunt decem generalissima rerum, quorum distinctio non sumitur penes aliquid logicum tantum, sed penes ipsas essentias. Ipsa enim intentio generalissimi est tantum variata in numero in istis. Unde quoad illud quod difficultatis est, magis metaphysica quam logica. Ideo sufficienter hic scitur quia ita est, quamvis forte metaphysicus debeat vel possit scire propter quid» *Super Praedicamenta*, q. 11, n. 26, pp. 350-351. Per approfondire la tematica del realismo metafisico nei commenti alle *Categorie*, si veda in particolare PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus – An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, cit.

dieci categorie, discende logicamente il fatto che l'opposto di *ens*, ossia *non ens*, risulti a sua volta equivoco rispetto ad esse. In questo modo, conclude l'argomento, il numero delle categorie dovrebbe essere aumentato a venti: dieci che mappano il concetto di ente e altre dieci che mappano quello di non ente<sup>34</sup>. Iniziamo dunque a rinvenire alcuni indizî interessanti – quali il collegamento teorico tra negazione e opposizione o la semplice occorrenza di un termine negato – su cui avremo modo di ritornare ampiamente; in questo momento ci concentreremo però sull'obiezione che Scoto muove a tale argomento:

Ad primum contra hoc dico quod 'ens per se' et 'non ens per se', vel 'ens in subiecto' et 'non ens in subiecto' sunt contradictoria. Et ideo cum negatio non negat solam vocem sed significatum et non potest unico actu quodlibet significatum negare, erit aequivocum sicut affirmatio. Sed 'non ens in subiecto' non est idem quod substantia, nam 'non ens' non est in subiecto. Neque 'non ens per se' est accidens, quia 'non ens' est non ens per se. Sed 'ens non per se' idem est quod accidens; et 'ens non in alio' idem quod substantia. Et primum non contradicit enti per se, nec secundum enti in subiecto<sup>35</sup>.

Anche in questo caso, soprassedendo momentaneamente sul contenuto materiale dell'argomentazione, possiamo ricavare alcune conferme interessanti. Per prima cosa, troviamo una dichiarazione che sancisce il portato semantico della negazione e che, per quanto apparentemente banale, mette bene in luce i due piani di analisi che abbiamo mantenuto sinora. Il livello della sintassi logico-linguistica e quello della semantica, infatti, vengono accostati mediante la giustapposizione dei termini *vox* e *significatum*, entrambi elementi interessati dalla negazione. In secondo luogo, ritroviamo esplicitata la rilevanza dello *scope* del negatore, poiché la conclusione dell'argomento si basa sulla distinzione del

<sup>34</sup> «Contra: "si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum" per Aristotelem I *Topicorum*; et verificat illud in omni genere oppositorum. Si igitur 'ens in subiecto' sit aequivocum ad novem, 'non ens in subiecto' erit aequivocum ad tot; et ita erunt duodeviginti genera» *Super Praedicamenta*, q. 11, n. 3, pp. 343-344.

<sup>35</sup> *Ivi*, q. 11, n. 28, p. 351.



significato che viene importato dalle espressioni *non ens per se aut in alio* e *ens non per se aut in alio*, le quali risultano identiche dal punto di vista compositivo pur riferendosi a stati di cose nettamente differenti e irriducibili l'uno all'altro.

Per poter definire meglio il primo di questi ultimi due elementi, ossia la semantica dei termini negativi, sarà tuttavia necessario comprendere come Scotus sviluppi la significazione dei termini in quanto tali. Nonostante si tratti di una tematica apparentemente piana o quantomeno talmente generale da essere riconducibile ad una concezione standard ben definita, i *Parva logicalia* presentano in realtà diverse criticità. Ciascuno dei commenti al *De interpretatione* espone infatti alcune teorie rivali circa la significazione del termine, teorie rispetto alle quali Scotus non sembra prendere davvero una posizione netta. Per giunta, tali teorie vengono descritte nei due diversi trattati con un linguaggio assai simile – per non dire identico – e che tuttavia presenta caso per caso delle sfumature di significato diverse e rilevanti<sup>36</sup>. Un'ulteriore sfortuna è data dall'assenza di un commento di Scotus al primo libro del *De anima*, che sarebbe stato un luogo interessante per testare la solidità di quanto esposto nei testi di logica. Analizziamo dunque alcune questioni dei commenti al *De interpretatione*

---

<sup>36</sup> Segnaliamo inoltre come tale incertezza, che emerge soprattutto nel paragonare la prima e la seconda opera di commento al *De interpretatione*, sia da tempo nota agli studiosi e abbia anzi costituito una delle più forti tesi a sfavore dell'attribuzione degli scritti in questione al *Subtilis*. Circa la criticità di tale passaggio, gli editori di *Opera philosophica* rimandano esplicitamente a JENNIFER ASHWORTH, *Jacobus Naveros (fl. ca. 1533) on the Question: 'Do Spoken Words signify Concepts or Things?'* in L. M. de Rijk & H. A. G. Braakhuis (eds.), *Logos and Pragma. Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, Nijmegen 1987, pp. 189-214. Per una diversa contestualizzazione che prende in esame il rapporto tra tali passaggi di Scotus e la penna di Antonio Andrea, si veda ANGEL D'ORS, *'Utrum nomen significet rem vel passionem in anima'* Antonio Andrés y Juan Duns Escoto in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 62 (1995), pp. 7-35. Per una panoramica teorica e storica più ampia, si vedano invece SIMO KNUUTTILA, *Meaning and Essence in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham* in T. Shimizu & C. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology: Acts of the XIII<sup>th</sup> International Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 333-345; DOMINIK PERLER, *Duns Scotus's Philosophy of Language* in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cit., pp. 161-192; GIORGIO PINI, *Signification of names in Duns Scotus and some of his Contemporaries* in «Vivarium» 39 (2001), pp. 20-51; J. A. SHEPPARD, *Two Theories of Signification in the Writings of John Duns Scotus* in «Franciscan Studies» 58 (2000), pp. 289-312.

e tentiamo di ricostruire le diverse alternative che Scoto reputa essere percorribili, incominciando dal primo dei due testi.

Dopo aver definito l'argomento del *De interpretatione*, Scoto si confronta con il celebre passo mediante cui Aristotele apre il proprio trattato, determinando una relazione tra segni linguistici e concetti ed esponendo quel sistema di corrispondenze che in termini più recenti è descritto come triangolo semiotico, semantico o epistemico<sup>37</sup>. A partire da tale *brevis tractatus de vocibus significativis*, Scoto si domanda se la relazione di significazione intercorra primariamente tra un *nomen* ed una *res*, o se piuttosto essa coinvolga un *nomen* e una *species in anima*<sup>38</sup>, determinando così due possibili linee di sviluppo. Da un punto di vista teorico, dunque, le due opzioni si pongono rispettivamente come una teoria del riferimento diretto, secondo cui il nome significa primariamente entità extramentali, senza ricorrere ad alcuna mediazione concettuale, e una teoria del riferimento indiretto, più affine alla strutturazione classica del triangolo epistemico, secondo cui i termini significano per prima cosa dei concetti, concetti che a loro volta corrispondono a determinate realtà extramentali<sup>39</sup>. Tale terminologia più recente non deve tuttavia trarre in inganno, giacché la concezione più diffusa delle teorie del riferimento diretto considera gli oggetti della relazione di significazione come dei *token* e non già come dei *type*<sup>40</sup>. In

---

<sup>37</sup> «Ora, i suoni che sono nella voce sono simboli delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come pure le lettere dell'alfabeto non sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche» ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, M. Zanatta (ed.), Bur Rizzoli, Milano 1992/2017, n. 1, p. 17 (16a, 3-8).

<sup>38</sup> «Hic praemittit Aristoteles brevem tractatum de vocibus significativis. Ideo potest quaeri utrum nomen significat rem vel speciem in anima» *In primum Perihermeneias*, q. 2, n. 1, p. 48.

<sup>39</sup> Specifichiamo che non è certamente necessario che un concetto rimandi ad una qualche entità indipendente dall'attività di pensiero al fine di essere considerato significante. Una tale concezione della relazione di significazione porterebbe infatti a considerarne prive le *intentiones secundae*, le quali tuttavia sono pienamente significanti e alle quali vengono infatti imposti nomi.

<sup>40</sup> Si vedano ad esempio SAM CUMMING, *Names in The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019; R. M. SAINSBURY, *The Essence of Reference* in E. Lepore & B. C. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of*

quest'ultimo senso, il termine 'uomo' andrebbe a significare ogni singolo individuo umano e non già la natura o essenza comune a tali individui la quale, come già visto, costituisce il primo oggetto dell'attività intellettuale. Da un punto di vista storico, peraltro, questa tipologia di relazione uno-molti tra nome e individui viene certamente esplorata dai logici in età medievale, ma risulta semantizzata in termini diversi da quello della significazione, quali ad esempio *nominatio*, *appellatio* o una certa tipologia di *suppositio*<sup>41</sup>. In ogni caso, il testo di Scotus fornisce una serie di esplicitazioni che permettono al lettore di considerare gli elementi in esame senza incorrere in ambiguità di sorta:

Ideo potest quaeri utrum nomen significat rem vel species in anima. Et intelligitur omnino non de nominibus impositis ad significandum similitudines vel species, sed de quocumque nomine alio cuicumque imposito, ut de illo nomine 'homo', 'animal' et huiusmodi, utrum 'homo' significat naturam humanam vel speciem. Dico autem speciem intelligibilem vel similitudinem quae est in intellectu ut in subiecto, sicut species sensibilis est similitudo rei sensibilis quae est in sensu ut in subiecto<sup>42</sup>.

Risulta pertanto evidente come le due possibilità ventilate da Scotus implicano non già una relazione tra concetti e individui – la specie 'uomo' e i singoli esseri umani – quanto piuttosto una relazione uno-uno tra concetti ed essenze il che, nuovamente, rinforza una cornice metafisica improntata al realismo.

Proviamo a questo punto ad approfondire le due opzioni teoriche presentate seguendo la linea tracciata dai testi. Una prima difficoltà dipende dalla struttura della questione che risulta densa, particolarmente fitta di argomenti e che si snoda a senso alternato, considerando ora la prima via – *quod*

---

*Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 393-421; KATALIN FARKAS, *Semantic Internalism and Externalism in The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, cit., pp. 323-340; DAVID BROWN, *Names and Natural Kind Terms in The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, cit., pp. 490-515.

<sup>41</sup> Si vedano ad esempio i già ricordati MARMO, *La semiotica del XIII secolo tra arti liberali e teologia*, cit. e KANN, *Supposition and Properties of Terms*, cit.

<sup>42</sup> *In primum Perihermeneias*, q. 2, n. 1, p. 47.

*nomen significat speciem* – ora la seconda – *quod nomen significat rem*. Anche le *auctoritates* invocate a suffragio dell'una o dell'altra non risultano di particolare ausilio, giacché sono sostanzialmente le medesime in entrambi i casi, Aristotele primo fra tutti. Un ulteriore elemento di complessità subentra peraltro alquanto presto: a queste due opzioni ne viene infatti aggiunta una terza, introdotta come un *nec nec*, secondo la quale il nome non significherebbe né una specie intellegibile né un'essenza, ma piuttosto dei *singularia*. Sebbene questa terza via rimandi alle considerazioni fatte circa una posizione più radicale di significazione diretta, tale cioè da interessare istanze individuali, Scoto ritiene che essa debba essere ridotta alla prima via, giacché i *singularia*, richiedendo necessariamente la mediazione della natura universale per poter essere conosciuti, sono oggetti indiretti o accidentali dell'attività intellettuale umana<sup>43</sup>.

Per quanto tale opzione rimanga senz'altro affascinante e ponga una serie di problemi assai interessanti, legati ad esempio al valore di verità delle proposizioni all'interno di un paradigma corrispondentistico<sup>44</sup>, Scoto tende in definitiva a derubricarla, tant'è che nella ricapitolazione finale con cui si chiude la *quaestio* vengono riportate unicamente le due alternative presentate in apertura. Queste stesse considerazioni finali sono però preziose, in quanto offrono un riassunto di quanto esplicitato e a favore e contro entrambe le possibilità. Come già anticipato, tuttavia, la questione rimane sostanzialmente in

---

<sup>43</sup> «Contra autem utrumque, magis tamen contra primam, est vis de nominibus impositis ad significandum singularia. Licet enim hoc possit salvari per secundam viam, quia scilicet singularia aliquo modo intelliguntur licet non primo, non tamen hoc possit salvari per primam viam, quia illa nullo modo faciunt speciem in intellectu. Igitur nomina eis imposita non significant species intellegibiles immediate» *Ivi*, q. 2, n. 48, p. 58.

<sup>44</sup> Utilizziamo l'espressione 'corrispondentismo' in senso assai largo, ossia come quella teoria della verità che riconosce una relazione di effettiva corrispondenza tra dispositivi linguistici, concetti ed entità del mondo. In questo momento, non introduciamo alcuna ulteriore specificazione circa la natura di tale relazione. Per una panoramica contestualizzata e precisa, si veda la sezione 'the correspondence theory' in MICHAEL GLANZBERG, *Truth*, in Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

sospeso: Scoto non prende una posizione definitiva e preferisce non escludere totalmente una possibilità in favore dell'altra.

Risulta però significativo, a nostro parere, soffermarsi su tali battute conclusive, giacché è possibile notare come Scoto, nonostante la neutralità e le reticenze, sembri effettivamente propendere per la seconda possibilità:

Est autem pro prima, et contra secundam, praecipue auctoritas hic in littera et argumenta de veritate et falsitate propositionum.

Pro secunda et contra primam praecipue est ista ratio: quia res prius intelligitur tempore et natura quam species intelligatur per reflexionem, igitur in illo priori potest intellectus ei nomen imponere, quod nomen tantum rem significat. Igitur non necesse est omne nomen significare speciem<sup>45</sup>.

Se dunque la prima via si regge soprattutto sull'autorità di Aristotele, la seconda si fonda su di un argomento – *ratio* – che Scoto ritiene particolarmente solido, argomento che a sua volta risulta fondato in una precisa concezione della gnoseologia. Ritroviamo infatti qui esposta in maniera estremamente sintetica la tematica del rapporto tra *intentiones primae* e *intentiones secundae*: le essenze costituiscono il *quod quid est*, primo oggetto dell'attività conoscitiva umana secondo il suo procedere temporale, mentre le specie intelligibili vengono presentate come il prodotto dell'attività di riflessione, che si attua in un secondo momento. In questo senso, dunque, sarebbe più appropriato se il nome significasse primariamente l'elemento capace di innescare il processo gnoseologico, ossia il *quod quid est rei*. Naturalmente, l'inserimento di tale posizione nel contesto di una logica che si mantiene fortemente aristotelica determina maggiori punti di frizione rispetto alla prima, soprattutto in relazione all'assegnazione del valore di verità delle proposizioni in una prospettiva

---

<sup>45</sup> In *primum Perihermeneias*, q. 2, nn. 46-47, p. 58.

corrispondentistica, e tuttavia la sua plausibilità razionale viene nuovamente rimarcata nelle righe di testo che concludono la questione:

Prima via videtur probabilior secundum auctoritates; secunda secundum rationem ut patet<sup>46</sup>.

A questo punto possiamo spostarci a considerare il secondo commento al *De interpretatione*. Facendo giustamente riferimento a quanto appena esaminato, ci si aspetterebbe una continuità teorica, per cui anche in questi altri testi dovremmo rinvenire le due teorie rivali e sperare in una presa di posizione più netta da parte di Scoto. Sfortunatamente, però, ciò si verifica soltanto in parte e non senza oscillazioni di notevole importanza. Dopo il breve prologo di cui abbiamo già avuto modo di parlare, il secondo trattato si apre effettivamente con una questione dedicata alla significazione dei nomi – *quaeritur an nomen significet rem, an passionem in anima* – questione che peraltro si sviluppa in maniera nettamente più lineare rispetto alla sua omologa precedente. Si ritrovano anche in questo caso due possibili vie, le quali però vengono presentate con una terminologia diversa rispetto a quanto già visto:

[i] Dicendum, sicut dicit Aristoteles, quod nomen primo significat passiones animae, id est, conceptiones intellectus. [...]

[ii] Si quis velit sustinere quod nomina significant similitudines rerum quae existunt in intellectu, dicendum quod nomen immediate speciem quae est in anima primo significat, et postea significat rem<sup>47</sup>.

Proviamo ad esaminare le due opzioni che ci vengono proposte ora. Notiamo per prima cosa il fatto che in nessun caso viene fatto riferimento alla *res* come significato primario dei nome: nel caso (i) il nome significa elementi che afferiscono all'individuo conoscente, i quali vengono presentati ora con una terminologia naturalistica – *passiones animae* – ora gnoseologica – *conceptiones*

<sup>46</sup> *In primum Perihermeneias*, q.2, n. 51, p. 59.

<sup>47</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 1, nn. 14; 21, pp. 139; 141.

*intellectus*; in (ii) ritroviamo invece un riferimento alla *res*, tuttavia come *res* pensata o come referente secondario, giacché la significazione nominale interessa qui primariamente le specie che si conservano nell'anima. Sembra dunque che (ii) corrisponda ad una concezione standard di riferimento indiretto, accostabile alla *via prima* dell'opera precedente – *nomen significat speciem*. Tuttavia, anche (i) sembra andare nella medesima direzione teorica, giacché le affezioni dell'anima risultano qui riformulate con una terminologia che non sembra affatto dissimile da quella impiegata da (ii): quale differenza potrà infatti intercorrere tra *species in anima* e *conceptiones intellectus*? Fortunatamente, in questo caso Scoto si preoccupa di sciogliere il concetto di *passio animae*, affermando come esso possa essere inteso in tre modi differenti. Per prima cosa tale espressione designa le specie intelleggibili, e in questo senso (i) sembra effettivamente collassare su (ii) – e sulla *via prima* di conseguenza. In seconda istanza, invece, le affezioni dell'anima sono le essenze, qui descritte come *rationes rei quod est 'quod quid est' rei*, e così ritroviamo una posizione analoga alla *via secunda* della prima opera di commento. Coerentemente, l'ultimo caso è dato dalle sostanze individuali, il che riporta alla terza opzione presentata in precedenza<sup>48</sup>.

Ora, alla luce di tale disambiguazione possiamo sottolineare alcune delle oscillazioni che abbiamo anticipato: intanto le tre possibilità distinte nei commenti al primo libro del *Perihermeneias* vengono qui raccolte temporaneamente in un'unica istanza sinottica e l'impostazione del realismo metafisico, ancorché presente, risulta alquanto depotenziata. Anche nell'ipotesi

---

<sup>48</sup> «Dicendum, sicut dicit Aristoteles, quod nomen primo significat passiones animae, id est, conceptiones intellectus. Ad cuius evidenciam sciendum quod tria se habent secundum ordinem. Primum est species intelligibilis, secundum quam intellectus est in actu, quae species est in intellectu sicut actus proprius in propria materia sua. [...] Secundum est quod est ratio rei quod est 'quod quid est' rei, quod obicitur virtuti intellectivae in qua est actus qui est species intelligibilis, secundum quem actus fertur virtus cognoscens in ipsum quod quid est esse rei. Tertium est res particulariter existens sub condicionibus individualibus» *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 1, n. 14, pp. 139-140.

per cui il nome significhi le essenze, infatti, si specifica come tali essenze siano in realtà enti pensati o come minimo processati dall'attività psicologica: affezioni dell'anima o *conceptiones* dell'intelletto, escludendo alla radice la possibilità di un diretto riferimento extramentale<sup>49</sup>. Il testo prosegue in ogni caso specificando quale tra questi tre possibili significati debba essere tenuto in considerazione ai fini della questione come riferimento primario nella relazione di significazione:

Primum non significatur primo per vocem; quia quod quid est prius intelligitur quam species rei intelligitur; et quod primo intelligitur primo significatur. Assumptum patet, quia intellectus speciem intelligibilem non intelligit nisi per reflexionem, sicut suum actum. Tertium, scilicet res existens indifferenter secundum suam rationem propriam, non potest significari, quia intellectus est in actu primo per suum obiectum proprium quod est quod quid est rei. Intellectus enim non intelligit primo singulare. Sed quod quid est sine condicionibus materialibus non existit, potest tamen considerari sine illis. Et sic sibi ut intelligitur, imponitur nomen. Unde nomen significat passionem intellectus, id est, rem ut concipitur. Plato tamen posuit nomen significare rem ut existit; quia dixit rem eodem modo existere quo intelligitur. Aristoteles autem aliter ponit<sup>50</sup>.

Ecco dunque confermato quanto ipotizzato pocanzi: la peculiarità di (i) consiste secondo Scoto nel considerare l'universale come significato primario del nome, la *quiditas* pensata, il che permette di riavvicinarsi alla *via prima* sebbene con una posizione più diluita. La conclusione della *questio*, infatti, rende bene a nostro parere la sensazione che i toni siano stati resi meno netti e il quadro teorico più

---

<sup>49</sup> Per evitare equivoci, specifichiamo che ciò non importa un soggettivismo della conoscenza: secondo Scoto, infatti, le *passiones animae* non sono elaborazioni personali che possono differire da individuo a individuo, ma piuttosto l'esito di un processo naturale che conferisce loro una natura costante e non ondivaga. La *similitudo* tra una *passio animae* e le *res* a cui essa rimanda non è infatti convenzionale, ma naturale: «passiones in quantum sunt signa rerum in anima apud quoscumque concipientes repraesentant eandem rem. Quia eadem similitudo in anima est semper repraesentativa eiusdem, sicut est similitudo sensibilis in sensu» *In primum Perihermeneias*, q. 4, n. 6, p. 68.

<sup>50</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 1, n. 15, p. 140.



sfumato. Se nel commento precedente la conclusione riconosceva una frattura tra *auctoritas* e *ratio*, in questo caso il tutto risulta assai più piano:

Neutra via est multum necessaria; sed secunda magis videtur consona dictis Aristotelis et Boethii. Sed dicere quod res significatur absolute, est omnino inconueniens<sup>51</sup>.

Come si può notare, la maggiore evidenza razionale della via che prevede un riferimento alla *res* non viene in alcun modo citata. Ciò che piuttosto viene esplicitamente refutato è la possibilità che un nome significhi una *res* in modo assoluto, ossia indipendentemente dalla *ratio* della *res* in questione. Insomma, la possibilità per un nome di significare *singularia*, che nel corso del primo commento veniva riassorbita nella *via secunda* è qui invece del tutto derubricata. Il fatto che non sia necessario propendere per l'una o per l'altra via si giustifica giacché, come mostrato, non sembra che tra di esse vi sia in fondo una netta differenza: il dibattito tra (i) e (ii) non verte infatti sul che cosa sia oggetto della significazione nominale, quanto piuttosto su quale elemento ne costituisca il significato primario. In generale, infatti, viene serenamente accettato che un *nomen* significhi direttamente concetti e *quiditates* – *intentiones secundae* e *intentiones primae* – mentre le singole istanze di tali concetti ed essenze risultano significati in modo secondario o indiretto. Ai fini della semantica dei termini negativi che ci prestiamo ad elaborare, quest'ultimo quadro teorico ci risulta essere sufficientemente elaborato.

---

<sup>51</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 1, n. 30, p. 145.

### i. Forme negative del nome

Nel corso degli argomenti precedenti, abbiamo già riscontrato un'istanza di termine negato: *non ens*. Da un punto di vista generale, i testi presentano l'idea secondo cui l'applicazione del negatore nei confronti di un determinato elemento linguistico comporta, sul piano semantico, una sorta di rimozione o asportazione. Facendo riferimento al secondo commento al *De interpretatione*, ad esempio, troviamo una simile caratterizzazione della negazione in almeno due istanze, interessanti perché introducono una terminologia affine al campo semantico della rimozione sia nel contesto della negazione nominale che in quello della negazione proposizionale:

Item, 'negatio alicuius est remotio alicuius ab aliquo'; igitur negatio adveniens homini aliquid ab eo removet; et si hoc, aliquid tollit et aliquid derelinquit; nam ablatio totius non est ablatio alicuius ab aliquo<sup>52</sup>.

Si utraque pars contradictionis sit simul falsa, non "de quolibet dicitur affirmatio vel negatio vera". Quod est impossibile, quia negatio opposita est remotio eiusdem et eodem modo ab eodem, sicut contradictoria huius 'omnis homo currit' et 'non omnis homo currit'<sup>53</sup>.

Mantenendosi rigorosamente in una prospettiva di logica dei termini, specifichiamo subito come il secondo argomento presenti una scorrettezza formale di non secondaria importanza, ancorché irrilevante ai fini attuali del nostro discorso. Si nota infatti come le proposizioni *omnis homo currit* e *non omnis homo currit* non sono costituiscono a rigore una coppia di contraddittorie, giacché la negazione che vi occorre ne interessa il soggetto e non il predicato, e una delle proprietà strutturali e definitorie della contraddizione è data proprio dal fatto che un medesimo predicato viene ora affermato, ora negato del medesimo

<sup>52</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 4, n. 2, p. 157.

<sup>53</sup> *Ivi*, l. 1, qq. 7-9, n. 11, pp. 181-182.

soggetto<sup>54</sup>. Specifichiamo inoltre che esso costituisce un argomento che Scoto non sottoscrive, e nei confronti del quale anzi muoverà una critica nel corso del *respondeo*. Il contenuto lessicale non risulta in ogni caso delegittimato, come d'altronde la validità del principio aristotelico ivi esposto e sul quale avremo modo di ritornare. Interessante è pertanto prendere atto di come si parli di una negazione di opposizione – *negatio opposita* – e di come essa operi sulla controparte affermativa della coppia di proposizioni, determinando una non meglio definita forma di rimozione.

Per ottenere una concezione più chiara di quest'ultima possiamo comunque fare riferimento al primo dei due testi in calce, sebbene la rimozione sia lì introdotta in un contesto teorico differente: si considera infatti la negazione non già afferente ad un composto proposizionale, ma piuttosto ad un termine semplice: *homo*. Essa viene caratterizzata come un elemento che opera una rimozione o che asporta qualcosa, ma viene specificato pure come tale asportazione sia parziale. Una simile specificazione risulta interessante, in quanto permette di concludere che l'oggetto della negazione non venga completamente annullato o rimosso nella sua interezza, cosa che accadrebbe se

---

<sup>54</sup> In questo caso, inoltre, la differenza tra logica dei termini e logica proposizionale risulta assolutamente cruciale. Dal punto di vista della logica classica formale, infatti, l'espressione 'non ogni uomo corre' può essere trasformata mediante regole di calcolo nella proposizione 'qualche uomo non corre', il che equivale alla contraddittoria di 'ogni uomo corre'. Affinché tale trasformazione venga espletata, tuttavia, è necessario che l'intera proposizione costituisca l'ambito d'azione del negatore. Se ci si mantiene invece nella prospettiva di una logica dei termini, e si ammette quindi che il negatore in 'non ogni uomo corre' agisce esclusivamente sul termine prossimo, l'espressione equivalente a quella in esame sarà preferibilmente 'qualche uomo corre', ossia la subalterna e non già la contraddittoria di 'ogni uomo corre' – assumendo naturalmente come non problematica la traduzione della quantificazione universale in particolare per azione della negazione. Dal momento che però nel significato di 'non ogni uomo corre' sembra essere implicato che qualche uomo non corra, ossia effettivamente la contraddittoria, volendo essere maggiormente precisi sarebbe meglio considerare la traduzione di 'non ogni uomo corre' nei termini di una disgiuntiva. Nello specifico, 'non ogni uomo corre' equivarrebbe a 'qualche uomo corre o qualche uomo non corre'.

invece la negazione fosse una *ablatio totius*, ma risulti piuttosto trasformato: di esso si conserva infatti pur qualcosa.

Interessante è inoltre notare come la terminologia impiegata da Scoto rimandi esplicitamente alla dimensione metafisica o ontologica piuttosto che a quella dei concetti o delle entità pensate, quest'ultima più affine alla concezione semantica. Il termine che colloca l'argomento su questo piano di indagine è dato da *aliquid*, un concetto rispetto al quale si possono rintracciare alcune considerazioni interessanti sempre all'interno dei commenti alle *Categorie*, in particolare analizzandone la quarta questione – peraltro dedicata proprio al concetto di *ens*. Si tratta di una sezione di testo assai densa e articolata, mediante la quale Scoto indaga il tema dell'eventuale univocità del significato di *ens* rispetto ai dieci generi generalissimi. Uno dei primi argomenti a favore della tesi dichiara che l'univocità di *ens* è necessaria, poiché in caso contrario, ossia se si trattasse di un termine equivoco, allora si verificherebbe la seguente situazione teorica: la concatenazione delle implicazioni materiali *substantia est non-ens ergo substantia non est aliquid ergo substantia est nihil*, considerata evidentemente inaccettabile, risulterebbe legittima. L'equivocità di *ens* determinerebbe infatti l'identità estensionale tra le due coppie di concetti *ens* e *aliquid*, *non-ens* e *nihil*, e sarebbe sufficiente a garantire la bontà della concatenazione logica da refutare<sup>55</sup>. Ora, la presenza dell'univocismo di *ens*, caposaldo del pensiero maturo del *Subtilis* ed elemento imprescindibile per la sua speculazione teologica, è un tema che nel contesto delle opere logiche non deve condurre in inganno, giacché a questa altezza cronologica Scoto propende piuttosto a favore dell'equivocità. L'argomento precedentemente considerato diviene infatti bersaglio polemico da

---

<sup>55</sup> «Item, si ens est aequivocum, haec aliquo modo est vera 'substantia est non ens'. Et sequitur 'ergo substantia non est aliquid', quia 'aliquid' non est communius ente, et ulterius sequitur 'ergo substantia est nihil'. Ergo hoc consequens aliquo modo est verum, quod videtur inconveniens [...].» *Super Praedicamenta*, q. 4, n. 4, pp. 273-274.

parte dell'Autore, la cui risposta introduce una serie di considerazioni interessanti e tali da introdurre una raffinata specificazione dei piani ontologici:

Ad quartum, dico quod haec est multiplex 'substantia est nihil', sicut haec 'substantia est non-ens', et vera in aliquo sensu, quia substantia est nulla qualitas, quia 'aliquid', cuius negationem importat 'nihil', non videtur esse communius quam 'ens', cum exponatur 'aliquid', id est, aliqua res, et 'res' non est communius quam ens<sup>56</sup>.

Il senso della risposta è dunque il seguente: giacché *ens* si dice equivocamente nei confronti delle dieci categorie, esso ad esempio si predicherà in modo diverso rispetto alla *substantia* e alla *qualitas*. Di conseguenza, la proposizione *substantia est nihil vel non-ens* potrà essere considerata vera senza che questo infici la struttura categoriale. Risulta evidente in ogni caso la dimensione ontologica che il concetto di *aliquid* assume, poiché esso viene addirittura posto come equivalente a *res*. Ricollegandoci dunque al tema della rimozione, asserire che la negazione del termine opera una rimozione di un *aliquid* suggerisce che tale rimozione notifichi una trasformazione di natura ontologica e metafisica, e non già concettuale.

In seconda istanza, notiamo che qui vengono esplicitati i rapporti semantici tra quattro termini particolarmente interessanti: *ens*, *aliquid*, *res*, *nihil*. Ai nostri scopi, il più interessante risulta essere *nihil*, giacché esso si presenta come un termine semplice la cui esplicitazione corrisponde però ad una forma linguistica negativa: *nihil* è un'espressione equivalente a *non aliquid*. Si tratta dunque di un termine semanticamente negativo, ma la cui *facies* sintattica è affine a quella degli altri termini positivi il che, di primo acchito, lo rende indistinguibile da essi. Abbiamo così già individuato due possibili istanze di termini negativi: (i) occorrenze in cui il negatore viene evidentemente applicato

---

<sup>56</sup> *Super Praedicamenta*, q. 4, n. 42, p. 286.

ad un nome, come nei casi di *non ens* e *non homo*, e (ii) occorrenze in cui invece la negazione si riscontra unicamente a livello semantico, come per il *nihil*.

Aguzzando lo sguardo, inoltre, è già possibile rintracciare un'ulteriore casistica. Se si osservano infatti le istanze di *non ens* nelle sezioni testuali dei commenti alle *Categorie* sinora riportati – questioni undicesima e quarta – si nota un elemento di differenza: nella questione undicesima occorre infatti la forma *non ens*, nella questione quarta invece si ha l'espressione *non-ens*. Se nel primo caso il negatore viene posto come un segno indipendente ed esterno al termine, che di conseguenza si mantiene inalterato nella propria forma semplice, nel secondo caso la negazione risulta invece agganciata al termine mediante un ulteriore segno grafico, il che suggerisce piuttosto un riassorbimento del negatore all'interno del termine stesso. Risulta dunque legittimo domandarsi se si tratti di una improbabile leggerezza degli editori o se invece non si debbano tenere in considerazione due forme distinte di negazione del nome: una che produce un elemento sintattico complesso, composto da due elementi separati – *non ens* – e un'altra che genera invece un elemento sintattico semplice, ossia un nuovo termine rispetto a quello di partenza – *non-ens*. Nel primo caso, parleremo di negazione standard, mentre nel secondo di negazione infinitante e di nomi o termini infiniti.

Un fenomeno analogo si rintraccia poi nel caso di termini la cui negazione viene esplicitata mediante un affisso negativo. Trattando della definizione di *interpretatio*, abbiamo già avuto modo di incontrare ad esempio il concetto di *incomplexus*, tale da caratterizzare i termini proprî delle proposizioni, quest'ultime elementi complessi. Come per *non-ens*, dunque, anche qui ritroviamo la trasformazione del termine di partenza, *complexus*, in un nuovo termine semplice mediante l'assimilazione di una particella negativa. Un altro esempio è dato dal termine *dissimilis*, in cui una particella differente conduce al

medesimo risultato. Notiamo dunque come sia possibile, a partire da un termine semplice quale *complexus*, generare almeno tre diverse tipologie di negazione: la sua negazione standard – *non complexus* – una negazione infinitante, esplicita tramite il negatore ma tale da produrre un nuovo termine semplice – *non-complexus* – e una negazione che si espleta mediante un affisso negativo – *incomplexus*. Sarà dunque interessante studiare se e come la distinzione tra queste forme linguistiche possa essere ridotta unicamente alla loro complessità compositiva o se piuttosto non assuma dei connotati semantici peculiari.

Un elemento certamente importante da tenere in considerazione è di natura strettamente linguistica e non già logica: mentre il negatore può essere legittimamente applicato a qualsiasi termine, la medesima situazione non vale per gli affissi negativi. Ciò significa ad esempio che ogni nome a cui verrà applicato il ‘non’ genererà un termine appartenente al linguaggio: dato *homo*, *non homo* e *non-homo* saranno entrambe espressioni legittime. Differentemente, non risulteranno legittime le espressioni *inhomo* o *dishomo*: esse non appartengono infatti al lessico della lingua naturale di riferimento e conseguentemente, ora sì dal punto di vista della logica, non costituiscono delle *voces significativae*.

Bisogna inoltre sottolineare come la negazione che i termini con affisso negativo importano afferisca in modo particolare all’ambito della privazione – si pensi ad esempio alle espressioni come *infinitum* o alle istanze di termini ottenuti mediante alfa privativo, come *amorphus*<sup>57</sup>. Nel suo senso più generale e autenticamente aristotelico, essa è da intendersi come la carenza di un determinato *habitus* in un soggetto essenzialmente predisposto a presentare tale

---

<sup>57</sup> A tale proposito e anche in riferimento al fenomeno della lessicalizzazione dei termini privativi si veda ad esempio, sebbene non direttamente dedicato alla posizione di Scoto, l’interessantissimo JOHN N. MARTIN, *All Brutes are Subhuman: Aristotle and Ockham on Private Negation* in «Synthese» 134/3 (2003), pp. 429-461.

*habitus*, o come una *carentia formae*<sup>58</sup>. Il passaggio alla negazione di privazione ci permette inoltre di espandere la tipologia di termini simili al già citato *nihil*, ossia termini negativi la cui morfologia non evidenzia componenti di negazione. Istanze classiche di privazione sono infatti gli stati di deprivazione di una facoltà sensoriale quali la cecità o la sordità, giacché un individuo cieco è tale in quanto essenzialmente predisposto all'atto di vedere, ma materialmente privato di tale facoltà – un esempio tipico è dato appunto dalla considerazione della cecità rispetto agli esseri umani e alle talpe: i primi possono dirsi ciechi in senso proprio e personale, in quanto naturalmente atti a vedere come specie, mentre le seconde in senso improprio, metaforico o in riferimento alla loro appartenenza al genere animale, in quanto naturalmente non predisposte alla possibilità di vedere come specie<sup>59</sup>. Scoto ricorre invece ad un altro esempio aristotelico, quello del bue, e mediante esso mette in luce il portato privativo dei termini con negazione affissa, presentando appunto *irrationalis* come tale:

‘privatum’ nihil dicitur proprie nisi quod est natum habere habitum; bos non est natus esse rationalis; igitur non est irrationalis<sup>60</sup>.

Abbiamo dunque abbastanza elementi testuali per proporre una prima tassonomia dei nomi negativi, tenendo in considerazione la differenza tra una negazione che opera una *ablatio vel remotio partialis alicuius de aliquo*, ed una che invece opera una *privatio alicuius in apto natu*:

---

<sup>58</sup> Ad esempio: «[...] quia non convenit omnibus privative oppositis nisi intelligatur ‘secundum naturam’ si aliquod subiectum aptum natum sit prius natura habere habitum quam dicatur privari [...] ratio generalis istorum oppositorum est ‘forma et carentia formae in subiecto apto nato» *Super Praedicamenta*, q. 39, n. 11, pp. 530-531; «[...] ‘privatio’ dicitur esse ‘carentia formae in subiecto quando aptum natum est habere’» *Super Praedicamenta*, q. 41, n. 5, p. 540.

<sup>59</sup> «[Si parla di privazione] in un senso, se non si possieda ciò che il soggetto stesso o il suo genere per natura dovrebbe avere: per esempio, l'uomo cieco e la talpa sono privi della vista in modo diverso: questa, secondo il <su> genere, mentre quello per sé» ARISTOTELE, *Metafisica*, M. Zanatta (ed.), Bur Rizzoli, Milano 2009/2011, v. 1, V-22, n. 3, pp. 804-805 (1022b, 24-27).

<sup>60</sup> *In Isagoge*, q. 29, n. 20, p. 185.



- i) Termini negativi per *remotio*:
  - a. Lessicalizzati – *nihil*
  - b. Complessi – *non homo*
  - c. Infinitati – *non-homo*
- ii) Termini negativi per *privatio*:
  - a. Lessicalizzati senza affissi negativi – *caecitas*
  - b. Lessicalizzati con affissi negativi – *incomplexio*

Questa impostazione pone tuttavia un ulteriore nodo di natura teorica, ossia sembra assumere una distinzione semantica netta tra rimozione e privazione. Si tratta però di un nodo che in questo momento non siamo in grado di sciogliere, giacché ad esempio sembra intuitivo e legittimo considerare la privazione come una specie della rimozione, in particolare una rimozione sotto la condizione di attitudine da parte del soggetto. Riteniamo pertanto preferibile presentare una catalogazione che faccia riferimento principalmente alla differenza sintattica tra le varie forme negative del termine, la quale si presenta con un'evidenza formale che esime dalle problematiche legate al significato effettivo dei termini in esame. Siamo naturalmente consapevoli che le analisi semantiche che andremo a sviluppare potranno condurre a delle sovrapposizioni dovute principalmente a questioni estensionali – ossia dipendenti dalle singole istanze che i concetti importati dai termini presentano.

Riformuliamo dunque la nostra tassonomia mantenendo come binomio principale la differenza tra termini che presentano un elemento morfologico negativo e termini invece apparentemente positivi e procediamo quindi ad approfondirne la semantica:

- i) Termini senza marca linguistica negativa:
  - a. Termini che importano una *remotio* – *nihil*
  - b. Termini che importano una *privatio* – *caecitas*

- ii) Termini con una marca linguistica negativa:
  - a. Termini complessi – *non homo*
  - b. Termini semplici:
    - i. Termini infiniti – *non-homo*
    - ii. Termini con affisso negativo – *incomplexio*

## ii. Semantica dei nomi negativi: gruppo dei termini privativi

Manteniamo come punto di partenza la seconda mappatura delle tipologie di termini negativi e proviamo a considerarne gli elementi da un punto di vista semantico. Abbiamo già visto come alcuni termini con affisso negativo costituiscano delle privazioni – *irrationalis* riferito al bue – analogamente a quanto accade per la seconda classe dei termini privi di una marca linguistica negativa – *caecitas*. Ciò non significa però che ogni termine con affisso negativo rimandi necessariamente alla negazione di privazione. Al contrario, sembra che tra le varie tipologie di termini identificati, quella in esame presenti il maggior livello di ambiguità. Di ciò abbiamo diverse prove testuali, una delle quali è già in parte stata presentata. Se consideriamo infatti il contesto in cui l'esempio del bue come animale irrazionale si inserisce, possiamo notare come il termine *irrationalis* si presti ad essere letto – o tradotto – in due modi diversi. Nel considerare il significato della proposizione *intelligentia est irrationalis*, Scoto elabora un argomento che gli permette di concludere che le proposizioni *homo est irrationalis* e *bos est irrationalis* sono rispettivamente una contravvalida e una tautologia – una proposizione sempre falsa e una sempre vera. Questo perché l'irrazionalità è da considerarsi opposta alla razionalità in quanto differenza del genere animale, mentre gli individui intelligenti appartengono alla specie delle sostanze

incorporee, e per queste l'opposizione non si verifica<sup>61</sup>. L'obiezione che viene mossa è dunque finalizzata a refutare la verità della proposizione *bos est irrationalis*, ricorrendo come si è visto alla definizione aristotelica di privazione. A tale passaggio, però, si aggiunge una contro-obiezione:

Contra: 'privatum' nihil dicitur proprie nisi quod est natum habere habitum;  
bos non est natus esse rationalis; igitur non est rationalis.  
Potest dici quod in compositione 'irrationale' debet accipi negative, non  
privative<sup>62</sup>.

In questo senso, sembra dunque che il termine *irrationalis* sia equivoco o ambiguo: in certi casi esso costituirà la privazione del termine positivo corrispondente – *rationalis* – mentre in altri la negazione semplice di quest'ultimo – *non rationalis*. Tale ambiguità risulta facilmente estendibile a buona parte della classe dei nomi con affisso negativo, se si tiene in considerazione la caratteristica essenziale della privazione finora considerata. Se infatti un termine privativo descrive linguisticamente la mancanza di una proprietà o di una forma che un determinato ente è naturalmente predisposto ad avere, qualsiasi termine con affisso negativo che rimandi ad una proprietà che non rientra negli estremi ontologici presentati non potrà essere un termine privativo. Consideriamo ad esempio il termine *incomplexus*: in tal caso, affinché esso esprima una privazione, dovremmo verificare che la *complexitas* sia una forma che determinati enti sono naturalmente disposti ad avere. Un ambito di applicazione di tale termine è tuttavia il linguaggio: gli *incomplexi* sono i termini posti in opposizione alle proposizioni. In questo senso il significato di *incomplexus* è assai meglio

---

<sup>61</sup> «Ad primum istorum potest dici quod non est inconveniens hanc multipliciter concedere secundum aequivocationem: 'Intelligentia est irrationalis'. Et est vera in uno sensu. – Vel aliter: quod est simpliciter falsa, quia irrationale tantum opponitur rationali ut est differentia animalis, non autem ut est differentia constituens speciem substantiae incorporeae sicut convenit Intelligentiis. Et tunc haec 'homo est irrationalis' est omnino falsa, et haec 'bus est irrationalis' est omnino vera» *In Isagoge*, q. 29, n. 19, p. 184.

<sup>62</sup> *In Isagoge*, q. 29, nn. 20-21, p. 185.

esplicitabile nei termini di *non-complexus* piuttosto che come 'privo di complessità', giacché quest'ultima non è certamente una forma naturalmente istanziata dai componenti del linguaggio.

Da ciò consegue che gli elementi afferenti alla classe dei termini con affisso negativo saranno equiparabili, dal punto di vista non già sintattico ma semantico, ora ai termini privativi come *caecitas*, ora ai termini negati mediante negazione standard, come *non rationalis* e, di conseguenza, anche ai termini come *nihil*, i quali si esplicitano appunto mediante negazione standard – *nihil id est non aliquid*.

Dal discorso sono dunque rimasti per ora esclusi soltanto i termini infiniti, rispetto ai quali è fortunatamente possibile rilevare un passaggio che ne accosta il significato a quello dei termini con negazione standard. La decima questione dei commenti alle *Categorie* esplora un tema affascinante, domandando se sia possibile che un medesimo individuo possa appartenere a più di un genere – *utrum idem possit esse in diversis generibus*. Uno degli argomenti a sfavore viene articolato in riferimento alla sillogistica aristotelica, considerando l'inferenza: (premessa maggiore) *iste asinus est non-qualitas*, (premessa minore) *iste asinus est non-homo*, ergo (conclusione) *non-homo est non-qualitas*. A ciò viene applicato quindi il principio logico *si oppositum de opposito, et propositum de proposito*, il che permetterebbe di cancellare le negazioni nella conclusione e ottenere *homo est qualitas*. In questo modo, dunque, *homo* rimanderà ad enti che sono contemporaneamente sostanze e qualità, il che risulta falso alla prova dei fatti. Inoltre, tale procedimento permetterebbe, dato un soggetto a piacere e un termine infinito nella premessa maggiore, di generare qualsiasi proposizione affermativa analiticamente vera, il che è evidentemente sconveniente<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> «Item, arguitur per syllogismum expository in tertia figura, scilicet 'iste asinus est non-qualitas; iste asinus est non-homo; ergo non-homo est non-qualitas', sumendo in praemissis utrumque extremum ut est terminus infinitus, et sic concludendo. Sed 'si oppositum de opposito, et propositum de proposito', per Aristotelem II *Topicorum*. Ergo 'homo est qualitas'. Sed qualitas in abstracto de nullo praedicatur nisi quod est eiusdem generis. Igitur homo est in genere

A partire da questo argomento si genera un dibattito articolato che tuttavia non è rilevante ora ricostruire interamente. Una delle obiezioni per noi rilevanti mette in dubbio la legittimità dell'applicazione del principio *si oppositum de opposito*, sostenendo che esso tenga esclusivamente nel caso in cui venga applicato a due elementi opposti, siano essi contrari o contraddittori. Dal momento che i termini *non-homo* e *non-qualitas* non sono opposti, l'applicazione del principio genera una fallacia del conseguente<sup>64</sup>. È a questo punto che, nell'ambito delle obiezioni all'ultimo argomento, possiamo trovare la caratterizzazione del termine infinito che stavamo cercando:

Ideo dicitur aliter quod 'homo' et 'non-homo' non opponuntur ut sunt termini infiniti, sed ut 'non homo' est terminus negatus. Et isto modo conclusio non sequitur in syllogismo expositoryo.

Contra: ut est terminus infinitus, de quolibet dicitur 'homo' vel 'non-homo', et de nullo eodem ambo; ergo subiecto contradicunt.

Item, negatio infinitans et negans terminum non videntur differre quoad significatum, quia utrobique negatur significatum termini finiti<sup>65</sup>.

Già nel primo dei tre paragrafi si ritrova l'accostamento tra la forma di negazione infinita e quella standard, e nei due successivi tale accostamento risulta rinforzato ulteriormente. Viene infatti dichiarato che *homo* e *non-homo* costituiscono una coppia di contraddittori e ciò implica tacitamente un'equivalenza semantica tra *non-homo* e *non homo*. Tale equivalenza viene quindi esplicitata nell'ultimo paragrafo, sicché tanto le negazioni infinite che le negazioni standard debbono

---

qualitatis et est substantia; ergo etc. Haec ratio potest fieri communiter ad ostendendum omnem affirmativam esse veram» *Super Praedicamenta*, q. 10, n. 21, p. 339.

<sup>64</sup> «Ad aliud dicitur quod regula 'si oppositum' etc. tenet de contrariis in se ipso; de contradictoriis et contrario, ut dicitur II *Topicorum*. Unde non est arguendum eodem ordine affirmative et negative sine fallacia consequentis, sed est arguendum ex oppositum praedicati ad oppositum subiecti. Arguitur autem sic 'non-homo est non-qualitas, ergo homo est qualitas', quae consequentia non valet» *Super Praedicamenta*, q. 10, n. 23, p. 340.

<sup>65</sup> *Ivi*, q. 10, nn. 25-27, pp. 340-341.

essere considerate semanticamente equivalenti: la loro differenza rimane pertanto esclusivamente sintattica o compositiva.

A partire da ciò, possiamo incominciare a rimodulare la nostra tassonomia sintattica funzionalmente all'elemento semantico, ossia raggruppando le tipologie di termini negativo precedentemente esposte secondo il criterio del significato. I testi suggeriscono infatti che importino un significato analogo:

gruppo (i) o dei termini privativi: termini di privazione senza marca negativa, termini di privazione con affisso negativo – *caecitas, irrationalis* in senso privativo;

gruppo (ii) o dei termini infiniti: termini non di privazione senza marca negativa, termini con negazione standard, termini infiniti, termini non privativi con affisso negativo – *nihil, non complexus, non-complexus, incomplexus*.

Tale raggruppamento ci permetterà dunque di localizzare meglio la casistica di ricerca nell'analisi della specifica semantica di tali termini, analisi che ora procediamo a sviluppare.

Iniziamo con il gruppo (i), ossia quello dei termini privativi. Da un punto di vista eminentemente teorico, in realtà i testi non offrono molto più di quanto non sia già stato detto circa la privazione in generale. Secondo questo punto di vista, un termine come *caecus* non significa una vera e propria forma o proprietà, quanto piuttosto la privazione di una forma o proprietà rispetto ad un soggetto per sua natura atto ad istanziarla. Per poter identificare la forma che viene privata, da un punto di vista semantico e non ontologico naturalmente, bisognerà fare riferimento al termine positivo corrispondente, ad esempio *videns* rispetto a *caecus*, o *rationalis* rispetto ad *irrationalis*. Nel contesto dei *Parva logicalia* abbiamo potuto riscontrare un unico passaggio in cui tale concezione risulta in qualche modo approfondita e mediante il quale, inoltre, viene introdotta una distinzione tra il significato dei termini privativi e quello dei termini infiniti. Si tratta della questione cinquantaseiesima dei commenti alle *Confutazioni sofistiche*, dedicata all'analisi di una particolare implicazione – *quaeritur utrum ista consequentia sit*

*bona 'hoc est non-duplum ergo hoc non est duplum'*. La questione di per sé è assai breve seppure molto interessante e avremo modo di analizzarne meglio la struttura più avanti. In questo momento ci basterà considerare un argomento dei *quod non* e la successiva risposta di Scoto. Partiamo dall'analizzare il testo dell'argomento:

Item, non sequitur 'hoc est non-simile, ergo non est simile', quia aliquid stat cum antecedente quod est impossibile consequenti. Nam ista stant simul 'hoc est simile' et 'hoc est non-simile'. Nam ista stant simul 'hoc est simile' et 'hoc est dissimile'. Et sequitur 'hoc est dissimile, ergo hoc est non-simile'. Et tamen ista 'hoc est simile' non stat cum hoc consequente 'hoc non est simile'<sup>66</sup>.

Ad un primo sguardo, l'argomento non appare trasparente e può sembrare caotico. Proviamo dunque a scomporlo e a riformularlo secondo una struttura più chiara. La tesi è che l'implicazione *hoc est non-simile ergo hoc non est simile* sia scorretta, in quanto l'antecedente importa un elemento che risulta incompatibile con il conseguente; la sezione successiva mira così a ricostruire tale elemento, che corrisponde alla proposizione *hoc est simile*, ossia la contraddittoria di *hoc non est simile*. Ora, la strategia per ricavare tale contraddittoria consiste nel considerare la coppia di proposizioni *hoc est simile* e *hoc est dissimile*. Queste due non costituiscono una contraddizione, e di conseguenza possono rimanere accostate senza problemi. La proposizione *hoc est dissimile*, però, implica la negativa *hoc est non-simile*. Ciò corrisponde sostanzialmente a quanto abbiamo mostrato pocanzi per costruire i nostri raggruppamenti semantici: *incomplexus* equivale a *non complexus* che, a sua volta, equivale a *non-complexus*. Se si ammette perciò che il predicato *non-similis* è implicato a partire da *dissimilis* e che tra *dissimilis* e *similis* non vi sia un rapporto di contraddizione, segue secondo l'argomento che *hoc est simile ergo hoc est non-simile*. A questo punto, viene recuperata la prima

---

<sup>66</sup> *Super Elenchorum*, q. 56, n. 3, p. 525.

implicazione – *hoc est non-simile ergo hoc non est simile* – e si attua una concatenazione con l’ultima, ottenendo *hoc est simile ergo hoc non est simile*, il che è contraddittorio.

Inutile specificare come Scotto ritenga l’implicazione *hoc est non-simile ergo hoc non est simile* assolutamente corretta, opponendosi di fatto all’intera argomentazione appena presentata. Anche in questo caso riteniamo utile analizzare il testo, giacché il nuovo argomento risulta quasi più complesso del precedente:

Ad ultimum dico quod sequitur ‘hoc est non-simile, ergo non est simile’. Et cum probatur quod illa stant simul ‘hoc est simile’ et ‘hoc non est simile’, dico quod non. Et cum dicitur ulterius quod ista stant simul ‘hoc est simile’ et ‘hoc est dissimile’, ergo ‘est non-simile’, dico quod ista ultima consequentia non valet, quia per hoc quod dicitur ‘dissimile’ importatur quidam respectus ad suum dissimile, qui est dissimile suo dissimili. Sed per hoc quod dico ‘non-simile’ privatur respectus. Et ad positionem respectus ad unum non sequitur remotio respectus ab alio<sup>67</sup>.

Ancora una volta procediamo con metodo. La tesi sostenuta da Scotto è che l’implicazione *hoc est non-simile ergo hoc non est simile* sia legittima. Ciò viene provato non già introducendo un argomento terzo, ma piuttosto confutando l’argomento precedente. Per fare ciò, Scotto attacca l’implicazione *hoc est dissimile ergo hoc est non-simile*; il suo attacco non è tuttavia di natura strettamente logica, ma piuttosto semantica. L’illegittimità dell’implicazione in esame, infatti, viene fatta dipendere dal fatto che *dissimilis* e *non-similis* importano un significato inconciliabile: il termine *dissimilis* è tale da importare un determinato *respectus* in funzione del quale il soggetto può essere detto dissimile da qualcos’altro, mentre il termine *non-similis* non pone alcunché. A questo punto, l’implicazione *hoc est dissimile ergo hoc est non-simile* risulterebbe illegittima, in quanto l’antecedente

---

<sup>67</sup> *Super Elenchorum*, q. 56, n. 9, p. 527.



pone un certo *respectus*, mentre con il conseguente non viene posto nulla, il che genera un'asimmetria semantica sufficiente a inficiare la tenuta della stringa.

L'elemento centrale è dell'argomento consiste nell'introduzione di *respectus*, un concetto che non viene esplicitato o definito in modo alcuno. Naturalmente ciò può essere giustificato immaginando che si trattasse di un termine talmente noto o diffuso da essere considerato autoevidente. Ragionando sull'argomento con una certa libertà teorica ma con l'intento esclusivo di riformularlo in maniera più nitida, ci sembra che il tema centrale sia questo: affinché due elementi possano dirsi dissimili, è necessario che il termine *dissimilis* ponga un qualche tipo di sostrato o comunque di elemento determinato in grado di rendere palese tale dissimiglianza. Per maggior chiarezza, torniamo a considerare il caso della cecità: *Socrates est caecus* restituisce l'idea di un soggetto che presenta una differenza rispetto agli uomini vedenti, e tale differenza si fonda nel fatto che l'elemento importato da *caecus* e quello importato da *videns* non sono il medesimo. Differentemente, dire che *Socrates est non-videns* rimuove esclusivamente tale elemento determinato importato da *videns* rispetto al soggetto, senza che questo generi alcunché di positivo in funzione del quale considerare tale soggetto in relazione agli altri uomini vedenti.

Si dà tuttavia una possibilità ulteriore, e probabilmente più sicura. Considerando infatti i termini specifici in esame – somiglianza e dissimiglianza – si nota come essi afferiscano all'ambito delle relazioni. Per questo motivo, si potrebbe considerare il termine *respectus* come la relazione posta da questi termini particolari, sicché la differenza tra la dissimiglianza e la non-somiglianza coinciderebbe con il fatto che la prima pone una relazione – ossia una proprietà accidentale – mentre la seconda non pone alcunché in quanto negazione di una relazione positiva.

Questi due argomenti analizzati, ancorché abbastanza oscuri, risultano in ogni caso assai preziosi per i nostri scopi. Per prima cosa, la differenza semantica tra *dissimile* e *non-simile* sembra essere un'istanza della differenza semantica tra termini privativi e termini negativi – ossia tra i nostri gruppi semantici (i) e (ii) – tant'è che abbiamo potuto esplicitarla ricorrendo all'esempio della cecità e del non vedere. In secondo luogo, possiamo notare all'interno del testo come i termini con negazione affissa rechino seco quell'ambiguità che abbiamo indicato nel caso della *irrationalitas*: guardando infatti al primo argomento, il termine *dissimile* è ivi stato letto come *non-simile*, ossia come un termine appartenente al nostro gruppo (ii), mentre Scoto nella sua risposta lo intende come un termine riconducibile al nostro gruppo (i), ossia non esplicitabile come *non-simile*. In terzo luogo, troviamo confermata la sfumatura che rende i termini *remotio* e *privatio* pericolosamente fluidi, preoccupazione in funzione della quale abbiamo preferito fare riferimento alla seconda mappatura dei termini negativi piuttosto che alla prima. Se si osserva la conclusione dell'argomento di Scoto, infatti, si può notare come si dica che il termine *non-simile* attui una privazione nei confronti del *respectus*, per dichiarare subito dopo che nel conseguente dell'implicazione, ossia dove occorre *non-simile* come predicato, si ha una rimozione del *respectus*. Tale termine, che probabilmente è appannaggio esclusivo dei predicati relazionali, è in ogni caso tale da costituire qualcosa di determinato. Tale determinazione potrebbe dunque costituire il differenziale fra i termini autenticamente privativi – relazionali o meno – ed i termini negativi.

### iii. Semantica dei nomi negativi: gruppo dei termini infiniti

Circa i termini con negazione infinitante, a differenza di quanto avviene per quelli con affisso negativo, è possibile trovare del materiale testuale

specificatamente dedicato. Nel secondo commento al *De interpretatione* si rinviene infatti una questione dedicata interamente al tema del nome infinito, il cui svolgimento porta alla luce alcune considerazioni semantiche rilevanti circa tale classe di termini – *quaeritur utrum nomen infinitum aliquid ponat, ita quod ad praedicationem eius de aliquo requiritur praedicatio entis de eodem*. Sebbene il testo sia abbastanza conciso, cionondimeno esso risulta particolarmente denso: la sezione di apertura presenta sette argomenti in favore della tesi, praticamente tutti riconducibili a passi di Aristotele o Boezio, caratterizzati da un notevole grado di formalità. Emergono infatti accostamenti lessicali analoghi a quelli visti quando abbiamo trattato del rapporto tra *dissimilis* e *non-similis* – in questo caso troviamo un accostamento tra *inaequalis* e *non-aequalis*<sup>68</sup> – e la già anticipata caratterizzazione della negazione come *remotio partialis* occorre proprio in questo contesto. Manca una vera e propria sezione di *quod non*, e le posizioni che si oppongono al quesito posto in apertura corrispondono piuttosto a delle argomentazioni mosse a sfavore di tre degli argomenti del *quod sic*. Viene inoltre presentata una posizione autorevole circa il tema in questione – attribuita dagli editori ad Alberto Magno – e alcune obiezioni che si generano a partire da essa. Vista la ricchezza degli argomenti, riteniamo sia utile partire dalla posizione di Scoto per poi allargarci ad altre considerazioni più generali. La tesi del *Subtilis* è molto articolata e viene fatta anticipare da un'utile esplicitazione della domanda di partenza:

Ad quaestionem dicendum quod quaerere an terminus infinitus aliquid ponat, est quaerere an de ratione essentiali termini infiniti sit quod exigat aliquam naturam subici sibi ad hoc quod propositio sit vera in qua subicitur<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> «Per Aristotelem, in fine I *Priorum*, ubi dicit quod ei quod est non-aequale aliquid subiacet, ut inaequale; sed inaequale aliquid ponit; igitur non-aequale» *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 4, n. 1, p. 157.

<sup>69</sup> *Ivi*, l. 1, n. 17, p. 161.

Di nuovo ritroviamo dunque la connotazione ontologica di *aliquid*, in questo caso esplicitata non in riferimento a *ens* o *res*, come accadeva nei commenti alle *Categorie*, ma in riferimento a *natura*. Il quesito verte inoltre su due aspetti: da un lato il referente del nome infinito, e di questo si chiede se sia una qualche essenza, una *res primae intentionis*; dall'altro tale riferimento viene riportato alla dimensione proposizionale, domandandosi circa la verità delle proposizioni in cui occorre un nome infinito. Le considerazioni preliminari continuano:

Nam hoc quod est 'terminum infinitum aliquid ponere' potest habere duplicem intellectum: vel quod de suo intellectu essentiali sit aliquid ei subiectum; vel quod exigat de natura sua rem vel naturam. Dico quod 'aliquid' multipliciter sumitur, scilicet pro re et natura quae existit, vel pro omni eo quod potest per vocem significari<sup>70</sup>.

Questo passaggio è cruciale, in quanto ci permette di approfondire la concezione di *aliquid* in riferimento alla semantica dei termini positivi. Oltre alla dimensione ontologica, per cui *aliquid* corrisponde a enti esistenti – *res et natura* – si aggiunge qui un secondo significato del termine, per cui *aliquid* corrisponde a ciò che può essere significato mediante una *vox*. Abbiamo già avuto modo di appurare, al netto delle ambiguità che la semantica di Scotto presentava, come nella seconda opera di commento al *De interpretatione* i significati siano da intendere in senso proprio come *intentiones* prime o seconde. La posizione di Scotto discende direttamente da quest'ultima distinzione, e viene presentata in maniera particolarmente articolata, sicché la esamineremo scomponendola in più punti:

Dico igitur quod nomen infinitum non ponit aliquid ita quod in intellectu suo essentiali includat aliquod ens secundum naturam, includit tamen aliquid indeterminatum ad ens naturae et ens intelligibile. Sic enim dicendo 'non-homo', quidquid potest intelligi sub negatione homini potest dici non-homo. Unde dicit Boethius quod indifferenter est in quodlibet quod est

---

<sup>70</sup> *Ibidem*.

simpliciter et quod non est simpliciter; sed ens tantum in opinione, ut chimaera, est non-homo<sup>71</sup>.

Per prima cosa, si esclude che il referente di un termine infinito sia un'entità ontologicamente indipendente – *ens secundum naturam* – e si afferma come esso rimandi piuttosto a qualcosa di indeterminato rispetto sia alle entità extramentali che agli enti pensati. In questo modo, il significato del termine infinito viene esteso a tutto ciò che è altro da uomo, persino se si tratta di un'entità di finzione come la chimera. In questa prima parte del *respondeo*, notiamo dunque come Scotto abbia già assolto a quanto indicato nella propria specificazione precedente: abbiamo qui infatti sia il significato di *non-homo* che la sua occorrenza nella proposizione *chimaera est non-homo*, la quale risulta peraltro vera.

Negatio enim adveniens termino finito privat formam finitam significatam per terminum et relinquit ens indeterminatum ad quodcumque intelligibile et apprehensibile sub ratione qualitatis determinatae. Et ideo 'non-homo' convenit cuilibet, cui convenit qualitercumque ens naturae vel ens intelligibile, prout intelligitur sub privatione qualitatis finitae importatae per hoc nomen 'homo'<sup>72</sup>.

A questo punto, viene trattata l'indeterminazione che caratterizza il termine infinito. La negazione che si aggiunge al termine positivo ha la funzione di privare la forma che esso importa – privazione che qui equivale evidentemente al rimuovere e non già al privare in senso forte, dal momento che ogni termine è significativo in modo convenzionale e non può certo istanziare *naturaliter* forme di cui venire privato. Tale forma, mantenendo *homo* come esempio, sembra corrispondere all'essenza di tale termine, ossia alla natura umana che può essere linguisticamente definita come specie mediante genere e differenza.

A supporto di ciò si trova ad esempio la risposta in termini categoriali che Scotto dà ad un argomento boeziano, secondo il quale il nome infinito priva la

---

<sup>71</sup> *In duos Perihermenias*, l. 1, q. 4, n. 18, pp. 161-162.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

specie attuale del termine lasciandone una infinita<sup>73</sup>. Scotto risponde sostenendo come la *littera* di Boezio debba essere interpretata in un altro modo, ossia che la negazione del termine rimuove esclusivamente la forma specifica del medesimo, senza andare ad inficiarne il genere o interessare le altre specie incluse nel genere stesso. Ciò non comporta però che esso ponga una nuova specie intellegibile o peggio ciascuna singola specie alternativa che non sia stata oggetto della rimozione: *non-homo* non pone attivamente la specie *asinus*<sup>74</sup>. Ciò che viene dunque restituito dall'azione della negazione sul termine è certamente un ente, seppur esclusivamente intellegibile e di natura indeterminata, non specifica. Si conferma ancora per una volta la conclusione precedente, con una specificazione ulteriore che esplicita l'indeterminatezza tra ente di natura ed ente intellegibile: qualsiasi ente naturale o intelligibile diverso da *homo* potrà infatti essere detto un *non-homo*. In conclusione:

Ideo solet dici, et bene, quod 'ens' et 'aliquid' non possunt infinitari, quia nomen infinitum aliquid ponit, et non privatur per nomen quod ponitur. Nam hoc nomen 'non-homo' significat ens significabile; quia si 'non-homo' nihil significaret, prolato 'non-homo', non magis quiesceret animus audientis quam prolata voce 'bers bars'. Ex quo patet quod nomen infinitum aliquid ponit, ut ens significabile<sup>75</sup>.

Oltre alla considerazione secondo cui *ens* ed *aliquid* non possano essere infinitati, argomentata in quanto il loro corrispettivo negativo non porrebbe alcunché, dei nomi infiniti viene rivendicato il portato semantico: essi sono delle *voces* autenticamente significative. La considerazione iniziale ha senso in ottica categoriale, giacché *ens*, *aliquid* e qualsiasi espressione trascendentale non può

<sup>73</sup> «Item, ad principale. Dicit Boethius quod nomen infinitum praesentem speciem privat, sed alia infinita derelinquit» *Ivi*, n. 6, p. 158.

<sup>74</sup> «Ad litteram Boethii dico quod haec littera intelligitur sic: negatio adveniens termino finito removet formam termini, non removendo speciem asini vel equi; sed derelinquit species illas non remotas. Sed Boethius non intelligit quod nomen infinitum ponit de intellectu suo species illas, quae non removentur per negationem advenientem termino» *Ivi*, n. 24, p. 163.

<sup>75</sup> *Ivi*, n. 18, pp. 161-162.

presentare un “altrove”: la propria estensione coincide infatti con l’intera tassonomia dei generi. In questo senso, dunque, *non-ens* è un termine semanticamente vuoto, poiché non si dà alcunché al di fuori dell’estensione di *ens*.

Proviamo dunque a ricapitolare la posizione di Scoto circa i nomi infiniti: (i) un termine infinito è una *vox significativa* e non può essere derubricato a *vox non significante*; (ii) un termine infinito ha un referente, nello specifico si tratta di un ente indeterminato, caratterizzato dalla rimozione della forma definita che il termine positivo corrispondente importa; (iii) l’estensione di tale ente indeterminato è sufficientemente ampia da includere sia entità extramentali che entità pensate, in questo senso sono vere entrambe le proposizioni *canis est non-homo* e *chimaera est non-homo*.

Prima di osservare alcune criticità che tale posizione solleva, sottolineiamo quanto Scoto dichiara in risposta al secondo argomento iniziale, argomento che abbiamo già avuto modo di incontrare in quanto introduceva la negazione come *remotio partialis alicuius ab aliquo*<sup>76</sup>. Posto che la risposta di Scoto non è una confutazione o un rifiuto di tale posizione, ma piuttosto una specificazione rispetto alla funzione della *remotio*, essa ci permette di raggiungere una maggior chiarezza:

Ad secundum dico quod negatio adveniens termino aliquid relinquit non-privatum, quod est ens intelligibile et significabile; sed nihil naturae relinquit quod praefuit<sup>77</sup>.

La rimozione in questo caso non ha dunque per così dire la funzione di “togliere un pezzo” della natura, ma piuttosto di rimuoverla completamente – *nihil naturae*

---

<sup>76</sup> Riportiamo per comodità di confronto il testo in nota: «Item, ‘negatio alicuius est remotio alicuius ab aliquo’; igitur negatio adveniens homini aliquid ab eo movet; et si hoc, aliquid tollit et aliquid derelinquit; nam ablatio totius non est ablatio alicuius ab aliquo» *Ivi*, n. 2, p. 158.

<sup>77</sup> *Ivi*, n. 20, p. 162.

*relinquit quod praefuit* – con la conseguenza di porre un nuovo ente, come già visto esclusivamente pensato e non corrispondente a una specie, il quale costituisce il significato della *vox infinita*.

Ricapitolando e facendo un parallelo con quanto indicato nei commenti alle *Confutazioni sofistiche* circa il rapporto tra termine infinitato e termine con affisso negativo, sorge a questo punto un dubbio. Da un lato certamente la differenza tra nome infinito e nome con affisso negativo risulta accentuata dall'ultimo rilievo operato, ossia dal fatto che un termine infinito rimuove totalmente la natura di riferimento e non ne conserva alcuna parte, il che è evidentemente inapplicabile nel caso delle privazioni: un uomo cieco è infatti pur sempre un uomo. Nelle *Confutazioni*, però, Scoto riconosceva come caratteristica precipua del termine *dissimilis* il fatto che questo poneva un determinato *respectus* – ossia un elemento determinato – differentemente dal termine *non-similis*, del quale si diceva piuttosto come rimuovesse la forma importata da *similis*. Sebbene fin qui tutto sembra corrispondere a quanto abbiamo appena visto, la contrapposizione tra le due specie di termini viene fatta dipendere proprio in quanto uno pone qualcosa mentre l'altro non pone alcunché. Qual è dunque il rapporto tra ciò che i termini privativi pongono e l'*aliquid indeterminatum* posto invece dai termini negativi?

Sfortunatamente, non siamo riusciti a rintracciare ulteriori evidenze testuali che permettano di sciogliere tale dubbio. Un elemento che si potrebbe porre come dirimente sarebbe forse l'indeterminazione caratteristica del significato dei termini negativi, la quale non sembra essere preminente nel caso dei termini privativi: si potrebbe ipotizzare che a questi ultimi corrispondano delle forme determinate, ossia delle specie effettive, cosicché ad esempio vi sarebbe un'autentica specie degli enti ciechi, sordi etc., ma nessuna specie degli enti non-vedenti o non-udenti. Questa ipotesi di lavoro potrebbe essere supportata da un



passo della nostra ormai fida questione undicesima dei commenti alle *Categorie*, in cui Scoto risponde al seguente argomento:

Diceretur ad hoc quod concreta, intentiones, non-entia, figmenta, privationes et quaevis huiusmodi sunt in genere per reductionem ad abstracta, res primae intentionis, entia, [entia] quorum sunt figmenta et privationes. [...] Ideo non possunt poni generalissima, sed ponuntur in genere per reductionem. [...]

Item, haec est vera 'caecitas non est surditas', praecise ratione significatorum; ergo privationes distinguuntur. Licet earum distinctio sit ab alio, hoc non prohibet eas esse species. Sic enim species quae sunt in genere substantiae different per formas, quae formae non sunt ipsae species<sup>78</sup>.

Dal momento che le privazioni sono ben distinguibili l'una dall'altra, immaginare che esse corrispondano a delle *species* non è un'idea così infondata o peregrina.

Un ulteriore elemento che possiamo prendere in considerazione per ottenere una prospettiva storica più ampia sono i *Notabilia super Metaphysicam* in cui, nel corso del libro decimo, Scoto tratta lapidariamente il tema del soggetto della privazione – *de determinatione subiecti a privatione* – e espone a riguardo soltanto una brevissima dichiarazione che però, stando a quanto abbiamo visto e sempre in contrapposizione alla negazione generica, ci permette di accostare il *respectus* dei commenti alle *Confutazioni* con il termine *subiectum*:

Similiter nota quod numquam est proprie privatio quae non determinavit sibi subiectum, sed potius negatio<sup>79</sup>.

Ora, immaginare un *subiectum* assolutamente indeterminato risulta complesso, e dunque confermeremmo in questo caso la determinatezza di ciò che i termini provativi importano rispetto all'indeterminatezza del nome infinito. Allo stesso tempo, però, se è vero che le privazioni corrispondono a delle specie, considerare

<sup>78</sup> *Super Praedicamenta*, q. 11, nn. 15, 21, pp. 347, 349.

<sup>79</sup> DUNS SCOTO, *Notabilia super Metaphysicam* [d'ora in avanti *Notabilia super Metaphysicam*], Giorgio Pini (ed.), *Ioannis Duns Scoti notabilia super metaphysicam*, cit., l. 10, n. 102, p. 180.

quest'ultime come dei *subiecta* non risulta particolarmente intuitivo e sembra richiedere anzi un maggiore approfondimento.

In ogni caso e nonostante queste ambiguità, i termini negativi appartenenti tanto al gruppo (i) che al gruppo (ii) sembrano essere accomunati nella loro semantica da un particolare aspetto: i loro referenti primari non sono enti reali ma enti pensati. Nel primo caso essi importano infatti un *respectus* oppure un *subiectum*, entrambi tali da costituire qualcosa di determinato; nel secondo caso essi importano invece un significato indeterminato tanto rispetto agli enti naturali che agli enti pensati, ossia un *ens significabile* che equivale a tutta una serie di *species* diverse rispetto a quella del termine negato.

#### iv. Sviluppi teorici: condizioni di limitazione

Abbandoniamo a questo punto il diretto riferimento ai testi per inserire quanto trattato in una prospettiva teorica più ampia. Da un punto di vista di storia delle teorie, infatti, ci sembra che la posizione che qui Scoto assume sia riconducibile ad una concezione della negazione che alcuni studiosi indicano come “platonica”, in quanto se ne rintraccia una prima istanza nel *Cratilo*<sup>80</sup>. Si tratta di una concezione della negazione come alterità rispetto ad un elemento positivo corrispondente, volta a riformulare in termini pienamente positivi le componenti negative del linguaggio – *non-homo* significa tutto ciò che è altro da *homo*. Ciò si sposa assai bene con quanto Scoto afferma – basti pensare all'esempio della chimera – e tuttavia nel contesto di una logica e di una ontologia categoriali, a maggior ragione se di impostazione aristotelica, questa particolare posizione può incorrere in alcune difficoltà di cui Scoto non sembra preoccuparsi.

---

<sup>80</sup> Si veda ad esempio LAURENCE R. HORN, *A Natural History of Negation*, Chicago University Press, Chicago 1989/2001, pp. 50-51.

Tali difficoltà si concretizzano ad esempio in un problema di limitazione della negazione rispetto alla struttura categoriale, ossia rispetto all'architettura dei generi. Vi sono infatti generi che si trovano in un rapporto di inclusione e generi che non si intersecano in alcun modo, dunque nel momento in cui *non-homo* denota tutto ciò che è altro da *homo*, tale l'alterità dovrà essere considerata o (i) illimitatamente rispetto all'intera struttura categoriale o (ii) con alcune limitazioni. Nel primo caso, che possiamo chiamare generalista, data la definizione della specie *homo* come *animal rationalis*, il genere che include tale specie non costituisce alcun limite all'estensione di *non-homo*, cosicché la proposizione *color est non-homo* risulterebbe vera, sebbene i generi di 'uomo' e 'colore' siano disgiunti. Nel secondo caso, invece, l'estensione di *non-homo* viene ristretta ponendo dei limiti superiori di generalità, ossia definendo all'interno di quali generi essa possa essere considerata legittima. Immaginando ad esempio di limitare l'estensione di *non-homo* al genere prossimo di *homo*, ossia *animal*, la proposizione *color est non-homo* risulta falsa, giacché *color* non è una specie di *animal*, mentre saranno vere *asinus vel equus est non-homo*.

Il livello di restrizione può naturalmente essere definito in modo arbitrario ed imposto a partire da un minimo che corrisponde al genere prossimo del termine negato, fino ad un massimo che coincide con la categoria in cui la specie infinitata occorre. Nel caso di uomo, dunque, la limitazione più restrittiva sarà fissata ad *animal*, la più blanda a *substantia*, sicché la proposizione *lapis est non-homo* risulterà valida in quest'ultimo caso ma non nel primo. Si noti inoltre come anche la posizione generalista potrà essere riformulata in termini di limitazione, ossia come quella posizione in cui la restrizione è posta all'estremo massimamente generale, ossia ad *ens*.

Riproponiamo dunque queste ipotesi in modo più schematico e proviamo a confrontarle con quanto abbiamo ricostruito del pensiero di Scoto; stiano *T*, *S*,

$G$  rispettivamente per termine significante, specie, genere. Indichiamo con  $S_T$  e  $G_T$  la specie e il genere di un dato termine; con  $G_G$  il genere di una data specie e il genere superiore di un dato genere<sup>81</sup>:

Ipotesi Generalista (IG): *non-T* equivale a qualsiasi specie diversa da  $S_T$ ;

Ipotesti Restrittivista (IR): *non-T* non equivale a qualsiasi specie diversa da  $S_T$ ;

Versione debole (IRD): *non-T* equivale a ogni specie di  $G_T$  esclusa  $S_T$ ;

Versione forte (IRF): *non-T* equivale a ogni specie di  $G_G$  esclusa  $S_T$

Ora, la posizione di Scotto espressa quantomeno nel secondo commento al *De interpretatione* sembra soddisfare i requisiti di (IG). Il testo è infatti esplicito nell'individuare il concetto corrispondente ad un termine infinito come l'insieme complemento rispetto alla specie del termine infinito, senza alcuna restrizione. Consideriamo infatti l'esempio di Scotto: *chimaera est non-homo*, introdotto specificando proprio sottolineando la natura esclusivamente mentale di *chimaera*. Ciò implica tacitamente che le chimere non possano essere considerate delle sostanze se non in senso improprio – *per reductionem* – e conseguentemente le medesime non possono essere considerate appartenenti al genere *animal* se non in senso metaforico, a differenza di *homo*. Anche l'indeterminatezza che qualifica il referente del termine infinito viene per giunta caratterizzata come indifferente rispetto all'ente pensato e all'ente esistente in senso forte, coprendo dunque quell'ambiguità importata da *aliquid* ed esplicitata da Scotto medesimo prima di avanzare le proprie conclusioni.

Date le condizioni di (IG) è però possibile costruire facilmente argomenti logici inconsistenti, tali cioè da condurre a conclusioni contraddittorie. Ciò rappresenta un *vulnus* logico gravissimo per ogni teoria che afferisca ad un

---

<sup>81</sup> Mantenendosi sull'esempio di *homo*:  $T$  sarà il termine *homo*,  $S_T$  e  $G_T$  rispettivamente la specie *homo* e il genere *animal*,  $G_G$  un qualsiasi genere in cui *animal* si ritrova incluso, ad esempio il genere degli enti animati o la categoria di sostanza.

contesto di logica classica, ultimamente fondato sul principio di non contraddizione. Proviamo quanto dichiarato costruendo a questo punto un argomento di tal sorta; esso sarà presentato in due modalità: da un lato in veste semi-formale mantenendo il latino come lingua naturale di riferimento, dall'altro in una sua possibile istanza. Stiano  $A, B, C$  etc. per i termini significativi appartenenti al linguaggio come *homo, asinus* etc.; sia (IG) l'ipotesi che corrisponde alle condizioni poste da (IG), ossia che la specie del termine negato sia l'unica a cui il termine infinito non equivale –  $A \neq B \wedge S_{(non-A)} \not\subset S_{(A)}$ . Siano dati due termini  $A, B$  tali da soddisfare (IG)<sup>82</sup>:

1.	$A \neq B \wedge S_{(non-A)} \not\subset S_{(A)}$	A	$A = homo ; B = rationalis$
2.	B est non-A	(IG)	rationalis est non-homo
3.	Hoc est B et hoc est A	H	hoc est rationalis et hoc est homo
4.	Hoc est A	E $\wedge$ : 3	hoc est homo
5.	Hoc est B	E $\wedge$ : 3	hoc est rationalis
6.	Hoc est non-A	K: 2, 5	hoc est non-homo
7.	Hoc est non-A et hoc est A	I $\wedge$ : 6, 4	hoc est non-homo et est homo
8.	Hoc est B et hoc est A ergo hoc est non-A et hoc est A	S: 3, 8	hoc est homo et rationalis ergo hoc est non-homo et homo

L'argomento è il seguente: si assumano i due predicati *non-homo* e *rationalis*; essi soddisfano le condizioni poste da (IG), infatti sono distinti e *rationalis* non costituisce una specie di *homo*, di conseguenza possiamo formulare la proposizione *rationalis est non-homo*. A questo punto, ipotizziamo che si dia un soggetto che è sia uomo sia razionale (H), ipotesi banalmente vera nel contesto

<sup>82</sup> IG viene qui tradotta in una coppia di condizioni: date due *voces significativae*  $A, B$  se queste sono diverse e non costituiscono l'una il genere dell'altra, allora una appartiene all'insieme dei generi che corrispondono alla negazione dell'altra. Con un linguaggio ibrido,  $((A \neq B) \wedge (S_{non-A} \not\subset S_A)) \rightarrow (B \text{ est } \neg^* A)$ .

teorico di Scoto, giacché l'intera estensione di *homo*, ossia ogni individuo umano, è razionale per definizione. Data questa ipotesi, eliminiamo la congiunzione (E $\wedge$ ) e concateniamo (K) con la seconda stringa: se *rationalis est non-homo et est rationalis*, segue che *hoc est non-homo*. Possiamo dunque introdurre una congiunzione (I $\wedge$ ) per ottenere *hoc est homo et hoc est non-homo*, e scaricare quindi l'ipotesi di partenza (S). Quest'ultimo passaggio ci permette di ottenere una conclusione in forma ipotetica: *hoc est homo et hoc est rationalis ergo hoc est homo et hoc est non-homo*, il che è evidentemente contraddittorio.

Naturalmente questa è soltanto una delle possibili istanze: abbiamo infatti scelto di utilizzare delle proposizioni singolari impiegando *hoc* come soggetto in quanto affini a quanto incontrato nei testi; esse permettono inoltre di rimarcare l'individualità del referente espresso dal soggetto. Avremmo tuttavia potuto inserire come soggetto qualsiasi nome proprio come Socrate o anche espressioni quantificate come *omnis homo*. Allo stesso modo, al posto del predicato *rationalis* avremmo potuto impiegarne qualsiasi altro a patto che soddisfacesse (IG), come ad esempio *albus, graecus, gravis, lapis* e via dicendo.

È di certo possibile obiettare all'argomento attaccandolo sostanzialmente su due punti, ossia il rigo (2), corrispondente alle assunzioni di (IG) e il rigo (3), in cui viene posta l'ipotesi di partenza. L'attacco a (3) può essere esclusivamente di natura semantica e ci siamo pertanto premurati di scegliere una situazione inoppugnabile, giacché la possibilità di rintracciare nel mondo un individuo che sia *homo et rationalis* è, per il contesto filosofico di riferimento, inconfutabile. L'unico escamotage rimane dunque opporsi a (2), il che richiede di refutare l'ipotesi di (IG). Se al posto di questa avessimo infatti considerato (IRD) o (IRF), l'argomento sarebbe risultato illegittimo giacché *rationalis*, non corrispondendo

ad una specie di *homo* (IRF) o quanto meno alla categoria di sostanza (IRD), renderebbe illegittimo introdurre la proposizione *rationalis est non-homo*<sup>83</sup>.

Un'ulteriore possibilità per salvaguardare parzialmente (IG) consiste nell'indebolirla pur senza introdurre una restrizione al genere. Ciò può essere fatto introducendo una condizione che potremmo chiamare di non intersecabilità. Tale condizione, più affine ad un contesto propriamente set-teoretico che non categoriale, pone come unico limite all'estensione dei termini infiniti, oltre alla specie del termine finito di riferimento, tutte le specie che si intersecano con quella del termine semplice, ossia che hanno elementi comuni ad esso. In questo senso, l'espressione *rationalitas est non-homo* sarebbe illegittima e l'argomento non verrebbe innescato<sup>84</sup>. Il nostro schema può dunque venire aggiornato ed anzi parzialmente riformulato:

Ipotesi Generalista (IG): *non-T* equivale anche alle specie esterne a  $G_T$

Versione debole (IGD): *non-T* equivale a ogni specie non intersecabile a  $S_T$

Versione forte (IGF): *non-T* equivale a ogni specie diversa da  $S_T$ ;

Ipotesti Restrittivista (IR): *non-T* non equivale alle specie esterne a  $G_T$ :

Versione debole (IRD): *non-T* equivale a ogni specie di  $G_T$  esclusa  $S_T$

Versione forte (IRF): *non-T* equivale a ogni specie di  $G_G$  esclusa  $S_T$

Al di là di tutte queste ultime considerazioni teoriche, non abbiamo riscontrato abbastanza elementi per poter collocare Scotto in una posizione diversa da (IG) la quale, come detto, corrisponde all'opzione maggiormente problematica. Avremo modo di ritornare in parte su questo tema nel contesto dell'analisi dell'opposizione di contrarietà.

<sup>83</sup> Le condizioni di (IR) corrispondono ad un'aggiunta a quelle di (IG), sicché:  $((A \neq B) \wedge (S_{non-A} \not\subset S_A) \wedge (S_B \subset G_A)) \rightarrow (B \text{ est } \neg^*A)$ . Nel caso di (IRF),  $G_A$  corrisponderà al genere prossimo di  $A$ ; nel caso di (IRD), invece, esso corrisponderà ad un qualsiasi genere superiore di  $A$ .

<sup>84</sup> Tale modifica si traduce in una condizione insiemistica assai semplice: alle due condizioni poste su (IG) basta infatti aggiungere che l'intersezione tra le specie  $A$  e  $B$  sia vuota. In altri termini, IG debole corrisponde a:  $((A \neq B) \wedge (S_{non-A} \not\subset S_A) \wedge (S_A \cap S_B = \emptyset)) \rightarrow (B \text{ est } \neg^*A)$ .

#### 4. Istanze di negazione proposizionale e la loro semantica

Giacché il tema di riferimento consiste ora nell'analisi delle proposizioni negative, sarà necessario prendere in considerazione anche la seconda tipologia di termine, ossia la classe dei verbi. Per prima cosa, ricordiamo come le proposizioni o i giudizi proposizionali, volendo ricorrere ad una terminologia ora più affine alla logica ora all'epistemologia, costituiscono l'argomento primario del *De interpretatione*: essi sono infatti il prodotto della seconda attività dell'intelletto umano, atta a comporne o dividerne le parti proprie. Da un punto di vista linguistico, abbiamo già avuto modo di riscontrare come le parti dell'*enunciatio* corrispondono alle parti del discorso riportate da Prisciano le quali tuttavia, in una prospettiva strettamente logica, risultano ridotte alle due componenti del nome e del verbo, *partes integrales* della proposizione in cui occorrono rispettivamente come soggetto e predicato. Oltre a questi elementi, tuttavia, le proposizioni sono caratterizzate da una componente aggiuntiva, mediante cui si esplicita il nesso predicativo tra il soggetto e ciò che del soggetto viene detto: la copula. Tale funzione logico-linguistica non esaurisce però lo spettro semantico dell'ausiliare *esse*, che può al contrario presentarsi con una varietà di significati. Esso può ad esempio esprimere l'identità degli elementi che collega, come in *hoc est Socrates*, o dichiarare l'effettiva esistenza di qualcosa, come in *hoc est*. Quest'ultimo aspetto in particolare costituisce un tema rilevante per tutte le logiche fondate sui linguaggi naturali, ed è noto in letteratura come il problema dell'importo esistenziale della copula<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Si veda ad esempio quanto scrive Parsons: «There are two striking differences between medieval logic and modern logic. One is the assumption that are made concerning existential import; in medieval logic '*every A is B*' entails that something is *A*. This needs to be taken seriously, and the details need to be worked out» PARSONS, *Articulating Medieval Logic*, cit., p. 1.



Rispetto a queste tematiche ed alla peculiarità di *esse*, Scoto si esprime in modo esplicito, dedicando alla copula una coppia di questioni nel secondo commento al *De interpretatione*:

Ideo ad quaestionem est sciendum quod hoc verbus 'est' quando praedicat tertium, proprie nec est subiectum nec pars eius, nec praedicatum nec pars eius, sed denotat praedicatum esse idem subiecto secundum actum. [...]

Aliud est intelligendum quod esse significat actualitatem entis. Ideo cum volumus hoc significare esse actu, dicimus quod 'hoc est'. Et propter hoc quod actus non facit compositionem cum eo cuius est actus, ideo 'esse' non facit aliquam compositionem cum eo quod apponitur sibi; designat enim illud quod sibi apponitur esse idem alteri secundum actum<sup>86</sup>.

Nel primo paragrafo ritroviamo dunque la descrizione della copula come ponte logico atto ad esplicitare il nesso di predicazione, per sé indipendente tanto dal soggetto quanto dal predicato. Nel secondo, invece, viene introdotto il tema dell'importo esistenziale che sembra essere considerato standard rispetto alla predicazione in generale: dichiarare che *homo est currens* significa predicare il correre dell'uomo in modo attuale – coerentemente con quanto indicato da Parsons. Le conseguenze di tutto ciò risultano ancora più rilevanti se si considera che il linguaggio naturale prevede per i verbi la possibilità di essere coniugati, il che genera proposizioni intrinsecamente modali o temporalizzate, ossia con una semantica notevolmente più complessa. Aggiungendo inoltre l'importo esistenziale di *esse*, si ottengono innumerevoli istanze apparentemente banali ma in realtà piuttosto complesse da sciogliere, quali ad esempio *homo fuit* o *homo erit currens*.

Un aspetto particolarmente importante da sottolineare in riferimento ai temi della predicazione e del rapporto tra nomi e verbi, inoltre, è una vera e propria regola di trasformazione che Scoto sottoscrive, assegnandone l'ascendenza alla produzione logica di Boezio. Si tratta di uno schema mediante

---

<sup>86</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 1, qq. 5-6, nn. 29; 31, pp. 173-174.

il quale è possibile tradurre qualsiasi proposizione che presenta un verbo in forma implicita, ossia pienamente coniugata, in una proposizione che istanzia una forma di predicazione composta di copula e parte nominale:

Ut is sit sensus [riferito ad un sillogismo il cui contenuto non è per noi rilevante]: ‘Socrates non currit’, id est ‘est non currens’. Quod ostendit Boethius, quia idem est dicere ‘Socrates currit’ et ‘Socrates est currens’<sup>87</sup>.

Data dunque una proposizione il cui verbo si presenta in forma coniugata, come *homo currit*, tale proposizione potrà essere riformulata mediante copulazione in *homo est currens* – e naturalmente anche l’inverso è legittimo, giacché si tratta di una relazione di equivalenza. Da ciò si nota quanto di fatto, dal punto di vista logico-proposizionale e non certamente grammaticale, la differenza tra *nomen* e *verbum* risulti essere assai labile e tutto sommato non così rilevante. Ciò permette inoltre di intravedere come tutto quello che si è detto circa il nome infinito e il nome privativo potrà ritrovarsi nel contesto proposizionale in due casi, ovvero sia relativamente al soggetto che al predicato.

Lo schema di traduzione, infatti, occorre nel contesto di una questione dedicata proprio alla negazione infinita del verbo – *quaeritur an verbum infinitum maneat infinitum in oratione* – questione che offre ulteriori spunti da cui desumere qualcosa di più circa la negazione proposizionale:

Verbum aggregatur ex duobus, ex re scilicet et compositione qua significatur aliquid esse vel non esse. Verbum autem infinitum fit per additionem negativae particulae, quae removet verbum secundum se. Cum igitur additur nomini, removet quod significatur per verbum ‘esse’ de alio. Non autem ob aliud est propositio negativa nisi quia removetur aliquid de esse ad non esse. Igitur verbum infinitum est verbum intellectum cum negatione, quod non accidit ex parte nominis<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> *Ivi*, l. 2, q. 1, n. 16, p. 197.

<sup>88</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 2, q. 1, n. 10, p. 195.

Oltre a ritrovare l'ormai consueta terminologia caratteristica della negazione, legata alla presenza di *aliquid* di concerto con una forma di rimozione, ritroviamo ulteriormente confermato il parallelismo tra negazione del nome e negazione del verbo. Dal punto di vista semantico, infatti, l'azione del negatore su entrambe le specie del termine sembra qui essere considerata assai simile, e l'esito di tale azione si ripercuote sull'intera struttura proposizionale: in quanto negativa, infatti, una proposizione importa una qualche forma di rimozione.

Assodate queste informazioni, è necessario recuperare il tema dello *scope* del negatore. Consideriamo infatti le due proposizioni *homo non est albus* e *homo est non-albus*. Nel primo caso, occorre una negazione applicata alla copula, il che suggerisce che la proposizione sia effettivamente negativa, ossia che attesti la rimozione della proprietà di essere bianco da suo soggetto, in contrapposizione a *homo est albus* in cui piuttosto tale proprietà risulta affermata. Nel secondo caso ritroviamo invece come predicato un termine infinito, ma esso sembra essere autenticamente affermato del soggetto. È dunque legittimo indagare se si debba o meno tenere conto di due distinte tipologie di negazione proposizionale in base al posizionamento del negatore. I testi offrono in questo caso una pronta soluzione nel contesto della caratterizzazione delle proposizioni affermative:

In oratione affirmativa aliquid affirmatur de aliquo; sed nihil affirmatur de homine cum dicitur 'homo non currit'. [...]

Si tamen intelligeretur negatio infinitans referri ad rem verbi, conveniens esset dicere quod verbum infinitum maneret infinitum in oratione; sicut verbum privativum manet privativum in oratione, ut hic 'ille excaecatur'; et hoc est quia in verbis privativis affirmatur compositio, et intelligitur tantum privatio rei<sup>89</sup>.

Ciò che dunque caratterizza una proposizione affermativa è, tautologicamente, il fatto che in essa qualcosa venga affermato di qualcos'altro – il predicato del

---

<sup>89</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 2, q. 1, nn. 9; 11, pp. 195; 196.

soggetto. Nel caso di *homo non currit*, equivalente come si è visto a *homo non est currens*, ciò non si verifica, sicché tale proposizione sarà non già affermativa quanto piuttosto negativa. Nel caso invece in cui la negazione non interessi la copula ma la parte nominale, indicata qui da Scoto come *res verbi*, ossia nel caso di *homo est non-currens*, il *Subtilis* dichiara espressamente che essa debba essere considerata analogamente al caso di una proposizione con verbo privativo – *homo est excaecatus* – in cui si afferma un’effettiva composizione. Essa sarà dunque una predicazione positiva di un predicato negativo, sicché la negazione verrà riscontrata a livello semantico. Tutto ciò ci permette di concludere che dovremo intendere come proposizioni negative esclusivamente le proposizioni in cui il negatore interessa la copula, e non già la parte nominale. Si desume quindi come il posizionamento del ‘non’ all’interno della stringa sia assolutamente rilevante, e qualsiasi suo spostamento, per poter essere considerato legittimo, necessiterà di una spiegazione teorica, pena il rischio di sovvertire la semantica.

Prima di presentare una mappatura delle tipologie di proposizioni negative, l’ultima considerazione da fare consiste nel sondare un’imprescindibile proprietà logica delle proposizioni per un contesto di matrice aristotelica: la categoricità. Abbiamo già avuto modo di ricordare come la regimentazione del linguaggio naturale, necessaria per lo sviluppo di una logica, nel contesto dell’*Organon* si concretizzi nella scelta di escludere dal linguaggio le proposizioni non categoriche. Sebbene nei testi di Scoto l’espressione ‘categoricità’ o un suo derivato non siano diffusi in riferimento alle proposizioni logicamente rilevanti, è possibile identificare la medesima proprietà riformulata con una terminologia alternativa. Il *Subtilis* parla infatti dell’equivalente delle proposizioni categoriche come *propositiones unae*, indentificando in quella che potremmo tradurre come ‘unitarietà’ la categoricità aristotelica. A riguardo troviamo un raggruppamento di ben quattro questioni all’interno del secondo commento al *De interpretatione*;

la prima di esse domanda appunto se la proposizione *homo albus currit* sia da considerarsi unitaria o meno – *an haec sit una 'homo albus currit'*:

Dicit potest quod propositio est una; unde ex homine et albo fit unum extremorum respectu compositionis; non tamen simpliciter unum. Ad quod sciendum quod unitas in propositione est proportionalis unitati in rebus. In rebus autem quaedam habent unitatem simpliciter, sicut quae sunt entia simpliciter; quaedam dicuntur unum secundum quid, ut quae ex talibus componuntur, ut domus<sup>90</sup>.

L'unitarietà delle proposizioni viene dunque fatta dipendere dall'ontologia degli enti che i termini proposizionali significano. Come già abbiamo ricordato e come avremo modo di approfondire nel corso del prossimo capitolo, la prospettiva teorica è evidentemente corrispondentistica, giacché si pone una forma di proporzionalità tra le dinamiche che caratterizzano gli enti e le loro controparti linguistico-concettuali. Viene inoltre articolata una differenza tra entità semplicemente unitarie ed entità unitarie in riferimento ad altro, differenza che naturalmente, secondo il principio appena considerato, comporterà una corrispettiva articolazione sul piano linguistico:

Exemplum est in propositionibus. Unde haec est simpliciter una 'homo est animal', ubi simplex praedicatum enuntiatur de simplici subiecto; haec autem 'homo albus currit' non simpliciter est una sicut prior, quia propositio dicitur una ab unitate extremorum. Sed 'currere' non ita affirmatur de uno secundum conceptum cum dicitur 'homo albus currit' sicut sic dicendo 'homo est animal'<sup>91</sup>.

Sia *homo est animal* che *homo albus currit* costituiscono pertanto delle proposizioni unitarie o categoriche a tutti gli effetti, ma in che modo tutto ciò risulta rilevante ai fini dell'indagine circa la negazione? Come anticipato, la categoricità o

---

<sup>90</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 2, qq. 6-9, n. 39, pp. 214-215.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

unitarietà è un requisito fondamentale affinché una proposizione possa occorrere all'interno della logica, ma a ciò si aggiungono aspetti teorici ulteriori:

Est tamen prima una, quia sibi competunt condiciones propositionis unae, quae sunt oppositio, contradictoria et contraria, et dividi per affirmationem et negationem, et syllogizationem. Et secundum sensum illorum patet quod, I huius, non dividit Aristoteles aliquam propositionem in affirmativam et negativam, nisi unam<sup>92</sup>.

Affinché una proposizione possa essere negativa o risultare inserita in un contesto di opposizione, è necessario che soddisfi le condizioni di categoricità. Da ciò consegue che tutte le istanze e le tipologie di proposizioni negative che andremo ad esaminare, dovranno per prima cosa essere proposizioni categoriche.

### i. Forme negative della proposizione

Tenendo conto del senso più autentico della categoricità proposizionale, ossia mantenendo come modello il caso in cui un predicato unico viene associato ad un unico soggetto mediante la copula – *homo est animal* – procediamo a ricostruire una tassonomia delle proposizioni negative. Ciò verrà svolto in modo analogo a quanto già fatto con i termini, ossia tenendo conto degli aspetti sintattici e semantici e della loro interconnessione. In questo caso, però, la necessità di mappare la negazione sembra esaurirsi in partenza come qualcosa di banale. Poiché una proposizione è negativa nel momento in cui la copula risulta negata dal negatore, e considerando che Scoto sottoscrive il motto aristotelico secondo cui ad ogni affermazione corrisponda una sola negazione<sup>93</sup>, di primo acchito non

---

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> «Cuiuslibet unius affirmationis est una negatio» *In duos Perihermenias*, l. 2, n. 7, p. 208.

sembra interessante pensare di introdurre una casistica articolata. Consideriamo ad esempio la struttura fornita dai quadrati aristotelici delle proposizioni. Tali schemi si costruiscono a partire da una data proposizione categorica affermativa mediante l'introduzione della negazione sicché, nella loro forma più nota, si tratta di due coppie di proposizioni categoriche e contrapposte:

(A) *Omnis homo est animal*

(E) *Nullus homo est animal*

(I) *Quidam homo est animal*

(O) *Quidam homo non est animal*

Le proposizioni negative (E), (O) non sembrano appartenere a specie differenti in quanto negative, ma piuttosto in riferimento ai lemmi che vi occorrono. Questo schema introduce infatti un'ulteriore complicazione tipica delle proposizioni ed estranea all'ambito dei termini, ossia il rapporto tra qualità e quantità proposizionale. In questo contesto, ogni istanza di proposizione categorica presenta infatti la qualità di essere affermativa o negativa, *tertium non datur*, il che riguarda sostanzialmente la presenza o meno di una negazione in riferimento all'atto di predicazione. I termini che occorrono nelle proposizioni, tuttavia, possono variare e determinare in modo differente la quantità delle proposizioni medesime: da un punto di vista semantico, un conto è infatti porre *omnis homo est animal*, un altro *hoc homo est animal*. Le diverse quantità che le proposizioni presentano secondo la logica tardomedievale sono sostanzialmente quattro: vi sono proposizioni universali o particolari, caratterizzate da una quantificazione esplicita – *omnis homo est animal*, *quidam homo est animal* – ma anche proposizioni indefinite, in cui il soggetto consiste in una *intentio* priva di quantificatore – *homo*

*est animal* – e, infine, proposizioni singolari, in cui il soggetto denota un individuo – *hoc homo est animal, Socrates est animal*<sup>94</sup>.

Al fine di esemplificare posizioni o regole, riteniamo che le proposizioni indefinite costituiscano una buona scelta, giacché permettono di non appesantire la sintassi e rappresentano uno stadio intermedio di generalità: esse possono infatti venire quantificate o individualizzate a seconda dei casi. Specifichiamo inoltre come in questo elaborato non potremo sviluppare un'analisi della quantificazione proposizionale nelle opere di Scotus. La motivazione consiste non già nella mancanza di interesse verso l'argomento, che anzi risulterebbe assai utile da sondare, quanto piuttosto nella pressoché totale assenza di materiale testuale a riguardo.

Ritornando ora al tema dell'unicità della negazione proposizionale e della futilità di ricostruirne una mappatura, ciò sarebbe in effetti vero se nel sistema di logica in esame si desse soltanto una tipologia di negazione. Nel caso di un sistema in cui si consideri solo la negazione esterna – come la logica classica formale – esiste infatti un tipo soltanto di proposizione negativa: *non p*. Ma nel nostro caso, dove la negazione occorre primariamente in riferimento ai termini, nella medesima proposizione si possono riscontrare più istanze di negazione. Dovremo dunque tenere conto anche delle proposizioni affermative nelle quali tuttavia occorrono termini negativi e questi termini, appurata l'analogia semantica che intercorre tra *nomina* e *verba*, potranno occorrere in entrambi gli estremi proposizionali.

La mappatura che abbiamo già sviluppato rispetto ai termini negativi ci permette in ogni caso di affrontare questa ulteriore tassonomia in modo assai agevole: basterà infatti innestare le tipologie di termine negativo nel contesto di

---

<sup>94</sup> Per una catalogazione delle quantità proposizionali che tiene conto anche dei problemi linguistici di adattamento del latino ad altre lingue naturali, in particolare all'inglese moderno, si veda PARSONS, *Articulating Medieval Logic*, cit., pp. 6-13.



una coppia di proposizioni contrapposte, e ciò sarà sufficiente per generare uno schema. Faremo in ogni caso riferimento ai raggruppamenti semantici de termini negativi, ossia alla dicotomia tra nomi privativi e nomi infiniti, al fine di evitare un'eccessiva complicazione di catalogo. In questo modo, il nostro schema si presenterà come una tabella simmetrica, in funzione della quale potranno essere ricavati ulteriori istanze variando ad esempio la quantificazione dei termini o la coniugazione verbale. Come anticipato, ci manterremo sul piano delle proposizioni indefinite:

Proposizioni affermative – <i>A est B</i>	Proposizioni negative – <i>A non est B</i>
i. Estremo infinito	
a. soggetto – <i>non-homo est animal</i>	a. soggetto – <i>non-homo non est animal</i>
b. predicato – <i>homo est non-animal</i>	b. predicato – <i>homo non est non-animal</i>
c. entrambi – <i>non-homo est non-animal</i>	c. entrambi – <i>non-homo non est non-animal</i>
ii. Estremo privativo	
a. soggetto – <i>caecus est animal</i>	a. soggetto – <i>caecus non est animal</i>
b. predicato – <i>animal est caecus</i>	b. predicato – <i>animal non est caecus</i>
c. entrambi – <i>caecus est irrationalis</i>	c. entrambi – <i>caecus non est irrationalis</i>
iii. Estremo infinito ed estremo privativo	
a. soggetto infinito e predicato privativo <i>non-homo est caecus</i>	a. soggetto infinito e predicato privativo <i>non-homo non est caecus</i>
b. soggetto privativo e predicato infinito <i>caecus est non-homo</i>	b. soggetto privativo e predicato infinito <i>caecus non est non-homo</i>

La casistica risulta dunque assai vasta e naturalmente, trattandosi di una ricostruzione teorica, non è detto che i testi di Scoto presentino e soprattutto analizzino ciascuna di queste tipologie di negazione proposizionale. Possiamo anzi affermare con ragionevole certezza che la maggior parte di esse non occorre

nemmeno una volta nei *Parva logicalia* e, tuttavia, data una solida concezione delle forme più generali della negazione, il loro significato potrebbe essere ricostruito *a fortiori*. Per quanto ci riguarda, nel corso dei paragrafi successivi ci manterremo il più possibile aderenti al materiale testuale, analizzando primariamente le istanze di negazione proposizionale che occorrono esplicitamente nei testi.

## ii. Negazione e inferenze: condizionali

Nei *Parva logicalia*, e soprattutto nei commenti alle *Confutazioni sofistiche*, si trovano alcune istanze di sillogismi o implicazioni che coinvolgono elementi negativi del linguaggio, siano essi forme di negazione del termine o della proposizione. Aumentando il grado di generalità coerentemente al contesto della logica in cui Scoto si muove, tanto le implicazioni che i sillogismi possono essere ricondotti alla classe delle *consequentiae*, un termine che il *Subtilis* utilizza ampiamente senza fornirne alcuna definizione. Noi lo impiegheremo nella concezione proposta da Gyula Klima, sostanzialmente come un sinonimo di inferenza. In tal senso, una *consequentia* è data da due insiemi di proposizioni, il primo indicato come 'antecedente' e il secondo come 'conseguente', collegati da un operatore che permette di transitare dal primo al secondo<sup>95</sup>. Il conseguente presenta un'unica proposizione, detta conclusione, mentre l'antecedente non ha in linea di principio un limite al numero di proposizione che può comprendere.

---

<sup>95</sup> «Perhaps a usefully non-committal way of characterizing consequences in general would be the following: a consequence is a propositionally complex expression, i. e. one that has parts taken without the rest would constitute a proposition, such that one of its propositional parts is designated as its consequent and the others as its antecedent, connected in such a way (by means of conjunctions like 'if' and 'therefore' and their stylistic variants) that the whole expression indicates that the antecedent warrants the consequent» GYULA KLIMA, *Consequence*, in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 318-319.

Per questo motivo, utilizzeremo come sinonimi le espressioni ‘condizionale’ e ‘implicazione’, così come anche ‘premessa’ e ‘antecedente’, ‘conclusione’ e ‘conseguente’<sup>96</sup>. In ogni caso, le opzioni che si riscontrano nel contesto di Scoto sono sostanzialmente due: (i) casi in cui l’antecedente è costituito da un’unica proposizione, ossia condizionali o entimemi; (ii) casi in cui l’antecedente è costituito da una coppia di proposizioni, ossia sillogismi.

In questa sezione, ci occuperemo per prima cosa di una serie di condizionali in cui occorrono diverse forme di negazione proposizionale e non, per poi passare alla disamina di sillogismi che presentano tematiche analoghe. Nell’ottica dell’implicazione, gli elementi proposizionali negativi che risultano più interessanti sono la copula e la parte nominale, giacché il soggetto tende a mantenersi invariato. A partire da una generica proposizione indefinita, quale *homo est animal*, incominciamo a costruire lo schema seguente, alternando forme di negazione della copula a forme di negazione della *res verbi*:

<i>homo est animal</i>	<i>homo non est animal</i>
<i>homo est non-animal</i>	<i>homo non est non-animal</i>

Ci ritroviamo dunque con quattro proposizioni che possiamo procedere a collegare mediante un condizionale o un’implicazione materiale. Per fare ciò è sufficiente porre una delle quattro proposizioni come antecedente, un’altra come conseguente e collegarle mediante un *ergo*. L’esito di tale processo ci restituisce un totale di sedici casi<sup>97</sup>. Per quanto concerne la negazione, però, i casi più interessanti sono quattro e corrispondono alle diagonali dello schema. Si tratta

---

<sup>96</sup> Per un approfondimento terminologico rigoroso, si veda PETER KING, *Consequence as Inference: Medieval Proof Theory 1300-1350* in M. Yrjönsuuri (ed.) *Medieval Formal Logic*, Kluwer, Dordrecht 2001, pp. 117-146.

<sup>97</sup> Quattro di questi casi saranno tautologici in quanto, in un contesto logico che non valorizza la rilevanza delle occorrenze, ciascuna proposizione può sempre implicare se stessa.

cioè dei casi in cui da una proposizione affermativa si transita verso una negativa e viceversa:

- i) Antecedente affermativo:
  - a. *Homo est animal ergo homo non est non-animal*
  - b. *Homo est non-aliquid ergo homo non est aliquid*
- ii) Antecedente negativo:
  - a. *Homo non est animal ergo homo est non-animal*
  - b. *Homo non est non-animal ergo homo est animal.*

È naturalmente possibile fornire degli schemi formali circa tali casi: (ia) e (iib) sono infatti istanze dell'equivalenza  $A \text{ est } B \leftrightarrow A \text{ non est non-}B$ ; (ib) e (iia) corrispondono invece allo schema  $A \text{ est non-}B \leftrightarrow A \text{ non est } B$ .

Per quanto riguarda la prima coppia, ossia (ia) e (iia), possiamo subito fornire una prova della validità dell'equivalenza, ricorrendo a quanto già studiato circa il termine infinito. Sia nel caso di un'ipotesi generale o restrittiva circa l'estensione dei termini infiniti, infatti, *non-B* corrisponde per definizione a ciò che è altro da *B*, ossia all'insieme complemento di *B*. Dato dunque  $A \text{ est non-}B$ , la conseguenza  $A \text{ non est non-}B$  risulta inclusa nella definizione stessa di termine infinito, e di conseguenza valida. Lo stesso vale per l'altro verso dell'implicazione:  $A \text{ est } B$  pone il soggetto come specie del predicato, il che per definizione esclude il primo dall'essere un'istanza di *non-B*<sup>98</sup>.

Non si deve naturalmente attuare una confusione di piani e considerare la legittimità dell'implicazione, che ne costituisce un aspetto formale, come la verità dell'istanza proposizionale effettiva. *Homo non est animal* è infatti una proposizione palesemente falsa nel contesto della speculazione di Scoto, e tuttavia il condizionale tra proposizione affermativa e proposizione negativa con

---

<sup>98</sup> L'assunzione condivisa tanto da (IG) che da (IR) consisteva infatti nella congiunzione  $(A \neq B) \wedge (S_{\text{non-}A} \not\subset S_A)$ , condizione che viene soddisfatta assumendo sia che  $A \text{ est } B$ , sia che  $A \text{ non est non-}B$ .

*res verbi* infinita rimane formalmente corretto. Lo stesso discorso vale per i sillogismi: ‘tutti gli uomini sono piante e Socrate è uomo, dunque Socrate è una pianta’ costituisce un sillogismo falso, giacché la premessa maggiore è falsa, ma non per questo l’inferenza risulta illegittima o strutturalmente scorretta.

Per quanto concerne le occorrenze testuali, il secondo gruppo di condizionali risulta assai più interessante. Osservando infatti i casi (ib) e (iia), notiamo infatti che si verifica uno slittamento del negatore dalla copula al predicato. Tale passaggio è cruciale in quanto comporta un cambio di *scope* che, come già visto, risulta determinante per la semantica della proposizione. Nei commenti alle *Confutazioni sofistiche*, Scoto analizza due *consequentiae* riconducibili allo schema  $A \text{ est non-}B \leftrightarrow A \text{ non est } B$ . Si tratta di *hoc est non-duplum ergo hoc non est duplum*, un’istanza di (ib) e *hoc non est iustum ergo hoc est non-iustum*, un’istanza invece di (iia). Incominciamo a contestualizzare la prima di queste implicazioni, che occorre nella questione cinquantaseiesima – *utrum ista consequentia sit bona: ‘hoc est non-duplum ergo hoc non est duplum*:

Ad quaestionem dicendum quod consequentia bona est, nam significatum huius quod dico ‘duplum’ est quidam respectus. [...] Sed negatio infinitans negat significatum termini. Sic ergo dicto ‘hoc est non-duplum’, negatur universaliter respectus; quo negato non dicitur ad dimidium. [...]. Duplum ergo et non-duplum veram contradictionem important. Sed cuicumque attribuitur unum contradictorium, ab eodem removetur reliquum. Sequitur ergo ‘hoc est non-duplum, ergo non est duplum’<sup>99</sup>.

La posizione di Scoto è chiara: dal momento che il predicato in forma affermativa e la sua versione in forma infinita costituiscono una coppia di contraddittorî, predicare qualcosa di un soggetto implica negare a quest’ultimo il contraddittorio del predicato. Tale dichiarazione è assai interessante in quanto restituisce una vera e propria regola generale che, a prescindere dalla

---

<sup>99</sup> *Super Elenchorum*, q. 56, n. 6, p. 526.

categorizzazione del termine che occorre nell'inferenza, si propone di garantire la legittimità di quest'ultima. Non era infatti scontato poter generalizzare il caso specifico, in cui il predicato *duplum* corrisponde ad una quantità o ad una relazione, in modo tale da estenderlo a qualsiasi altro predicato possibile. Ponendo come unica condizione il fatto che tra il predicato positivo e la sua controparte infinitata si generi una contraddizione, invece, Scoto permette di generalizzare la posizione in modo alquanto elegante.

Più articolato è il secondo caso, corrispondente all'altro verso dello schema di equivalenza. Rispetto a tali inferenze di tipo *A non est B ergo A est non-B*, infatti, i testi di Scoto presentano un'oscillazione. Ne troviamo una prima occorrenza nel corso della *quaestio* dei commenti al *De interpretatione* dedicata al nome infinito, dove l'inferenza viene considerata illegittima. Uno degli argomenti iniziali a favore della tesi, sottoscritta anche da Scoto, secondo cui il nome infinito *aliquid ponat*, proponeva infatti questo esempio: se il nome infinito non ponesse alcunché, allora l'implicazione *si homo non est iustus ergo homo est non-iustus* risulterebbe legittima, e tuttavia tale implicazione è considerata illegittima dallo Stagirita<sup>100</sup>. La risposta del *Subtilis* è la seguente:

Ad tertium dico quod hoc verbum 'est' non tantum est unio sive modus uniendi extrema, sed etiam est quaedam res unita cui apponitur praedicatum. Quia in verbo duo sunt, scilicet compositio et res, et ideo non sequitur 'hoc non est iustum ergo est non-iustum', quia in ista 'hoc est non-iustum' affirmatur res verbi; sed in hac 'hoc non est iustum' negatur res verbi; et utrobique negatur iustitia. Unde sicut ex negatione rei verbi non sequitur affirmatio eiusdem, sic non sequitur 'hoc non est iustum ergo hoc est non-iustum'<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> «Item, si nihil ponat, sequitur hoc, scilicet quod 'si homo non est iustus, ergo homo est non-iustus'; istam tamen consequentiam negat Aristoteles» *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 4, n. 3, p. 157.

<sup>101</sup> *Ivi*, l. 1, q. 4, n. 21, pp. 162-163.

Il passo è pernicioso se lo si riconduce al contesto teorico che stiamo tentando di ricostruire, in quanto afferma che l'illegittimità di passare da una negazione proposizionale ad una negazione della *res verbi* è fondata nella peculiare funzione della copula, e ciò contrasta con quanto indicato circa il caso inverso. Il testo prosegue complicando ulteriormente la situazione:

Vel potest dici quod dubium est utrum verbum sit tantum copula, vel pro re sua cedat in partem extremi. Quia 'iustum' dat intelligere subiectum, cum sit accidens concrete significatum; quia sic dicendo 'homo est iustus' significatur quod homo est aliquid cui inest iustitia. Igitur praedicatum habet virtutem duorum extremorum vel terminorum. Ideo sicut non sequitur 'non est album lignum, igitur est non-album lignum', sic non sequitur 'non est iustum, igitur est non-iustum'<sup>102</sup>.

Il problema viene dunque esplicitato in riferimento all'importo esistenziale del verbo essere: *homo est iustus* si ritrova infatti riformulato come *homo est aliquid cui inest iustitia*, ossia *homo est aliquid iustum*, il che restituisce un termine composto. Ciò permette a Scoto di delegittimare l'implicazione recuperando l'esempio aristotelico del legno bianco, il quale presenta una struttura analoga a quella che si è venuta a creare mediante la composizione del predicato *aliquid iustum*.

Fortunatamente, una soluzione a questo *impasse* può essere ritrovata già all'interno della medesima opera. Il commento al secondo libro del *De interpretatione* raccoglie infatti quattro questioni dedicate alle *consequentiae*, e la prima di queste propone nuovamente la stessa domanda affrontata nei commenti al primo libro: *an sequatur hoc non est iustum ergo hoc est non-iustum*. In questo caso, tuttavia, la posizione di Scoto si modifica e introduce alcune considerazioni generali più raffinate. La risposta viene fatta precedere da un importantissimo preambolo:

---

<sup>102</sup> *Ivi*, n. 22, p. 163.

Dicendum quod quattuor propositionibus existentibus de eodem subiecto – praedicatis variatis secundum finitum et infinitum, affirmative et negative, terminis sumptis simplicibus vel compositis, compositione existente de praesenti, praeterito ve futuro – si duo praedicamenta propositionum affirmativorum dicantur de quolibet, ex negativis sequuntur affirmativae; si non, non<sup>103</sup>.

In questo preambolo troviamo dunque la massima variabilità possibile in riferimento alla generalità dei quadrati di proposizioni. Scoto afferma infatti che date quattro proposizioni il cui soggetto sia il medesimo ed a prescindere dalle variazioni del predicato, siano esse legate alla coniugazione, alla qualità o addirittura all'occorrenza di termini complessi come 'legno bianco', affinché dalle proposizioni negative seguano le affermative è sufficiente che i predicati *dicantur de quolibet*. Come intendere quest'ultima condizione viene quindi esplicitato nel corso del paragrafo successivo, durante il quale Scoto fa riferimento agli *Analitici primi* di Aristotele e prende ad esempio la coppia di termini *bonum* e *non-bonum*. Dal momento che essi *dicuntur de quolibet et de nullo eorum ambo*, le diagonali del quadrato costruibile a partire da *Socrates est bonus* saranno legittime<sup>104</sup>. Ecco che dunque, come già osservato nei commenti alle *Confutazioni sofistiche*, la condizione che garantisce la legittimità delle *consequentiae* negative interessa esclusivamente il predicato: se questo genera una contraddizione con la propria controparte infinita, l'implicazione dovrà essere considerata legittima, addirittura a prescindere dalla coniugazione verbale.

Rimane unicamente da chiarire il tema dell'importo esistenziale e anche in questo caso Scoto ci offre la propria soluzione:

<sup>103</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 2, qq. 2-5, n. 17, pp. 202-203.

<sup>104</sup> «Cuius ratio est quam ponit Aristoteles I *Priorum*: accipiantur enim simplices termini 'Socrates est bonus', 'Socrates est non-bonus', 'Socrates non est bonus', 'Socrates non est non-bonus'; si 'esse bonum' et 'esse non-bonum' dicuntur de quolibet, "et de nullo eorum ambo", ex affirmativis sequuntur negativae, et e converso convertibiliter; quia si non, contradictoria simul stabunt [...]» *Ivi*, n. 18, p. 203.



Ad hoc dico quod si 'est', quando tertium praedicatur, sit tantum copula, certum est quod non impedit consequentiam; tunc enim tantum praedicatur 'non-bonum'; et 'bonum' et 'non-bonum' dicuntur de quolibet. Sed si 'est' sit pars praedicati secundum suum intellectum, per quid impeditur ne 'esse non-album' et 'esse album' dicantur de quolibet? Tunc non tenet consequentia: diversimode ponendo antecedens et diversimode ponendo consequens, idem dicere est de consequente<sup>105</sup>.

L'importo esistenziale rende dunque illegittima la conseguenza, il che permette di riassorbire la risposta negativa e problematica data in precedenza da Scoto come un'istanza di questo caso specifico.

Abbiamo raggiunto un buon risultato teorico per quanto concerne le implicazioni che coinvolgono proposizioni negative con predicato positivo e proposizioni affermative con predicato infinito: poste la contraddittorietà tra i due predicati, il valore puramente copulativo del verbo essere e la costanza del soggetto, è sempre legittimo passare dalle une alle altre.

Cosa dire invece circa le *consequentiae* in cui occorrono termini privativi? In questo caso, malauguratamente, i testi non forniscono abbastanza materiale. L'unica istanza che abbiamo rinvenuto corrisponde a quella già indicato nella sezione dedicata alla semantica dei termini infiniti, ossia al condizionale *hoc est dissimile ergo hoc est non-simile*. Non possiamo effettivamente aggiungere più di quanto abbiamo già detto a riguardo, sicché ci limitiamo a ricordare come Scoto la ritenga scorretta, in quanto *dissimilis* importa un *respectus* che, invece, *non similis* finisce esclusivamente per rimuovere. Interessante sarebbe ragionare sulla possibilità di applicare quanto Scoto dichiara circa i predicati infiniti, ossia che essi possano essere predicati *de quolibet et de nullo eorum ambo*, e testarne la tenuta con i termini privativi. Bisognerebbe però costruire un'analisi istanza per istanza e, in ogni caso, non si rintraccerebbero riscontri testuali atti a supportare o falsificare le conclusioni raggiunte. Per questo motivo, preferiamo fermarci qui.

---

<sup>105</sup> *Ivi*, n. 21, p. 204.

### iii. Negazione e inferenze: sillogismi

Analogamente a quanto si è detto circa i condizionali, nelle opere di Scoto non abbiamo una trattazione esplicita né tantomeno sistematica della sillogistica. Dovremmo quindi desumere quanto possibile a partire da alcune istanze particolari, in funzione delle quali provare a generalizzare delle conclusioni. A tale scopo, risulta preziosa la quarantesima questione dei commenti alle *Confutazioni sofistiche – utrum commutare rem unius praedicamenti sit sufficiens causa non-existentiae figurae dictionis* – in cui si ritrovano alcune considerazioni circa la conversione di inferenze sillogistiche positive in forma negativa. I primi due punti della questione, che si oppongono alla validità del quesito posto, presentano infatti i seguenti sillogismi: (i) *quidquid currit movetur et album currit, ergo album movetur*; (ii) *omnis homo currit et omnis homo albus est homo, ergo omnis homo albus currit*. Entrambi le inferenze sono considerate corrette<sup>106</sup> – *bonae* – e dal momento che la questione ha a che fare con il procedimento della *commutatio*, la correttezza viene fatta dipendere da una procedura negativa, la quale risulta meglio esplicitata nei confronti del secondo sillogismo: ponendo l'opposto della conclusione come premessa maggiore e conservando la premessa minore, si costruisce un sillogismo la cui legittima conclusione consiste nell'opposto della premessa maggiore di partenza:

Similiter, hic est bonus syllogismus 'omnis homo currit; omnis homo albus est homo; ergo omnis homo albus currit'. Nam ex opposito conclusionis cum minore, infertur oppositum maioris 'non omnis homo albus currit; omnis homo albus est homo; ergo non omnis homo currit'<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> «Nam posita causa, ponitur effectus; sed alicubi est commutatio, ubi non est figura dictionis; ergo, etc. Probatio assumpti. Nam sequitur 'quidquid currit, movetur; album currit; ergo album movetur'. Oppositum conclusionis non potest stare cum praemissis. Ista enim non stant simul: quod nullum album movetur, et quod album sit aliquod quod currat, et tamen quidquid currit, movetur» *Super Elenchorum*, q. 40, n. 1, p. 452.

<sup>107</sup> *Ivi*, n. 2, p. 452.

Prima di analizzare la procedura in modo accurato, sottolineiamo un importante aspetto di contesto: Scoto criticherà questi argomenti nella sezione dei *respondeo*, giacché la sua posizione circa la *figura dictionis* risulta diversa rispetto a quella importata dagli argomenti in esame. Tuttavia, la critica del *Subtilis* non riguarda la validità delle inferenze presentate, quanto piuttosto la loro estraneità al tema della *figura dictionis*<sup>108</sup>: ciò ci permette di considerare come legittimo il senso formale dell'argomento che, nel nostro caso, prescinde completamente dal tema della *figura dictionis*.

Analizziamo dunque tali sillogismi, a partire dal secondo di cui abbiamo una più chiara conversione negativa:

<i>Omnis homo currit</i>	PM	<i>Non omnis homo albus currit</i>
<i>Omnis homo albus est homo</i>	pm	<i>Omnis homo albus est homo</i>
<i>Omnis homo albus currit</i>	c	<i>Non omnis homo currit</i>

(ii) si presenta come un sillogismo con una premessa maggiore universale, una premessa minore universale con soggetto composto e una conclusione universale. È naturalmente possibile costruire un modello categoriale che soddisfi il sillogismo in forma positiva, e tuttavia l'argomento sostiene che tale sillogismo deve essere considerato valido in funzione della sua ricostruzione negativa. Tale ricostruzione corrisponde evidentemente ad una forma di contrapposizione, giacché la conclusione negata viene portata nell'antecedente e

<sup>108</sup> «Ad primum argumentum dicendum quod hic non est figura dictionis 'quidquid currit movetur; album currit; ergo' etc. Non enim sumptio cuiuslibet denotantis quale sub aliquo denotante quid, faciat fallaciam figurae dictionis, sed solum si quale accipitur ut pars decisa ipsius quid. [...] Ad secundum dico quod hic non est figura dictionis 'omnis homo currit; homo albus est homo; ergo' etc. Nam in minori 'homo albus' non accipitur sub ratione albi, sed sub ratione hominis cui accidit album» *Ivi*, q. 40, nn. 17-18, pp. 456-457.

la premessa maggiore negata si sposta nel conseguente dell'inferenza<sup>109</sup>. Scoto esplicita ancora meglio la regola in questione proseguendo nel testo:

Quandocumque ex opposito conclusionis cum altera praemissarum infertur oppositum alterius praemissae, necesse est utrumque syllogismum esse bonum. [...] Hoc enim conceditur, et probatum per hanc regulam 'quando ad antecedens sequitur consequens, ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis [...]'<sup>110</sup>.

Gli editori rimandano in nota al *De puritate artis logicae* di Walter Burley come riferimento testuale per questa dichiarazione di Scoto, il che attesta come tale procedura non sia in alcun modo una trovata innovativa del *Subtilis*. In ogni caso, l'intento soggiacente è chiaro: esiste una procedura che qui viene esplicitata come una vera e propria regola, mediante la quale è possibile convertire i sillogismi da una forma positiva ad una forma negativa. Proviamo ora a testare questa medesima procedura con (i). Tale sillogismo, tuttavia, presenta alcune peculiarità che è bene evidenziare:

<i>Quidquid currit movetur</i>	PM	<i>Nullum album movetur</i>
<i>Album currit</i>	pm	<i>Album currit</i>
<i>Album movetur</i>	c	<i>Non quidquid currit movetur</i>

Per prima cosa, notiamo che (i) presenta una struttura peculiare, in quanto nella maggiore troviamo due predicati. Di primo acchito, anche la contrapposizione tra *album movetur* e *nullum album movetur* nei termini di opposizione può lasciare interdetti, giacché la prima è una proposizione indefinita mentre la seconda un'universale e dunque, a rigore, ciascuna appartiene ad un quadrato delle

<sup>109</sup> Siano  $p, q, r$  segni per proposizioni, data l'inferenza  $(p, q) \rightarrow r$ , in cui  $p$  e  $q$  occorrono nell'antecedente senza essere vincolate tra loro, la regola di contrapposizione semplice permette di scambiare la posizione di una premessa con la conclusione, a patto di negare entrambe nel processo, sicché:  $(p, q \rightarrow r) \rightarrow (\neg r, q \rightarrow \neg p)$  oppure  $(p, q \rightarrow r) \rightarrow (p, \neg r \rightarrow \neg q)$ .

<sup>110</sup> *Super Elenchorum*, q. 40, n. 4, p. 452.

opposizioni differente. Questo aspetto può tuttavia essere risolto considerando *album movetur* come una *reductio ad indefinitum* di *quidam album movetur*, ossia di una proposizione particolare che, in quanto tale, si oppone pienamente all'universale. Anche in questo caso è semplice costruire un modello che espliciti la validità dell'inferenza, e la regola di opposizione, una volta particolarizzata la prima conclusione, è formalmente soddisfatta.

Possiamo ora ragionare sulla regola di contrapposizione ed esplicitarne il portato nei confronti dell'ontologia categoriale sottesa alla logica in esame. Tale relazione proposizionale, per cui la negazione del conseguente implica la negazione dell'antecedente, trova infatti un interessante riscontro a livello dei termini, riscontro che può essere rintracciato nei commenti alla *Isagoge* di Porfirio. La questione quattordicesima indaga il tema della definizione – *quid sit definitum in definitione generis* – e la soluzione di Scoto approfondisce il rapporto tra *res*, *intentio* e definizione, specificando come le definizioni convengano esclusivamente ai concetti e non agli enti extramentali, rimarcando la consueta differenza tra *logici* e *metaphysici*, ai secondi dei quali spetta l'indagine circa il *quid rei*<sup>111</sup>. Nell'approfondire il concetto di predicazione, inoltre, Scoto espone una considerazione per noi interessante:

Ideo sic est arguendum: 'Ad negationem superioris sequitur negatio inferioris; igitur si non est animal, non est homo', ubi exercetur quod prius signatum fuit per 'sequitur'; 'non' quod 'negatio' signat [in quest'ultima sezione della frase, gli editori segnalano una lacuna testuale]. Pro intentionibus superioris et inferioris ponuntur fundamenta scilicet animal et homo<sup>112</sup>.

Negare il genere implica dunque la negazione delle specie che presentano tale genere nel *definiens*, per cui si possono generare *consequentiae* del tipo *hoc non est*

---

<sup>111</sup> *In Isagoge*, q. 14, n. 11, p. 71.

<sup>112</sup> *Ivi*, n. 12, pp. 71-72.

*animal ergo hoc non est homo* data la proposizione *hoc est homo ergo hoc est animal*. Ciò corrisponde evidentemente all'applicazione di una regola di contrapposizione, fondata sul principio per cui se di qualcosa si predica la specie, del medesimo individuo si predicherà pure il genere. Questa regola ci permette dunque di generare implicazioni corrette ogniqualvolta sia noto il rapporto di inclusione categoriale tra due *intentiones* date.

L'ultimo quesito su cui vogliamo concentrarci, è legato alla possibilità di invertire la contrapposizione, ovvero di spostarsi dalla forma negativa verso quella positiva. Finora abbiamo infatti sempre considerato una contrapposizione che dal polo affermativo conduce a quello negativo: *hoc est homo ergo hoc est animal, igitur hoc non est animal ergo hoc non est homo*, e provare la validità dell'inverso renderebbe la contrapposizione un vero e proprio metodo di traduzione, ossia un'equivalenza. È dunque legittimo che valga anche il contrario, ossia *hoc est non animal ergo hoc est non homo, igitur hoc est homo ergo hoc est animal*? Intuitivamente, la risposta è positiva. Sebbene i testi non offrano una dichiarazione a riguardo, riteniamo che forniscano sufficienti strumenti per provarlo. Ragioniamo infatti in modo formale: attuare una contrapposizione significa scambiare la posizione di antecedente e conseguente e aggiungere un negatore a ciascuno. Svolgiamo la procedura a partire ora da un elemento positivo, ora da un elemento negativo:

(i) Da affermativo a negativo	(ii) Da negativo ad affermativo
<i>hoc est homo ergo hoc est animal</i>	<i>hoc non est animal ergo hoc non est homo</i>
<i>hoc non est animal ergo hoc non est homo</i>	<i>hoc non non est homo ergo hoc non non est animal</i>

Nel caso (ii) otteniamo un'espressione scorretta rispetto al linguaggio naturale, ma non già rispetto a quello logico. Abbiamo infatti un'istanza di doppia negazione, in questo caso applicata alla copula, la quale per poter essere

eliminata richiede una particolare regola di calcolo. Non tutte le logiche, infatti, accettano il principio secondo cui iterare la negazione riconduca all'affermazione, ma quella che siamo soliti chiamare logica classica, la quale condivide alcuni importanti principî teorici aristotelici, tende ad accettare tale regola senza problemi. Aristotele stesso la pone infatti nel *De interpretatione*<sup>113</sup>, e nei testi di Scoto la si ritrova esposta come *negatur negatio ponitur affirmatio*. Bisogna tuttavia specificare come tale regola non occorra nei *Parva logicalia*, ma sia piuttosto rintracciabile in diverse sezioni della produzione teologica dell'Autore<sup>114</sup>. Per quanto si tratti di evidenze testuali estranee al contesto cronologico delle opere strettamente logiche, riteniamo interessante segnalarlo e, tutto sommato, vista anche la matrice aristotelica della tesi, sufficiente a ritenerla valida anche nel contesto dei commenti logici.

L'indagine relativa alla negazione proposizionale, orientata soprattutto alle relazioni tra diverse tipologie di proposizioni nella forma di inferenze ora semplici ora complesse, restituisce una serie di elementi preziosi per quanto concerne l'impiego effettivo della negazione come strumento inferenziale ed argomentativo. Nonostante l'allontanamento compositivo che il piano delle proposizioni attua nei confronti dei termini semplici, quest'ultimi assai più prossimi all'ontologia, si è potuto infatti vedere come la concezione categoriale rimanga sempre come un riferimento imprescindibile. Essa è infatti tale da

---

<sup>113</sup> «Permutati, i nomi e i verbi significano la stessa cosa, per esempio: *uomo è bianco – bianco è uomo*. Se infatti non si verifica questo, della medesima <enunciazione> si avranno più negazioni; ma si è già mostrato che vi è una sola negazione di una sola affermazione. Infatti negazione di *uomo è bianco* è *uomo non è bianco*; e di *bianco è uomo*, se non è la stessa che *uomo è bianco*, sarà negazione sia *bianco non è non uomo* che *bianco non è uomo*. Ma l'una è negazione di *bianco è non uomo*, l'altra di *uomo è bianco*, di modo che vi saranno due <negazioni> di una sola <affermazione>. Che dunque, permutato il nome e il verbo, ne risulta la medesima affermazione e negazione, è chiaro» ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, cit., c. 10, pp. 107-108 (20b, 1-12).

<sup>114</sup> Ad esempio: «[...] quia si negetur negatio ponitur affirmatio» *Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 43, p. 152.; «Et confirmatur ista ratio, quia negatio negationis est affirmatio positionis» in *Ordinatio*, II, d. 2, p. 1, q. 1, n. 23, p. 168; «[...] si negatur negatio, ponitur affirmatio» *Tractatus de primo principio*, c. 3, n. 27, p. 98.

innervare e sostenere alcune regole proposizionali come quelle di contrapposizione, e pure le condizioni di legittimità di alcune tipologie di condizionali negativi dipendono da una prospettiva metafisica: tali sono il caso dell'importo esistenziale di *esse* e della contraddittorietà del termine fungente da predicato.



## Capitolo III

### Negazione e opposizione

#### 1. Negazione e relazione

Lawrence Horn e Heinrich Wansing fanno incominciare la voce “negazione” della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* nel modo seguente:

Negation is in the first place a phenomenon of semantic opposition. As such, negation relates an expression  $e$  to another expression with a meaning that is in some way opposed to the meaning of  $e$ <sup>1</sup>.

Abbiamo già ricordato come il negatore presenti alcune peculiarità se comparato agli altri connettivi logici quali ad esempio la congiunzione, giacché esso costituisce un operatore ad un posto, ossia necessita di un solo elemento sintattico per venire saturato. In questo senso, dunque, riferirsi al ‘non’ come una relazione logica sembra essere vero in senso improprio: i connettivi classici quali congiunzione, disgiunzione e implicazione operano effettivamente una connessione tra due o più elementi del linguaggio, siano essi primariamente termini o proposizioni; la negazione si applica invece ad un singolo elemento e ne modifica il significato, trasformandolo in qualcosa di almeno parzialmente diverso. Anche quest’ultimo aspetto trasformativo, a ben vedere, costituisce una specificità della negazione rispetto agli altri connettivi, giacché il congiungere, disgiungere o implicare due elementi comporta sì la generazione di una nuova e più complessa espressione linguistica, e tuttavia non modifica in alcun modo il portato semantico dei relati medesimi. In conclusione, mentre gli altri connettivi

---

<sup>1</sup> LAWRENCE R. HORN & HEINRICH WANSING, *Negation* in E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022.

a due posti si presentano intuitivamente come relazioni che intercorrono tra elementi distinti e la cui azione genera stringhe sintatticamente più complesse, al contrario il negatore non ha per così dire l'aspetto linguistico di una relazione comunemente intesa.

La considerazione iniziale di Horn e Wansing, tuttavia, non afferisce alla sintassi della negazione, quanto piuttosto alla sua semantica: della negazione si legge infatti come essa importi un'opposizione o una contrapposizione tra il significato di due elementi, quello affermato e quello negato. In questo senso, dunque, la funzione connettiva ed autenticamente relazionale del negatore viene recuperata ad un diverso livello di generalità: data un'espressione del linguaggio *A* suscettibile di essere negata e costruita la sua negazione sintattica *non-A*, tra *A* e *non-A* occorre una relazione di opposizione semantica. Una simile considerazione trova riscontro effettivo con quanto abbiamo già potuto studiare nelle opere di Scoto, in cui abbiamo già rinvenuto espressioni come *si oppositum de opposito* etc. per descrivere una contrapposizione tra antecedente e conseguente esercitata mediante negazione, o ancora *negatio opposita* come negazione che rimuove qualcosa da qualcosa d'altro. Ricordiamo inoltre come tra le specificità delle proposizioni categoriche spiccassero sia l'essere divise in affermative e negative, un *tertium non datur* che già suggerisce l'idea di opposizione tra due gruppi distinti ma correlati, sia le proprietà indicate come *oppositio*, *contrarietas* e *contradictio*.

In questo capitolo sposteremo dunque il punto focale del discorso dall'ambito esclusivamente linguistico, tale cioè da interessare la sintassi e la semantica delle espressioni negative a qualsiasi livello di complessità compositiva, per concentrarci su di un nuovo livello di teorico, caratterizzato dall'opposizione come concetto centrale. Il contesto logico-linguistico, in ogni caso, costituirà buona parte della base su cui innestare questo sviluppo della

ricerca. Ad esempio, ed analogamente a quanto indicato per la negazione, anche l'opposizione potrà essere riscontrata in riferimento a termini o proposizioni, il che conserva la prospettiva logica finora considerata, ossia tale da ritenere rilevanti tanto gli elementi complessi del linguaggio che quelli semplici. La *negatio opposita* veniva infatti introdotta facendo riferimento a coppie di *nomina*, come *homo* e *non-homo*, mentre l'opposizione a livello proposizionale corrispondeva all'affermazione ed alla negazione del medesimo predicato rispetto al medesimo soggetto – *hoc est homo, hoc non est homo*.

Prima di poterci dedicare all'opposizione in quanto tale, tuttavia, riteniamo necessario ricostruire un contesto teorico più ampio ed in sé assai interessante. Come già detto circa congiunzione e implicazione, infatti, anche l'opposizione si presenta intuitivamente come una forma di relazione, ossia come un elemento terzo che denota una connessione tra due estremi. Intendiamo dunque impostare l'analisi considerando la posizione di Scoto circa le relazioni in generale il che, visto il contesto logico ed ontologico concepito in funzione categoriale, significa per prima cosa studiare la categoria di relazione. A questo fine, l'opera a cui faremo principalmente riferimento sarà il commento alle *Categorie*.

Per prima cosa, è importante ricordare alcune caratteristiche della concezione categoriale di Scoto, ricapitolando quanto abbiamo già indicato in modo però rapsodico. Nell'ambito dell'argomentazione proposizionale e della sillogistica, abbiamo incontrato la regola *ad negationem superioris sequitur negatio inferioris*, assai rilevante anche rispetto alla semantica dei nomi infiniti. Rilevanza che si carica di un ulteriore portato se si tiene in considerazione la posizione realista del *Subtilis* rispetto alla struttura categoriale. Essa presuppone infatti un'intuizione metafisica importante, secondo cui i generi e le specie non sono riducibili a meri strumenti prodotti dal pensiero mediante cui descrivere o

catalogare le *res*, ma restituiscono piuttosto il corrispondente concettuale di una differenza reale tra le essenze degli enti individuali<sup>2</sup>. Tale corrispondenza comporta anche una distinzione metodologica che scinde la modalità di esercizio della metafisica da quella della logica – rispettivamente *scientia realis* e *scientia rationalis* – e che viene inoltre riflessa nella distinzione tra *res* di prima e seconda intenzione, ossia tra la dimensione ontica indipendente dalle facoltà umane di ragione e quella esclusiva del pensiero, interamente dipendente dalle medesime. Tale strutturale divisione della metodologia *apud metaphysicum et apud logicum* si ripercuote a cascata su tutta una serie di elementi teorici per ciascuna delle due discipline, come ad esempio la modalità di predicazione di *ens*, limite superiore dell'impianto categoriale, rispetto ai dieci *praedicamenta*, predicazione che risulta infatti analogica in metafisica, equivoca in logica<sup>3</sup>.

In tutto questo, però, non abbiamo ancora preso in considerazione la definizione di 'categoria' all'interno dei *Parva logicalia*, la quale si può rintracciare in forma esplicita nel *respondeo* della questione dedicata alla definizione dell'argomento dei *Praedicamenta* – *utrum iste liber sit de decem praedicamentis ut de subiecto*:

---

<sup>2</sup> Per comodità, riportiamo nuovamente il testo già commentato alla nota (<sup>34</sup>) del capitolo II: «Dicendum quod tantum sunt decem generalissima rerum, quorum distinctio non sumitur penes aliquid logicum tantum, sed penes ipsas essentias. Ipsa enim intentio generalissimi est tantum variata in numero in istis. Unde quoad illud quod difficultatis est, magis metaphysica quam logica. Ideo sufficienter hic scitur quia ita est, quamvis forte metaphysicus debeat vel possit scire propter quid» *Super Praedicamenta*, q. 11, n. 26, pp. 350-351. Ricordiamo inoltre, come utilissimo riferimento di letteratura secondaria, PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus*, cit.

<sup>3</sup> Si vedano ad esempio la già ricordata questione quarta: «Propter hoc dicendum quod hoc nomen 'ens' simpliciter est aequivocum primo modo aequivocationis ad haec decem genera, praecipue propter hoc ultimum. Quia certum est substantiam significari sub propria ratione, et accidens alio modo. Quia si sub ratione propria significetur accidens per hoc nomen 'ens', hoc erit sibi proprium sub ratione qua attribuitur substantiae vel aliqua alia consimili, illa est propria accidentis; adhuc sequitur utrumque significari sub propria ratione» *Super Praedicamenta*, q. 4, n. 37, p. 285.

Ideo dici potest quod hic consideratur de decem praedicamentis in quantum eis attribuitur aliquid causatum a ratione, quia aliter non possunt considerari a logico. Et illo modo non habent tantum unitatem analogiae, sed etiam univocationis; et illud univocum istis illo modo est aliquod intentionale, quod est hic primum subiectum. Illud potest nominari 'praedicamentum' vel 'generalissimum', quia omnes proprietates quae per se determinantur hic de istis, determinantur de eis in quantum habent rationem generalissimi vel praedicamenti<sup>4</sup>.

Per Scoto, dunque, *praedicamentum* è evidentemente una *intentio secunda*, tale cioè da poter essere predicata univocamente di ciascuno dei dieci generi generalissimi e da importarne il significato più generale, e tale altresì, in quanto *aliquid causatum a ratione*, da cadere nell'ambito d'esercizio della logica e non certo della metafisica. Nonostante la prospettiva dei *Parva logicalia* si collochi naturalmente sul piano dell'analisi logica, dovremo dunque prestare particolare attenzione a non confondere tale piano con quello della metafisica, qualora si presentassero ad esempio argomenti dedicati alla natura delle relazioni e non soltanto alla loro funzione connettiva di linguaggio.

### i. Contestualizzare la categoria di relazione

Forti di una definizione di *generalissimum* e della consapevolezza di muoverci eminentemente in ambito concettuale, interroghiamo i testi circa la categoria di relazione. In questo caso, il materiale risulta abbondante: delle quarantaquattro questioni che compongono i commenti alle *Categorie*, infatti, quattro sono esplicitamente dedicate alla categoria di relazione – questioni 25-28 – e altre sei afferiscono in qualche modo all'ambito teorico della relazione – questioni 29; 37-41. Incominciamo a prendere in considerazione la prima di esse: *an genus*

---

<sup>4</sup> *Super Praedicamenta*, q. 2, n. 19, p. 262.

*relationis sit genus unum*. Si tratta di una questione particolarmente densa, la cui struttura si articola attraverso un dibattito serrato di posizioni teoriche, *dicitur* e obiezioni. Già dalle prime battute, inoltre, emergono le tematiche della negazione e dell'opposizione, le quali saranno ricorrenti ed assai rilevanti per l'intero sviluppo della *quaestio*. Proviamo dunque a fornire una presentazione dei punti salienti del testo, a partire dal primo *quod non*:

Enti et non-enti non est genus unum commune univocum; sed aliquae sunt relationes entes, et aliquae non-entes; igitur etc. Probatio secundae partis minoris: inter ens et non-ens est contradictio, quae est relatio media, quae videtur non-ens. – Tum quia inter contradictoria nihil est medium, et talis relatio est medium inter contradictoria, igitur non est aliquid. – Tum quia illa oppositio potest esse in non-ente ut in subiecto; sed accidens quod est in non-ente ut in subiecto, non potest esse ens<sup>5</sup>.

L'argomento presenta senza alcuna contestualizzazione diversi elementi interessanti. Per prima cosa, troviamo esplicitato il rapporto tra *ens* e *non-ens* come due termini rispetto ai quali non si dà un genere comune. In seconda istanza, viene affermato che alcune relazioni sono enti, altre non-enti; visto l'impianto categoriale, ciò significa che alcune relazioni hanno come genere *ens*, altre invece *non-ens*. Ad esemplificare la relazione non entitativa viene posta proprio la contraddizione, ossia la relazione intercorrente in questo caso tra *ens* e *non-ens*, e ciò viene argomentato nel modo seguente ricorrendo a tre premesse: poiché (a) tra gli elementi di una contraddizione non si dà alcun medio, poiché (b) la contraddizione stessa funge precisamente da medio nei confronti dei propri estremi, poiché (c) la contraddizione ha un non ente come *subiectum*, ecco che essa in quanto relazione è un accidente che non può afferire al genere *ens*.

In riferimento a quanto dichiarato in conclusione del paragrafo precedente, dobbiamo segnalare come l'argomento in esame sembri essere assai

---

<sup>5</sup> *Super Praedicamenta*, q. 25, n. 1, p. 423.

più affine alla metafisica che non alla logica. Si tratta infatti di una posizione che cerca di ricondurre la contraddizione all'ambito dei *non entia* da un punto di vista entitativo e non predicativo – *sed accidens quod est in non-ente etc.* La posizione che Scoto presenta circa la questione in generale, tuttavia, si assesta sul piano logico della categoricità:

Dicendum quod generalissimum in genere relationis est unum, quia secundum unam rationem dicitur de omnibus suis inferioribus, quae ratio est habitudo unius ad aliud. Et quia omnes relationes habent eundem modum denominandi substantiam, videlicet in comparatione ad aliud ut accidentia quia eodem modo dominant substantiam, sunt unius generis<sup>6</sup>.

Si nota subito come la terminologia sia qui affatto diversa: Scoto parla di *rationes* e *denominatio*, termini che afferiscono primariamente alla dimensione logico-linguistica. In ogni caso, la conclusione si pone in diretta contrapposizione con quanto argomentato dal *quod non*: la categoria di relazione è unica e fornisce il *definiens* per ciascuna istanza di relazione, sicché ogni *relatio* è una *habitudo unius ad aliud* di natura accidentale. Il *respondeo* dovrà a questo punto attaccare la distinzione di classe tra relazioni entitative e relazioni non entitative, cruciale per il *quod non*, il che in effetti avviene ed avviene in termini metafisici. Scoto afferma infatti che nessuna relazione possa essere un non ente, sostenendo che l'argomento di riferimento risulta viziato da una fallacia dell'accidente nel considerare il termine *medium*. Sebbene ente e non-ente siano certamente contraddittorî e tra loro non si dia alcun medio, ciò significa esclusivamente che essi non possono essere predicati del medesimo soggetto pena incorrere in una contraddizione. la relazione che intercorre tra loro, però, non soddisfa la condizione di *praedicatio de quolibet* ed è anzi analoga alla relazione di somiglianza che si dà tra due enti simili. Come tale, bisogna ammetterne la natura entitativa<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, q. 25, n. 10, p. 426.

<sup>7</sup> «Ad primum argumentum. Ad minorem dico quod nulla relatio est non-ens. Cum probatur oppositum de contradictione: ad primam probationem cum dicitur quod 'inter contradictoria non

Per quanto concerne la premessa (c) del *quod non*, Scoto si premura di giustificare come la contraddizione tra *ens* e *non-ens* possa avere come *subiectum* il secondo estremo e mantenersi comunque nella dimensione entitativa: secondo il *Subtilis*, infatti, il termine *non-ens* non rimanda ad alcunché di non entitativo, ma corrisponde piuttosto ad un ente di ragione<sup>8</sup>. In questo modo, dunque, la contraddizione non sarà un accidente indipendente dall'attività intellettuale umana, e tuttavia in quanto ente pensato sarà comunque da considerarsi un *ens*. Notiamo come tale considerazione sia inoltre compatibile con la posizione teorica di Scoto circa i nomi infiniti: *non-ens* pone qualcosa di indeterminato la cui natura risulta esclusivamente pensata.

Prima di procedere oltre, presentiamo ora il secondo argomento dei *quod non*, tramite cui il discorso si sposta proprio su quest'ultimo piano appena introdotto. Tale argomento si oppone infatti all'unicità della categoria di relazione, reputando irriducibile la distinzione non già tra enti e non enti, quanto piuttosto tra enti di natura ed enti di ragione, tra entità extramentali ed entità pensate. L'argomento si basa su due punti teorici interessanti: (i) il principio secondo cui *relatio non habet verius esse quam subiectum super quod fundatur*, implicitamente assunto anche dall'argomento precedente come dalla risposta di Scoto, e (ii) la constatazione secondo cui nulla si predica univocamente rispetto agli *entia naturae* e agli *entia rationis*. Da ciò si conclude che ogni relazione fondata

---

est medium', intelligendum est de his quae subsunt intentioni contradictionis. Ut de complexis, sic: 'de quolibet subiecto verum est praedicatum affirmare vel negare', et non est medium; de incomplexis sic: alterum illorum dicitur de quolibet, et non est medium. Sed alia propositio, scilicet quod 'talis relatio est media inter contradictoria', intelligenda est ratione intentionum. Et tunc cum concluditur conclusio, fit fallacia accidentis; quia 'medium' sumitur extraneae in praemissis, hoc scilicet quod est medium esse inter contradictoria. Istud patet in exemplo: 'ens' et 'non-ens' non referuntur per se ad invicem, et inter illa absolute nihil est medium. Sed illa, in quantum contradictoria, referuntur; et sic inter illa est contradictio media, sicut inter similia est similitudo media et inter quaecumque relativa est relatio media» *Ivi*, q. 25, n. 11, pp. 426-427.

<sup>8</sup> «Concedo quod illa relatio potest esse in non-ente ut in subiecto, sicut et in ente. 'Non-ens' tamen, in quantum est subiectum illius rationis, est ens rationis, et ita talis relatio potest esse ens rationis» *Ivi*, q. 25 n. 12, p. 427.



in un ente di ragione, ossia in una *intentio secunda* quale ad esempio un genere, debba essere un'entità puramente pensata<sup>9</sup>.

La risposta di Scoto a questo secondo argomento risulta abbastanza evasiva e conferma ulteriormente l'eventualità dell'esistenza di relazioni puramente di ragione<sup>10</sup>, coerentemente con quanto già esposto in riferimento al primo *quod non*. A partire da questo punto, però, il testo presenta una repentina inversione di rotta: Scoto rivede infatti la propria posizione precedente e finisce per accettare i due *quod non* in esame. Analizziamo estesamente il testo in questione, giacché esso coinvolge alcuni aspetti cruciali circa l'opposizione in generale:

Sed quia de oppositione, quae est inter ens et non-ens, est absolute verum dicere quod est non-ens (quia aliter esset medium inter ens et non-ens), et quia est in non-ente simpliciter ut in subiecto, ideo non videtur ponenda in genere relationis, cum ens secundum se dividatur in decem genera generalissima<sup>11</sup>.

Con questa prima sezione della *revisio*, Scoto refuta la propria posizione circa il primo dei *quod non*, espungendo la contrapposizione tra *ens* e *non-ens*, ossia la contraddizione, dalla categoria di relazione. La ragione sufficiente a decretare tale espulsione, di nuovo, corrisponde alla refutazione della tesi precedente, ossia al fatto che l'opposizione in esame sia fondata in *non-ens* e, come tale, non possa

---

<sup>9</sup> «Ad principale: enti rationis et enti naturae nihil est univocum; sed quaedam relationes sunt entia naturae, ut 'paternitas' et 'filiatio', quae essent intellectu non existente; quaedam vero sunt entia rationis. Probatur: tum quia relatio non habet verius esse quam subiectum super quod fundetur; et multae relationes fundantur super res rationis, ut relatio generis ad speciem et cetera huiusmodi; igitur huiusmodi relationes sunt tantum entia rationis» *Ivi*, q. 25, nn. 4-5, p. 424.

<sup>10</sup> «Ad secundum principale, nego maiorem. Et concedo quod relatio dicitur ens rationis: vel quia utrumque extremum vel alterum est solummodo ens rationis; vel quia extrema eius non sunt duo nisi secundum considerationem rationis, ut est in identitate. Potest tamen maior utriusque rationis probari sic: non omni enti est aliquid univocum, nec etiam omni enti naturae est aliquid univocum; igitur multo magis nec aliquid erit univocum enti et non-enti, sive enti rationis; quia si illis, quae magis videntur convenire, nihil est univocum, vel illis quae minus» *Ivi*, q. 25, n. 14, pp. 427-428.

<sup>11</sup> *Ivi*, q. 25, n. 15, p. 428.

essere ricondotta alla categoria di relazione, un genere di *ens*. Come se non bastasse, il *Subtilis* complica ancora di più il discorso coinvolgendo sia la distinzione tra enti di ragione e enti naturali, che la possibilità di predicare univocamente qualcosa tra di essi:

[a] Quia etiam licet aliquid sit univocum enti naturae et enti rationis, hoc est enti quod est in ratione, ut scientiae et virtuti est aliquid univocum, [b] tamen enti quod est ex sola consideratione rationis et enti naturae nihil videtur univocum. [c] Quia tunc haberent oppositionem, quia omnia univoce contenta sub aliquo eodem, ut species, differunt differentiis contrariis, et ita non possent talia entia rationis applicari cuilibet enti naturae, quod falsum est<sup>12</sup>.

L'argomento non si impone per chiarezza né circa il contenuto né rispetto alla struttura, sicché riteniamo utile scomporlo in tre sezioni (a, b, c) e provare ad esplicitarle una ad una. Per prima cosa, mediante (a) si ammette che tra enti pensati ed enti naturali possa darsi qualche termine univoco, a patto che tale termine corrisponda ad un ente pensato. Da un punto di vista teorico, questa dichiarazione costituisce una critica nei confronti della seconda premessa del secondo *quod non*, e tuttavia viene introdotta come una concessiva – *licet* – sicché è probabile che si tratti di un'ipotesi da refutare. Tornando al contenuto di (a): Scoto fa riferimento alla *scientia* ed alla *virtus* come coppia di concetti che esemplificano la possibilità di predicare univocamente un ente di ragione rispetto ad un ente pensato ed uno extramentale. Si tratta però di un esempio implicito, giacché non ci vengono segnalati né il fantomatico termine univoco, né l'assegnazione dei due concetti dati al polo ora della realtà ora del pensiero. Riteniamo che l'esempio possa essere esplicitato come segue: il polo delle entità pensate sembra essere più affine a *scientia*, giacché essa corrisponde ad una forma di conoscenza che l'individuo sviluppa tramite determinate attività, mentre

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

*virtus* importa un'idea di perfezione o perfezionamento che, in questo contesto speculativo, rimanda all'ambito entitativo e delle forme. Il termine univoco in grado di spaziare su entrambi gli estremi, inoltre, potrebbe essere *habitus*, giacché ciascun estremo descrive un particolare stato di cui un individuo può entrare in possesso – avremo in ogni caso modo di tornare più ampiamente sul concetto di *habitus*. In sintesi, secondo (a) è possibile che si diano termini univoci in riferimento ad enti mentali ed enti reali, come ad esempio *habitus* rispetto a *scientia* e *virtus*.

A questo punto subentra (b) che corrisponde alla semplice negazione di (a), giacché Scoto vi afferma che *enti quod est ex sola consideratione rationis et enti naturae nihil videtur univocum*. È dunque probabile che (b) corrisponda alla conclusione dell'argomento e non già alla sua seconda premessa.

La spiegazione della refutazione dovrà dunque dipendere interamente dalla sezione (c) la quale coinvolge in modo essenziale la struttura categoriale. Dato un genere non vuoto, si legge infatti che esso si predica univocamente di ciascuna propria specie, il che tiene per definizione. Per quanto riguarda invece il rapporto tra le specie, dal momento che esse risultano distinte le une dalle altre in funzione della propria differenza specifica, non sarà possibile che tra di esse intercorra alcun rapporto di predicazione. In altri termini e presentando l'esempio più banale possibile, mentre *animal* si predica univocamente di *homo* e *canis*, costituendone parte del *definiens*, né *homo* si predica di *canis* né *canis* di *homo*. A questo punto viene quindi recuperata la distinzione tra *entia rationis* ed *entia naturae*. Dal momento che entrambi sono specie di *ens*, secondo quanto appena detto la loro differenza specifica sarà sufficiente per decretarne l'opposizione. In questo modo, gli *entia rationis* non potranno essere predicati in alcun modo degli *entia naturae*, il che è però falso stante la premessa (a). L'argomento può essere

ulteriormente riformulato in modo più sintetico al fine di evidenziarne lo scheletro formale:

- (a) esistono concetti che si predicano univocamente di *entia rationis* ed *entia naturae*;
- (c) si genera un'opposizione tra le specie interne ai generi, giacché queste sono reciprocamente contrarie in funzione della loro differenza specifica;
- (b) non esistono concetti che si predicano univocamente di *entia rationis* ed *entia naturae*.

L'inferenza si presenta dunque come un'istanza di concatenazione seguita da un'istanza di autocontraddizione, dal momento che (b) corrisponde alla negazione di (a):

1.	(a) ergo (c)	H <sub>1</sub>	$a \rightarrow c$
2.	(c) ergo non (a)	H <sub>2</sub>	$c \rightarrow \neg a$
3.	(a) ergo non (a)	KS: 1, 2	$a \rightarrow \neg a$
4.	non (a)	AC	$\neg a$

Ma in che modo essa sostiene il caso in esame, dato dall'opposizione tra *ens* e *non-ens*? Probabilmente, l'argomento sottintende che l'opposizione di contraddizione, in quanto ente pensato, possa dirsi univocamente di enti di ragione ed enti di natura. Per questo motivo, affinché tale predicazione rimanga possibile, è necessario escludere la contraddizione dal novero di *ens*, altrimenti quest'ultima non sarebbe predicabile degli enti.

Giunto a queste conclusioni Scoto, come anticipato, accetta i due argomenti del *quod non* ai quali si era opposto in precedenza:

Ideo videtur dicendum ad duas primas rationes aliter. Ad primam concedo quod contradictio inter ens et non-ens non est simpliciter, sed non est species in genere relationis.

Ad secundam similiter concedo maiorem, dicendo ad minorem quod nulla relatio secundum rationem est species in genere relationis; neque identitas, neque relations fundatae super intentiones secundas, neque aliae consimiles<sup>13</sup>.

In conclusione, dunque, la *revisio* di Scoto non serve a modificare la posizione dell'Autore nei confronti della categoria di relazione. Al contrario, si tratta di un argomento volto a salvaguardare l'unità di tale categoria, escludendo da essa i candidati che potrebbero minarne la solidità. Da una parte si espone infatti il caso della contraddizione tra *ens* e *non-ens*, il che costituisce evidentemente un caso limite, perché si tratta della contraddizione riferita ad un trascendentale, dall'altra si introduce invece una netta distinzione ontologica tra relazioni di ragione e relazioni naturali, distinzione che conduce ad una conclusione sorprendente: le uniche relazioni vere sono quelle fondate negli *entia naturae*.

Riteniamo tuttavia che l'argomento di Scoto implichi alcune criticità teoriche e sia difficilmente conciliabile con l'impianto categoriale che l'Autore ha presentato sinora. Ammettendo infatti quanto appena letto, si nota immediatamente un grave *vulnus* di natura ontologica: le dieci categorie non sarebbero sufficienti a mappare la totalità delle cose. Mentre in precedenza, come ricordato, i *non entia* venivano ricollegati ad una serie di concetti che importavano un'idea di potenzialità o mancanza, quali i *figmenta* e le *potentiae*, in questo caso si ammette invece che un'intera classe di elementi, ossia le relazioni che hanno come *subiectum* un ente pensato, non costituisca una specie di *ens*. Anche in riferimento alla semantica dei termini infiniti, inoltre, si è sottolineato come *non-a* non sia un'espressione tale da denotare un genere distinto da quello di *a*, quanto piuttosto un'espressione che, in modo indeterminato, comprende ogni elemento categoriale diverso da *a*. Considerare che alcune relazioni siano *non-entia* in senso proprio, significa dunque porre un genere definito mediante un'espressione

---

<sup>13</sup> *Ivi*, q. 25, nn. 16-17, p. 428.

infinita, il che è semanticamente sconveniente. Per giunta, abbiamo già avuto modo di osservare come i testi non ammettano l'esistenza di categorie ulteriori alle dieci. La tesi che proponeva una duplicazione delle categorie a venti, peraltro, faceva proprio leva sulla possibilità che *non-ens* costituisse lo specchio negativo di *ens*, possibilità nettamente rifiutata da Scoto. Come potrebbe a questo punto *non-ens*, termine che designa tutto ciò che è altro da *ens*, costituire un concetto pieno e non già vuoto, dal momento che *ens* è un trascendentale e racchiude in sé l'intera tassonomia del reale? Si potrebbe obiettare che tali relazioni, in quanto non enti, non siano effettivamente cose, e pertanto non sia necessario che presentino alcuna istanza nel contesto delle categorie. Riteniamo in ogni caso che ciò implicherebbe una pesante revisione della concezione realista sottesa ad ogni argomento finora considerato. Ad esempio, si dovrebbe sviluppare una teoria della verità in grado di rendere ragione di termini che, strutturalmente, non sarebbero in grado di corrispondere ad alcun elemento ontologico, né naturale né pensato.

Tornando ad osservare i testi, le difficoltà non sono ancora finite. Scoto procede infatti a sviluppare ulteriormente il discorso rispetto all'ultimo punto che abbiamo preso in considerazione, finendo per indebolire almeno parzialmente la propria *revisio*, rispetto alla quale riportiamo un'obiezione e la conseguente risposta del *Subtilis*:

Item, ista [riferito a *contradictoria, relativi intentionales et consimilibus*] in nullo alio genere videntur esse nisi in genere relationis, et inconueniens videtur concedere illa esse in nullo genere.

Ad secundum dico quod non est inconueniens concedere illa non esse in aliquo genere generalissimo ut species. Si tamen debeant poni in genere per reductionem, maxime ponenda sunt in genere relationis, quia plus speciebus illis assimilantur, sicut forte omnia intentionalia sunt in genere per

reductionem – et hoc in illo cuius speciebus maxime assimilantur in modo praedicandi<sup>14</sup>.

Insomma, gli opposti contraddittorî e le relazioni fondate su enti di ragione non solo non appartengono alla categoria di relazione, ma a pieno titolo non appartengono proprio ad alcuna categoria – *illa non esse in aliquo genere generalissimo ut species*. Tuttavia, secondo Scoto, dal momento che le opposizioni e le relazioni di ragione assomigliano soprattutto alle specie della relazione, attraverso una procedura di *reductio* è possibile ricollegarle ad essa, sebbene non in senso proprio. La medesima procedura permette infatti di collocare gli enti di ragione – *intentionalia* – in qualche genere, sebbene essi non vi appartengano di diritto. Si tratta di un palese indebolimento della posizione precedente, e forse di un tentativo di trovare una mediazione tra la prima *conclusio* e la *successiva revisio*, mantenendo l'esclusione delle relazioni di ragione dalla categoria di relazione in senso forte, e tutta via recuperandole mediante una procedura fondata sulla somiglianza.

Ci sembra in ogni caso che la *revisio* e ciò che ne consegue da un punto di vista teorico debbano essere fatti dipendere da un interesse metafisico dell'Autore e non già da una prospettiva logica. Dal momento che ogni categoria corrisponde ad un'essenza reale, infatti, l'esclusione delle relazioni non afferenti alla dimensione extramentale dall'appartenenza all'omonima categoria sembra essere abbastanza giustificabile. *Apud logicum*, tuttavia, ci sembra che tale esclusione sia più cagione di problemi che non di giovamento, come già accennato. Sicché in questo caso la *reductio*, a nostro parere, si presenta come un tentativo di tamponare i danni. Avremo comunque modo di ritornare su questi aspetti spinosi nel momento in cui tratteremo estesamente dell'opposizione

---

<sup>14</sup> *Ivi*, q. 25, nn. 19; 25, pp. 429; 431.

all'interno dei *Parva logicalia*: nuove evidenze testuali potranno forse contribuire a rendere più chiara la posizione di Scoto.

Concludiamo ricordando come la categoria di relazione debba essere considerata in generale secondo la questione venticinquesima: (i) le relazioni sono *habitudines unius ad aliud*; (ii) la categoria di relazione è unica; (iii) vale il principio secondo cui *relatio non habet verius esse quam subiectum super quod fundatur*.

## ii. *Habere, habitus e habitudo*

Pur con i limiti evidenziati, abbiamo ricavato una vera e propria *ratio* per la categoria di relazione, per cui le relazioni sono delle *habitudines* che si radicano in un elemento e lo collegano ad un altro. Oltre a questa caratterizzazione, nel testo ne possiamo trovare almeno un'altra, che si presenta come una citazione diretta e latinizzata del testo originale di Aristotele: *ad aliquid sunt quorum hoc ipsum esse est ad aliud se habere*<sup>15</sup>. In questo caso, le relazioni vengono genericamente indicate mediante la locuzione *ad aliquid*, una terminologia assai diffusa nel contesto di Scoto<sup>16</sup>. Una formulazione più interessante della posizione Aristotelica, riferita in questo caso alla *Metafisica* e non già all'*Organon*, occorre però nei commenti all'*Isagoge*, la cui questione diciassettesima – *utrum 'differentibus specie' convenienter ponatur in definitione generis* – tratta accidentalmente anche dei relativi. Rispetto ai medesimi, si trova dichiarato che la *habitudo* ne determina l'essenza, giacché l'essere di un *relativum* consiste nello

<sup>15</sup> *Ivi*, q. 25, n. 18, pp. 428-429.

<sup>16</sup> «Ma le cose relative sono quelle per le quali l'essere coincide con lo stare in un certo modo in relazione ad alcunché» Aristotele, *Categorie*, cit., c. 7, p. 339 (8a 32-33).



*habere se ad aliud*<sup>17</sup>. Tale essenzialità delle *habitudines* in riferimento alle *relationes* si riscontra inoltre in un ulteriore passo dei commenti al testo di Porfirio – più precisamente in una *additio* presentata dagli editori – in cui si legge che *relatio secundum se est habitudo*<sup>18</sup>.

Entrambi afferenti al campo semantico definito da *habere*, i termini *habitus* e *habitudo* risultano dunque funzionali nella definizione tanto delle relazioni che dei termini relativi e tuttavia, trattandosi di termini imparentati ma differenti, potrebbero importare sfumature differenti di significato. Al fine di meglio comprendere la posizione di Scoto circa le relazioni, dunque, riteniamo utile provare ad approfondire la semantica di tali termini, sebbene in modo assai sintetico. Per quanto concerne *habitudo*, pur trattandosi di un lemma abbastanza diffuso nei *Parva logicalia*, non abbiamo riscontrato alcuna definizione esplicita. *Habitus* viene invece presentato con maggiore chiarezza, giacché è un concetto che risulta particolarmente rilevante nel contesto delle questioni sulla categoria di qualità. Il testo presenta infatti un raggruppamento di sette questioni che si occupano di studiare le specie della qualità, individuate mediante quattro coppie progressivamente ordinate di concetti congiunti o disgiunti: *habitus et dispositio*; *potentia vel impotentia naturalis*; *passio et passibilis qualitas*; *forma et figura*<sup>19</sup>. Notiamo dunque che si associa ad *habitus* un nuovo elemento lessicale: *dispositio* sarà o meno un sinonimo di *habitus* e, eventualmente, di *habitudo*? Ci concentreremo dunque sulla prima specie della qualità, rispetto alla quale Scoto fornisce un *responsio* in due sezioni, una dedicata ad *habitus* l'altra a *dispositio*:

<sup>17</sup> «[...]». Tum propter auctoritatem, quia V *Metaphysicae* habet Aristoteles illud pro inconvenienti, cap. 'De relatione'. Tum ex ratione relativi, quia eius "esse est habere se ad aliud", igitur habitudo est de essentia relativi» *In Isagoge*, q. 17, n. 4, p. 108.

<sup>18</sup> «Probatio primi. Quia si sic: tunc illa relatio quae est ratio referendi unum ad duo extrema primo esset duae relationes essentialiter, quia ad duo non est primo eadem habitudo, sed relatio secundum se est habitudo» *Ivi*, q. 21-*additio*, n. 2, p. 237.

<sup>19</sup> *Super Praedicamenta*, qq. 31-34, *tituli*, pp. 474-478.

Ad secundam quaestionem dicendum quod 'habitus' [i] uno modo significat aliquid transcendens secundum quod ab eo dicitur 'habere' denominative, quod distinguitur inferius in fine libri. [ii] Alio modo significat habitudinem mediam inter habentem et rem habitam, quae est velut actio media inter agens et patiens, et sic est decimum generalissimum. [iii] Alio modo significat idem quod forma positiva, et sic sumitur inferius in oppositione privativa. [iv] Nullo istorum modorum fit hic sermo de habitu. Sed quarto modo, secundum quod habitus significat qualitatem radicatam in subiecto et difficulter mobilem<sup>20</sup>.

*Habitus* viene presentato come un termine equivoco che può assumere almeno quattro significati differenti: (i) corrisponde alla nominalizzazione di *habere* e, come tale, importa il significato della medesima categoria; (ii) corrisponde invece alla categoria di azione e passione, in quanto rimanda all'atto del possedere che lega il possidente al possesso; (iii) indica una forma positiva che, oltre a rimandare maggiormente all'ambito della qualità rispetto alle opzioni precedenti, si rivelerà importante nell'ambito dell'opposizione; (iv) corrisponde al senso proprio di *habitus* come specie della qualità, giacché indica una qualità profondamente radicata in un soggetto e difficilmente rimuovibile. Nella *revisio* di Scoto che proponeva un elemento univoco tra *virtus* e *scientia*, infatti, avevamo proposto *habitus* in quest'ultimo senso, giacché entrambe sono qualità profondamente radicate nel soggetto.

Per quanto concerne invece *dispositio*, il testo risulta per noi meno interessante, giacché rimane esclusivamente ancorato all'ambito della qualità. Scoto si limita infatti a dichiarare che il termine può essere inteso in due modi: o in senso assoluto, e come tale fungerebbe da genere per *habitus – est superius ad habitus* – o in senso preciso, e come tale costituisce un concetto distinto da *habitus*. In un altro senso ancora, sebbene non aristotelico, con *dispositio* si possono

---

<sup>20</sup> *Super Praedicamenta*, qq. 30-36, n. 40, pp. 483-484.

indicare qualità facilmente rimuovibili dal soggetto a differenza di *habitus* che, come già visto, in senso proprio denota una qualità di difficile rimozione<sup>21</sup>.

I rimandi alla dimensione relativa sono dunque del tutto assenti per quanto riguarda la *dispositio*, ma non riteniamo che ciò sia vero considerando *habitus*. Non si tratta certamente di rimandi espliciti, eppure qualcosa si può desumere. Al punto (iii), infatti, ritroviamo un collegamento tra *habitus* ed *oppositio*, che però non sembra essere utile al fine di rintracciare un significato di *habitus* come *ratio* della categoria di relazione. Questo significato può però essere suggerito dal punto (ii). Lì si dichiara infatti che *habitus* significa una *habitus media inter res*. A questo punto, riteniamo utile porre una distinzione d'uso tra *habitus* e *habitus* che manterremo nei paragrafi successivi: il primo termine importerà i significati presentati ai punti (i-iv), mentre il secondo verrà utilizzato come *definiens* degli elementi relativi, ossia come il termine che indica un qualche tipo di collegamento tra due elementi del linguaggio o dell'ontologia.

### iii. *Relationes e relativa*

Una volta caratterizzata la categoria di relazione nei *Parva logicalia*, spostiamo l'attenzione sui membri intuitivamente riconducibili ad essa: le relazioni. La concezione contemporanea delle relazioni risulta influenzata dallo sviluppo degli strumenti concettuali della matematica, sicché le caratteristiche che

---

<sup>21</sup> «Dispositio autem aut sumitur absolute, et tunc est superius ad habitum, secundum quod dicitur hic ubi ponitur convenientia inter dispositionem et habitum in V *Metaphysicae* cap. 'De habitu'. Alio modo sumitur cum praecisione, et tunc distinguitur contra habitum. Primo modo posset primus modus poni dispositio; secundo modo sumendo oportet simul ponere habitum et dispositionem. Alio modo dicitur quod dispositio significat qualitatem, quae de sua natura est faciliter mobilis a subiecto; et habitus illam quae secundum suam naturam est difficulter mobilis. Sed istud est contra Aristotelem, quia tunc nullus habitus esset dispositio» *Ivi*, qq. 30-36, n. 41, p. 484.

risultano ad oggi generalmente considerate strutturali per le relazioni sono due: (i) si tratta di predicati  $n$ -adici o poliadici, ossia di relazioni che coinvolgono un qualsiasi numero di elementi; (ii) si tratta di oggetti teorici che presentano proprietà riferibili all'ambito della simmetria<sup>22</sup>. A differenza dei predicati semplici come 'bianco' o 'uomo', tali cioè da caratterizzare un solo elemento, le relazioni coinvolgono infatti intuitivamente una pluralità di elementi. Per questo motivo, i predicati semplici vengono dunque detti monadici, i predicati di relazione invece poliadici: il numero di elementi connessi dal predicato ne determina l'arietà, sicché  $R(a,b)$  sarà una relazione binaria,  $R(a,b,c)$  una relazione ternaria e così via – il caso generale è evidentemente dato dall'espressione  $R(a_1, \dots, a_n)$ , una formula che descrive qualsiasi relazione  $n$ -aria, ossia la cui arietà corrisponde all'intero positivo  $n$ .

Riportando il discorso al linguaggio naturale, un esempio di predicazione binaria occorre nella proposizione "Socrate ama Alcibiade", il cui predicato connette il soggetto e l'oggetto grammaticali; ternaria sarà invece l'espressione "Socrate presta un soldo ad Alcibiade" e così via. Questi due esempi banali sono sufficienti a mostrare come la predicazione poliadica costituisca un fenomeno linguistico di estrema diffusione, eppure possiamo vedere come espressioni di

---

<sup>22</sup> Presentiamo qui le caratteristiche più semplici e generali senza entrare nei complessi dibattiti che esse importano. Il punto (i), ad esempio, può essere ulteriormente suddiviso tra relazioni monogrado e relazioni multigrado, una distinzione particolarmente interessante nello studio della metafisica delle relazioni. Si potrebbero poi aggiungere ulteriori punti strettamente relativi allo studio filosofico delle relazioni: uno di questi è la distinzione metafisica tra relazioni interne e relazioni esterne, un tema assai interessante che coinvolge aspetti quali l'essenzialismo e il riduzionismo. Circa l'ultimo punto, si vedano JOHNATHAN LOWE, *There are (probably) no Relations* in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 100-112; PETER SIMONS, *External Relations, Causal Coincidence, and Contingency* in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 113-126; SEBASTIÁN BRICEÑO & STEPHEN MUMFORD, *Relations all the Way Down? Against Ontic Structural Realism*, in in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 198-217. Per una panoramica generale, aggiornata e assai più approfondita che ricostruisce i punti salienti del dibattito contemporaneo e coinvolge anche il piano logico-linguistico e matematico, si veda MACBRIDE & FRASER, *Relations* in E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

questo tipo non soddisfino le condizioni di categoricità richieste dalla logica di matrice aristotelica, la quale è ridotta a strutture sintattiche più semplici del tipo  $A \text{ est } B$ , dove il predicato è sempre monadico.

Cruciali risultano poi le proprietà legate alla simmetria relazionale, sicché le relazioni vengono catalogate in almeno due gruppi: vi sono infatti relazioni simmetriche e non simmetriche. Rispetto alla formula  $R(a,b)$ , una differente possibilità di notazione per le relazioni binarie consiste nella stringa  $aRb$ ; tale scelta grafica può essere utile per rendere maggiormente intuitivo il senso della simmetria o dell'asimmetria relazionali, giacché in questa seconda formulazione si ha immediatamente l'idea di un verso di percorrenza: da  $a$  verso  $b$  oppure da  $b$  verso  $a$ . Ebbene, una relazione si dice simmetrica nel momento in cui entrambi i versi sono percorribili, sicché  $R(a,b)$  varrà sia come  $aRb$  che come  $bRa$ . Differentemente, una relazione non simmetrica presenterà un solo verso di percorrenza legittimo. Rimanendo sugli esempi di prima, si può considerare la differenza tra le proposizioni "Socrate ama Alcibiade" e "Socrate e Alcibiade si amano". Nel secondo caso, la proposizione può essere intesa come una congiunzione di "Socrate ama Alcibiade e Alcibiade ama Socrate" e costituisce pertanto un'istanza simmetrica di  $R(a,b)$  – valgono sia  $aRb$  che  $bRa$ . Nel primo caso, invece, abbiamo un unico effettivo verso di percorrenza, giacché la proposizione esplicita la relazione che lega Socrate ad Alcibiade, ma non dice nulla del contrario; si tratta dunque di un'istanza non simmetrica di  $R(a,b)$  – vale soltanto  $aRb$ .

Un caso particolare di non simmetria è dato dall'asimmetria, caratterizzata da una condizione ulteriore: se  $R(a,b)$  è asimmetrica, essa è non simmetrica e, allo stesso tempo, vale  $aRb$  ma non vale  $bRa$ . Sebbene la differenza tra non simmetria ed asimmetria potrebbe sembrare minima, in realtà essa è assai rilevante. Consideriamo infatti le espressioni "Socrate ama Alcibiade" e "Socrate è più

vecchio di Alcibiade". Entrambe sono non simmetriche, giacché importano soltanto il verso  $aRb$ ; dal fatto che Socrate ami Alcibiade, però, non possiamo inferire né che Alcibiade ami Socrate né che non lo ami: entrambe le possibilità restano infatti potenzialmente percorribili – data  $aRb$ , segue che  $bRa \vee \neg bRa$ . Nel secondo caso, invece, se è vero che Socrate è più vecchio di Alcibiade, ne consegue che l'inversa sia falsa – data  $aRb$ , segue  $\neg bRa$ . Questa desunzione circa l'inverso è dunque esclusiva delle relazioni asimmetriche che, come possiamo già intuire, giocano un ruolo importante in ambito metafisico – relazioni di generazione come essere padre o figlio, relazioni temporali come quella di causalità sono intuitivamente asimmetriche.

Sebbene quanto appena indicato risulti compatibile con alcuni aspetti che abbiamo preso in considerazione nelle opere di Scoto, il contesto teorico dei *Parva logicalia* è assai differente. Per prima cosa, infatti, ricordiamo il principio *relatio non habet verius esse quam subiectum super quod fundetur*. Già da qui possiamo notare una differenza cruciale con la prospettiva contemporanea: le relazioni non sembrano essere indipendenti rispetto agli elementi che collegano. In seconda istanza, notiamo che uno solo dei due elementi viene preso in considerazione: il *subiectum*. Nel caso dell'opposizione tra *ens* e *non-ens*, infatti, la problematicità della relazione dipendeva dal suo essere fondata nel non ente, il che rendeva impossibile considerare tale opposizione come un'entità effettiva. Nei commenti alle *Categorie*, tuttavia, non viene presentata una nomenclatura sistematica in riferimento alle relazioni e, benché non manchino spunti e considerazioni interessanti, non viene fornita in modo esplicito una posizione standard circa le medesime. Faremo dunque riferimento alla letteratura secondaria<sup>23</sup> ed

---

<sup>23</sup> Per una panoramica storiografica, si veda JOHN MARENBOON, *Relations and the Historiography of Medieval Philosophy* in «British Journal for History of Philosophy» 24/3 (2016), pp. 387-404. Per una prospettiva storica generale che tiene soprattutto conto di temi metafisici, si veda MASSIMO MUGNAI, *Ontology and Logic: the Case of Scholastic and Late-Scholastic Theory of Relations* in «British Journal for the History of Philosophy» 24/3 (2016), pp. 532-553. Per una prospettiva

espliciteremo la caratterizzazione realista della relazione ‘essere padre di’ secondo lo schema di Walter Burley riportato da Massimo Mugnai<sup>24</sup>.

Dati due individui  $A$ ,  $B$  per cui  $A$  sia padre di  $B$ , tale relazione importa cinque elementi di interesse: (i) un *subiectum*, ossia l’individuo in cui risulta istanziata la paternità; (ii) un *fundamentum*, ossia una determinata proprietà del *subiectum* che gli permette di essere padre, ad esempio la possibilità di generare; (iii) un *terminus a quo* che coincide col *subiectum*; (iv) un *terminus ad quem* che coincide con il secondo termine di relazione; (v) la relazione medesima. In altri termini, se  $A$  è padre di  $B$ , allora  $A$  è il soggetto della relazione, istanzia una determinata proprietà che gli permette di essere soggetto della relazione ed è il primo termine della relazione:  $A$  è dunque padre, fertile e primo termine di relazione;  $B$  è il secondo termine della relazione; ‘essere padre di’ è la relazione. Notiamo subito come in questo contesto lo schema precedente esplicitato mediante  $aRb$  risulta essere inefficace a catturare tutti e cinque i punti; il discorso risulta inoltre essere particolarmente carico dal punto di vista delle assunzioni non logiche ma metafisiche – soprattutto per quanto concerne i punti (i) e (ii).

L’esigenza di identificare un *subiectum* per le relazioni dipende essenzialmente dalla loro categorizzazione, anch’essa assai lontana dalla posizione standard contemporanea. Nel contesto aristotelico, infatti, le relazioni sono accidenti e, come tali, presentano un’ontologia di dipendenza nei confronti di una sostanza. Questo punto risulta particolarmente importante da sottolineare in quanto ha importanti conseguenze sia metafisiche che formali. Per prima cosa,

---

maggiormente teorica e tematica, si veda JEFFREY E. BROWER, *Medieval Theories of Relations*, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.

<sup>24</sup> «Even though Walter Burley’s account of the nature of relations was based on a strong form of ontological realism, some general features of it became part of a standard doctrine that was very popular among philosophers and logicians, independently of their ontological commitment. Ockham and other nominalists reacted against this account, but this latter was so influential that even Ockham occasionally employed the jargon typical of it» MUGNAI, *Ontology and Logic: the Case of Scholastic and Late-Scholastic Theory of Relations*, cit., p. 536.

da una tale posizione consegue che, per definizione, una relazione non può essere indipendente dai termini che collega, soprattutto dal *terminus a quo*. Ciò significa che le relazioni non potranno essere considerate come dei tipi, se non in senso improprio o mediante una generalizzazione astratta, ma costituiscono piuttosto dei *token*, delle singole istanze accidentali. Ciò comporta inoltre che esse finiscono per costituire dei predicati monadici istanziati dal soggetto e garantiti dal *fundamentum*: se  $A$  è padre di  $B$ , allora  $A$  istanzia la proprietà accidentale 'essere padre' e questa si esplica in riferimento a  $B$ . Nel momento in cui  $A$  sia anche padre di  $C$ , però, le relazioni  $ARB$  e  $ARC$  costituiscono due accidenti distinti. Ciò si pone in netto contrasto con il punto (i) della concezione contemporanea, che caratterizza le relazioni come tipi di predicati a più posti<sup>25</sup>. A cascata, anche il tema della simmetria risulta perciò invalidato in questo contesto. Affinché una relazione possa essere simmetrica, non simmetrica o asimmetrica, infatti, deve valere il presupposto che nelle espressioni  $aRb$  e  $bRa$ , la relazione  $R$  sia la medesima. Ciò implica due elementi almeno, ossia l'indipendenza della relazione dai relati e la sua natura tipologica. Nel contesto in esame, tuttavia,

---

<sup>25</sup> Si possono rintracciare anche nel contesto medievale alcune teorie che presentano una concezione poliadica della relazione, tuttavia esse interessano ben pochi autori rispetto alla maggioranza, ad esempio Pietro Aureolo, e sono generalmente elaborate in un contesto metafisico nominalista. Per approfondire, si vedano per una prospettiva storica il solito MUGNAI, *Ontology and Logic: the Case of Scholastic and Late-Scholastic Theory of Relations*, cit.; per una prospettiva più teorica SYDNEY PENNER, *Why do Medieval Philosophers reject Polyadic Accidents?* in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 55-79. Per una prospettiva che approfondisce specificatamente la presenza di una concezione poliadica della relazione nel contesto medievale, si veda JEFFREY E. BROWER, *Aristotelian vs Contemporary Perspectives on Relations*, in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 36-54, in cui si legge: «My focus will be on [...] medieval philosophers living in the Latin West from roughly 400-1400 AD. Although these philosophers were deeply influenced by Aristotle's logic and ontology, I shall argue that, in their case, we can be confident that each of the following is true: (α) Pre-twentieth-century philosophers have a clear understanding of polyadic properties, and standardly think of relations as beings or entities corresponding to such predicates; (β) Pre-twentieth-century philosophers have a clear understanding of polyadic properties, and some explicitly identify relations with such properties; (γ) Many, if not most, pre-twentieth-century philosophers accept realism about relations, and many embrace a form of anti-reductionism as well» p. 37.



l'espressione 'Socrate e Alcibiade si amano' significa che Socrate e Alcibiade, indipendentemente l'uno dall'altro, istanziano la proprietà di amare e questa punta ora verso Alcibiade, ora verso Socrate. Anche l'asimmetria dell'espressione 'Socrate è padre di Sofronisco' deve essere formulata in modo diverso, giacché la deduzione a partire da essa di 'Sofronisco non è padre di Socrate' risulta certamente corretta, ma non si basa sulla definizione di asimmetria presentata in (ii).

Alla luce di tutto ciò, peraltro, la problematica riduzione delle relazioni di ragione all'ambito dei *non entia* risulta essere più sensata, giacché il loro *subiectum* non corrisponde ad una sostanza e non potrà dunque istanziare alcun *fundamentum* in senso metafisicamente proprio. Ciò non risolve naturalmente le difficoltà già esposte che tale soluzione presenta a livello categoriale, e tuttavia permette di comprendere meglio il punto di vista dell'Autore. Facendo riferimento al *respondeo* di Scotto mediante cui accetta che anche le relazioni di ragione siano *reducibiles* alla categoria di relazione, possiamo dunque concludere dicendo che nei *Parva logicalia* si distinguono due tipologie di relazione:

- (a) Relazioni naturali: accidenti in senso proprio che ineriscono a sostanze;
- (b) Relazioni pensate: accidenti in senso improprio che non ineriscono a sostanze

Ulteriormente, il caso (b) presenta due sotto-casi: (i) relazioni in cui entrambi gli estremi sono *res* di seconda intenzione – come nel caso di *ens* e *non-ens*; (ii) relazioni in cui gli estremi sono identici tra loro – il caso dell'identità<sup>26</sup>. Le relazioni nei *Parva logicalia* sono dunque da intendersi come *habitudines ad aliud* che appartengono propriamente alla categoria di relazione se soddisfano (a), impropriamente o *per reductionem* se soddisfano (b).

---

<sup>26</sup> «Ad secundum principale nego maiorem. Et concedo quod relatio dicitur ens rationis: vel quia utrumque extremum vel alterum est solummodo ens rationis; vel quia extrema eius non sunt duo nisi secundum considerationem rationis, ut est in identitate» *Super Praedicamenta*, q. 25, n. 13, p. 427.

Dei cinque punti generalmente considerati nell'ambito del realismo medievale secondo lo schema di Burley abbiamo finora considerato quelli relativi alla relazione *tout court*. Rimangono tuttavia da fare alcune considerazioni circa i *termini a quo et ad quem*, ossia i relati. Questi ultimi devono essere riconducibili esclusivamente alla categoria di relazione? Intuitivamente, la risposta sembrerebbe essere negativa. Considerando infatti le relazioni come accidenti monadici fondati in *subiecta* sostanziali, sembra triviale che tali *subiecta* appartengano a categorie differenti da quella di relazione, analogamente a quanto si ha rispetto ai *subiecta* delle qualità o delle quantità. Il tema emerge nel corso della decima questione di commento alle *Categorie* – *quaeritur de secunda regula utrum idem possit esse in diversis generibus* – un'altra sezione testuale che genera un dibattito particolarmente serrato. Per noi sarà sufficiente considerare il terzo argomento dei *quod sic* e la risposta che Scoto fornisce a riguardo nei *respondeo*. Tale argomento sostiene che il concetto di *scientia* deve essere riscontrato nella qualità come specie primaria ma che esso, secondo Aristotele, sia anche un relativo, il che conferma la regola posta in esame<sup>27</sup>. La risposta di Scoto risulta in un primo momento assai chiara:

Ad aliud dicitur quod relationes sunt per se in genere relationis; relativa vero possunt esse res aliorum generum, quia illa sunt relativa in quibus fundatur relatio, et illa sunt res aliorum generum. Per hoc dicitur ad omnia illa quod licet sint relativa, tamen non sunt in genere relationis sed in aliis generibus<sup>28</sup>.

Contrariamente alla nostra intuizione iniziale, dunque, la categoria di relazione viene per così dire aperta anche ai relati. Un approfondimento di queste tematiche si riscontra nella questione ventiseiesima – *an secunda notificatio relativorum sit convenienter data*. Tale *notificatio* corrisponde precisamente alla *ratio*

---

<sup>27</sup> «Item, scientia per se est in genere qualitatis, quia est in prima specie; et est per se relativum, per ipsum cap. 'De relatione' et V *Metaphysicae*» *Super Praedicamenta*, q. 10, n. 3, p. 333.

<sup>28</sup> *Ivi*, q. 10, n. 13, p. 337.

che abbiamo incontrato circa le relazioni, ma declinata in riferimento ai relativi: *sunt ad aliquid quibus hoc ipsum esse est ad aliquid se habere*. Nel suo *respondeo*, Scoto sottoscrive la dichiarazione di Aristotele ma si oppone ad una distinzione tra relativi *secundum esse* e relativi *secundum dici*, introdotta e supportata da alcuni autori medievali, sostenendo che un *relativum secundum dici* risulta essere un *relativum* tanto quanto il cadavere di un uomo risulta essere un uomo<sup>29</sup>. Egli propone piuttosto una distinzione interna ai relativi *secundum esse*, ipotizzandone la distinzione in *primo relativa* e *relativa secundum genus*. I primi sono relativi tali da poter essere detti *ad aliud* secondo la propria forma costitutiva, mentre i secondi possono dirsi *ad aliud* solo in riferimento al proprio genere di appartenenza<sup>30</sup>.

In coda alla questione ventiseiesima che stiamo considerando ora, si trova inoltre una sezione interessante, paragrafata dagli editori come *notabilia de proprietatibus relativorum*. Scoto ripercorre qui due delle quattro proprietà dei relativi indicate da Aristotele nelle *Categorie* e le presenta nei termini seguenti:

De prima proprietate et secunda, quae sunt [i] “recipere contraria” et [ii] “suscipere magis et minus”, notandum quod illae non insunt per se relationibus neque forte relativis, sed tantummodo ratione eorum in quibus per se fundatur relatio<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> «Dicendum igitur quod relativa nullo modo dividuntur in relativa secundum esse et relativa secundum dici, quia sumendo membra praecise, relativum secundum dici non est magis relativum quam homo mortuus est homo» *Super Praedicamenta*, q. 26, n. 11, p. 443. Gli editori di *Opera philosophica* segnalano l'occorrenza della distinzione tra *relativa secundum esse et secundum dici* in Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Thomas Sutton e Lambertus de Latiniaco: si veda *Ivi*, q. 10, n. 6, p. 442, nota (4).

<sup>30</sup> «Sed vere relativorum quaedam dicuntur secundum suam propriam formam ad aliud, ut quae sunt primo relativa; alia sunt vere relativa et per se, sed non dicuntur secundum propriam formam ad alia, ut sunt relativa secundum genus. Illa enim sunt per se relativa, sed non primo; et dicuntur ad alia secundum formam suis generis, ut si scientia sit per se relativorum, impossibile est illud quod est eius species secundum illam significationem non esse relativum, quia tunc genus et species non essent in eodem genere. Sed non est primo relativum, quia non secundum illud quod superaddit suo generi. Et ideo dicitur ad correlativum generis secundum ipsum genus» *Ivi*, q. 10, n. 12, pp. 443-444.

<sup>31</sup> *Ivi*, q. 10, n. 18, p. 445.

La conclusione dei *Subtilis* è che (i) la contrarietà e (ii) la possibilità di presentare differenze di grado siano proprietà primarie dei relati, secondarie delle relazioni. In questo senso, dunque, vediamo ancora come il *subiectum* sia un elemento determinante per le relazioni stesse, giacché alcune sue proprietà, come (i) e (ii), si trasmettono anche alle relazioni fondate in esso.

La questione successiva si occupa invece della quarta proprietà dei relativi secondo Aristotele, ossia il darsi insieme – *simul esse* – degli elementi correlati ogniqualvolta si ha una relazione. La sezione di risposta di Scoto permette di distinguere alcune tipologie di relativi: si individuano infatti (a) relativi *per se mutuo*, (b) relativi *per accidens vel non per se mutuo*, (c) relativi *non mutuo dependentia*. I primi sono quei relati che si danno *simul*, giacché l'uno rimanda reciprocamente all'altro; in questo senso, è sufficiente porre uno dei due estremi affinché anche l'altro risulti posto a sua volta. Nel caso dei relativi *per accidens* e di quelli *non mutuo dependentia*, invece, almeno uno dei due estremi risulta indipendente dall'altro, sicché la posizione di un estremo non determina necessariamente la posizione dell'altro<sup>32</sup>.

In questo senso e tentando di dialogare quanto possibile con le posizioni contemporanee, sembra che la prima tipologia di *relativa* sia tale da importare una relazione simmetrica: posto infatti *a* data *aRb*, segue la posizione di *b* e viceversa, il che corrisponde concettualmente alla definizione di simmetria presentata in precedenza. Differentemente, nel caso dei relativi *non per se mutuo*,

---

<sup>32</sup> «Dicendum quod omnia relativa, quae mutuo se referuntur ita quod unus esse sit ad aliud se habere et e converso, sunt simul natura, propter rationem Aristotelis. Quia posito uno ponitur reliquum et e converso, et destructo uno destruitur reliquum et e converso. Si tamen sint relativa per accidens, vel non per se relativa mutuo, non oportet quod sint simul natura. Per accidens relativa sunt quae non secundum suas formas dicuntur ad invicem; et non mutuo dependent, quorum unum secundum suam formam dependet ad aliud, et reliquum e converso non dependet ad ipsum, cuiusmodi sunt quae referuntur ut mensura et mensurabile ad invicem [...]» *Super Praedicamenta*, q. 27, nn. 12-13, pp. 449-450.

la posizione di uno può essere sufficiente a porre il secondo, ma il contrario non si verifica, il che rimanda ad una tipologia di relazione non simmetrica.

Come bisogna però intendere il *simul esse natura*? Tale espressione può infatti importare un significato ontologico molto forte, per cui dati due *relativa per se mutuo*, l'esistenza di un estremo diventa condizione sufficiente dell'esistenza dell'altro. Scoto si oppone a questa interpretazione troppo stringente e dichiara piuttosto che lo *esse simul* non descrive un importo esistenziale, ma piuttosto un significato formale:

Dici potest quod relativa sunt simul natura secundum illud esse quod est eis proprium in quantum sunt relativa. Sed illud non est esse exsistere, quia hoc accidit eis in quantum referuntur. Et ideo unum relativum potest sic esse, alio non existente. Unde haec consequentia non tenet 'pater est – id est, existit – igitur filius est', id est existit; licet teneat sumendo 'esse' filii. Et ita intelligenda est consequentia Aristotelis qua probat relativa esse simul natura<sup>33</sup>.

Con questa precisazione, abbiamo anche un esempio effettivo di *relativa per se mutuo*: i termini 'padre' e 'figlio'. In questo senso, dunque, un individuo che fa da *subiectum* alla relazione 'essere padre di' o 'essere figlio di', mantiene l'istanziamento di tale relazione anche qualora il *terminus ad quem* risultasse non esistente, poiché è analitico rispetto al significato di 'essere padre o figlio di' che venga formalmente posto l'estremo *per se mutuo*.

Concludiamo il discorso circa i *relativa* prendendo velocemente in considerazione la terza proprietà indicata da Aristotele, rispetto alla quale non si trova materiale per noi particolarmente interessante. Essa ha a che fare con la convertibilità tra relativi, ossia il fatto che dato un relativo, anche l'altro debba essere posto, e risulta pertanto assai simile alla condizione di simultaneità. Tale rassomiglianza viene confermata dal *respondeo* di Scoto alla questione

---

<sup>33</sup> *Ivi*, q. 27, n. 22, p. 452.

ventottesima, in cui il *Subtilis* asserisce che tale proprietà vale certamente per i *relativa per se mutuo*, ma che d'altro canto non vale affatto per i *relativa per accidens*<sup>34</sup>.

Ricapitolando le conclusioni di questo paragrafo, vediamo quale sia la posizione di Scoto circa le relazioni ed i relativi. Le relazioni sono *habitudines*, fondate in un *subiectum* e come tali costituiscono degli *accidentia*. Si distinguono dai predicati semplici in quanto rimandano *ad aliud*, il che linguisticamente si presenta come un *terminus ad quem*. Alcune loro proprietà dipendono essenzialmente da quelle del *subiectum*, quali ad esempio la tipologia di esistenza – naturale o pensata – o la possibilità di importare contrarietà o gradi di intensità. La loro configurazione come *token*, istanze accidentali, inoltre, richiede una riformulazione del concetto moderno di simmetria e non simmetria affinché possa essere loro applicato. La categoria di relazione include propriamente tutte le relazioni naturali e impropriamente o *per reductionem* le relazioni pensate.

I *relativa* sono elementi che possono appartenere a più categorie secondo un grado di priorità; essi possono essere catalogati facendo riferimento a due diverse tabulazioni: vi sono infatti (a) *primo relativa* e (b) *relativa secundum genus*, e tale distinzione si basa sulla predicazione di tali relativi rispetto ad altro; si danno poi (a) *relativa per se mutuo*, (b) *relativa per accidens*, (c) *relativa non mutuo dependentia* in base al *simul esse* degli estremi della relazione.

---

<sup>34</sup> «Hoc potest concedi, quia esse essenziale relativi est 'ad aliud se habere'; definitio autem indicat esse essenziale definiti; igitur definitio relativi debet indicare suum habere ad aliud, quod non potest nisi in ea ponatur correlativum ipsius definiti, igitur etc. Istud autem verum est non tantum de relativis mutuo dependentibus, sed de quibuscumque quae essentialiter dependent ad alia. Quod illa alia ponenda sunt in eorum definitione, sed non mutuo se definiunt nisi quae mutuo ad invicem per se dependent. Quod non est verum de relativis per accidens, neque de relativis tertio modo relatis, ut mensura et mensurabile, neque de relativis secundum genus» *Super Praedicamenta*, q. 28, n. 11, pp. 457-458.

#### iv. Opposizione

Giunti a questo punto, abbiamo abbastanza materiale di contesto per poter analizzare le questioni dedicate esplicitamente all'opposizione. Incominciamo a considerare la coppia di questioni trentasettesima e trentottesima, mediante le quali Scoto introduce il proprio discorso dedicato all'opposizione come oggetto teorico. Il quesito posto dalla prima di esse è *an oppositio sit accidens reale vel intentionale*, il che si ricollega evidentemente alle conclusioni controverse che abbiamo ricavato dalla questione venticinquesima. Mantenendo tali conclusioni, infatti, possiamo provare ad anticipare quanto verrà presentato nel contesto che ci accingiamo ad approfondire. Sicuramente è ragionevole attendersi una risposta che superi il quesito posto in essere dal *titulus*: l'opposizione, infatti, è già stata descritta come un *non ens* che, conseguentemente, risulta tale da sfuggire alla categorizzazione tanto degli enti reali quanto degli enti intenzionali. Il termine *accidens* posto nella questione attuale, inoltre, rimanda immediatamente all'ambito delle relazioni in senso proprio, e tuttavia si è già visto come l'opposizione sia riconducibile alla categoria di relazione soltanto in senso improprio – *per reductionem* – corrispondendo ad una forma relazionale di tipo (b). Procediamo ora all'analisi diretta dei testi che permetterà almeno in parte di confermare o smentire i presupposti ipotetici appena esplicitati.

Gli argomenti di apertura della questione sono sei e si suddividono in due gruppi: tre argomenti *quod reale* e tre argomenti *ad oppositum*. In questo caso e ancorché in maniera piuttosto schematica, riteniamo sia utile riportarli tutti quanti, incominciando dai tre a sostegno della tesi *quod reale*:

- i) l'opposizione è un argomento di pertinenza della metafisica e dunque deve corrispondere ad una *passio realis*, poiché la metafisica si occupa di enti ed accidenti reali, contrariamente alla logica che tratta di enti pensati – *entia ut considerantur a ratione*;

- ii) l'opposizione è una specie della differenza e la differenza una specie della diversità – *diversitas*; la diversità è però una *passio realis*, sicché etc.;
- iii) l'opposizione non si verifica tra enti pensati: considerando ad esempio il caldo ed il freddo, a livello del pensiero tra di essi non occorrono alcun moto né alcuna interazione – *actio*; perciò tale opposizione deve essere reale; il padre e il figlio sono realmente opposti in modo relativo – *relative opposita* – giacché la generazione del secondo da parte del primo è indipendente dall'intelletto; lo stesso vale per la *caerentia habitus in apto nato habere habitum*, e questa è un'opposizione di privazione; lo stesso vale per la contraddizione, giacché essa è importata da ogni opposizione, sicché risulta indipendente dall'intelletto<sup>35</sup>

Questi argomenti ci permettono di introdurre alcune considerazioni interessanti. Per prima cosa, impostano un contesto terminologico e metodologico di riferimento che è quello della metafisica e non già della logica; in seconda istanza, introducono i concetti di *differentia* e *diversitas* che finora non erano stati coinvolti nel dibattito; presentano infine ben quattro diverse tipologie di opposizione: tre dichiarate – relativa, privativa, contraddittoria – e una implicita, ossia quella che intercorre tra caldo e freddo. Osserviamo ora la sezione dei *quod non*:

- i\*) *accidens non habet verius esse quam suum subiectum* ma le opposizioni sono fondate in enti di ragione, sicché sono enti pensati – *intentionalia*;
- ii\*) è possibile soltanto per gli accidenti intenzionali il venire predicati *denominative* di qualcos'altro ma ciò si verifica per le opposizioni;
- iii\*) *nihil reale invenitur in omnibus generalissimis*, ma l'opposizione si rinviene in ogni genere, giacché uomo e non-uomo si contraddicono tanto quanto bianco e non-bianco<sup>36</sup>

Questi ultimi tre argomenti non si discostano molto da quanto abbiamo già riscontrato nelle questioni dedicate alla relazione: ritroviamo infatti sia il principio secondo cui l'ontologia di una relazione è definita dal *subiectum* della medesima che l'impossibilità, per un ente reale, di essere categorizzato in più di un genere.

---

<sup>35</sup> *Super Praedicamenta*, qq. 37-38, nn. 1-3, pp. 509-510.

<sup>36</sup> *Ivi*, qq. 37-38, nn. 4-6, p. 510.



Secondo quanto indicato dalle considerazioni iniziali del paragrafo, dunque, ci aspetteremmo che la risposta di Scoto faccia riferimento in modo particolare alla sezione dei *quod non*, il che si verifica soltanto in parte. La risposta del *Subtilis*, infatti, si presenta come un tentativo di mediazione tra i due raggruppamenti presentati, e risulta fondata nella dichiarazione dell'equivocità del termine *oppositio*:

Ad primam quaestionem, potest dici quod oppositio aequivoca est. Quia in uno sensu sumpta dicitur univoce de contrarietate et oppositione relativa; in alio sensu dicitur univoce de contradictione et privativa oppositione<sup>37</sup>.

Le quattro forme di opposizione presentate in (iii) vengono dunque riprese e riorganizzate in due coppie di concetti distinti, ciascuna delle quali fa riferimento ad un singolo significato di *oppositio*, e di ciascuna delle quali l'opposizione generica si predica in modo equivoco. Ciò significa che il concetto stesso di opposizione non soltanto viene scisso in quanto equivoco, ma ciascuna sua forma disequivocata risulta ulteriormente ripartita in due sottogeneri. Il testo procede dunque a caratterizzare le forme equivocche dell'opposizione ricorrendo ad una distinzione ontologica:

Primo modo est ens et species in genere relationis; si inveniatur in aliis generibus, hoc non est ut in specie, sed ut passio. Secundo modo est intentio, quia et alterum extremum eius est tantum ens secundum considerationem rationis<sup>38</sup>.

L'opposizione relativa e l'opposizione contraria, dunque, costituiscono le specie del primo significato di *oppositio* e sono da considerarsi relazioni a tutti gli effetti; differentemente, l'opposizione di privazione e quella di contraddizione sono da considerarsi come *intentiones*, in virtù del principio *accidens non habet verius esse etc.*, e come tali non costituiscono una specie della relazione. Si nota peraltro come

---

<sup>37</sup> *Ivi*, qq. 37-38, n. 17, pp. 514-515.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

il *respondeo* restituisce una mappatura del concetto di *oppositio* sussumendola in funzione del binomio ente reale-ente pensato: i due significati equivoci dell'opposizione, infatti, corrispondono alla distinzione ontologica tra accidenti reali e accidenti intenzionali. Tutto questo esaurisce pure la catalogazione delle relazioni ricostruita in precedenza: contrarietà e opposizione relativa sono relazioni naturali o di tipo (a), ossia accidenti reali autenticamente categorizzati, mentre privazione e contraddizione sono relazioni mentali o di tipo (b), ossia accidenti intenzionali categorizzabili soltanto *per reductionem*.

Le risposte di Scoto agli argomenti precedenti conseguono in modo abbastanza lineare a partire dalla posizione esposta, per cui verranno qui ripercorse in modo integrale. Riteniamo più utile esaminare con attenzione le tre che risultano più interessanti. La risposta a (ii), ad esempio, presenta la contrapposizione tra *ens* e *non-ens* facendo riferimento al tema della differenza, sottolineando come le forme dell'opposizione reale siano effettivamente specie della differenza, le forme dell'opposizione intenzionale no. Ciò viene argomentato considerando che sebbene *ens* e *non-ens* si contraddicano, di essi non si può a rigore sostenere che costituiscano due elementi diversi, dal momento che la diversità denota una differenza che è esclusiva dell'ente – *diversitas est differentia entis*<sup>39</sup>. Interessante è dunque notare come l'opposizione reale sembri venire considerata ora come una specie della relazione, ad esempio nel *respondeo*, ora come una specie della differenza, in quest'ultima sezione del testo. Abbiamo però rinvenuto che una specie non può appartenere propriamente a più di un genere, pena l'espulsione dall'ambito degli enti reali. L'accostamento di questi ultimi due punti implicherebbe dunque che tanto la differenza che la diversità

---

<sup>39</sup> «Ad aliud dico quod oppositio in uno sensu, prout scilicet dicitur de contrarietate et oppositione relativa, est species differentiae; non autem prout dicitur de contradictione et privativa oppositione. Quia ens et non ens contradicunt, et tamen non differunt, nec sunt diversa, quia diversitas est differentia entis, et differentia similiter» *Ivi*, qq. 37-38, n. 19, p. 515.

siano sottogeneri della relazione: in questo modo, infatti, l'opposizione reale avrebbe la differenza come genere prossimo, la relazione come genere remoto – avremo modo di ritornare su questo punto più avanti.

Anche la contrapposizione tra *ens* e *non-ens*, come accennato, costituisce un elemento di interesse, poiché gli enti di ragione risultano ancora una volta ricondotti ad una dimensione non entitativa. Questo punto viene indirettamente sottolineato anche dalla risposta a (iii\*), nella quale Scoto dichiara che la contraddizione e la privazione possono essere ritrovate in qualsiasi genere mantenendo un significato univoco, a differenza delle opposizioni reali che, al di fuori della relazione, si presentano come *passiones* e non già come *species*<sup>40</sup>. Ciò confermerebbe l'essere non reali delle opposizioni di ragione, secondo l'assunto teorico di (iii\*), e tuttavia la posizione espressa da Scoto ci sembra che possa essere intesa in due modi: (a) o che la contraddizione e la privazione occorrono in ogni genere come specie dello stesso, (b) o che la contraddizione e la privazione si predicano univocamente in riferimento ai loro *relata* a prescindere dal genere di questi ultimi. Data la riconduzione degli enti di ragione al *non ens*, la prima opzione sembra sconveniente: un *non ens* non potrebbe infatti in alcun modo costituire una specie di *ens*. La seconda opzione, invece, si sposa meglio con quanto indicato da Scoto in particolare nella questione venticinquesima: in quanto *non entia* e dunque esterne alla struttura categoriale degli enti, le opposizioni intenzionali sarebbero infatti predicabili univocamente degli *entia naturae vel rationis*. Questa conclusione, ancorché coerente, finisce però per rimarcare uno dei nodi teorici più problematici tra quelli considerati finora.

Consideriamo infine la risposta a (iii), il punto che riconosce alla privazione e alla contraddizione una forma di esistenza indipendente

---

<sup>40</sup> «Ad tertium dico quod contradictio et privativa oppositio possunt univoce inveniri in omni genere, et similiter contrarietas et relativa oppositio, forte ut *passiones*, non ut *species*» *Ivi*, qq. 37-38, n. 26, p. 517.

dall'intelletto. A tale posizione Scoto si oppone nettamente, affermando di nuovo come tanto l'estremo privativo che quello negativo sono enti esclusivamente pensati. Per esemplificare tutto questo, però, egli ricorre ai termini infiniti. Si legge infatti che *non-homo* si predica di *asinus* secondo la *ratio* che contraddice la *ratio hominis*, e tale *ratio non-hominis* corrisponde ad un ente esclusivamente pensato – *ens rationis*<sup>41</sup>. In questo caso, dunque, sembra implicato che i termini infiniti presentino una vera e propria *ratio nominis*, la quale si innesta come la contraddizione della *ratio nominis* del termine positivo di riferimento. Da quanto abbiamo già studiato, però, sappiamo che il significato del termine infinito si esplica nel porre qualcosa di indeterminato tanto rispetto all'ente di natura che rispetto all'ente di ragione il che, se accostato a quanto appena considerato, porta ad accettare la possibilità che si diano delle autentiche *rationes nominum* indeterminate, elementi curiosi e non intuitivamente inseribili in un contesto categoriale. Un ulteriore aspetto coinvolto da questo discorso, ma purtroppo non ulteriormente esplicitato dai testi, coinvolge poi le privazioni che, ricordiamo, erano state caratterizzate come tali da importare un *respectus* positivo. In questo passaggio, però, Scoto sembra implicare che l'opposizione tra vista e cecità non esisterebbe se non si desse un intelletto in grado di riconoscerla, il che suggerisce che la mancanza segnalata dal termine privativo, in realtà, non ponga davvero alcunché di ontologicamente consistente.

Lasciamo ora la questione trentasettesima per considerare quella successiva, in cui viene fornita una caratterizzazione ancora più precisa delle quattro tipologie dell'opposizione:

---

<sup>41</sup> «Ad tertium, concedo quod contrarietas et relativa oppositio essent, intellectu non existente; non autem privativa oppositio nec contradictio. Quia alterum extremum in illis oppositionibus, puta negatio et privatio, secundum quod est extremum relationis, est tantum ens secundum rationem. Quod de negatione patet, quia licet illa dicatur de aliquo ente, ut 'non-homo' dicitur de asino, tamen secundum rationem qua contradicit homini non est ens nisi rationis» *Ivi*, qq. 37-38, n. 20, pp. 515-516.

Ad secundam quaestionem, dicendum quod divisio oppositionis in illa quattuor est conveniens. Quia oppositio realis est eorum quae sunt in eodem genere aut igitur quorum unum illorum dependet ad aliud, et sic est oppositio relativa; aut non, et sic est oppositio contraria. Oppositio habens alterum extremum non-ens, quod dicitur de oppositione privative et contradictoria: aut habet extremum non-ens secundum nullum subiectum sibi determinatum, et sic est contradictio; aut quod determinat sibi aliquod subiectum, et sic est privativa oppositio. Et sic patet sufficientia<sup>42</sup>.

Per specificare le caratteristiche delle quattro forme di opposizione, dunque, si ricorre alla caratterizzazione dei loro relati, di cui noi disponiamo già di una classificazione. Notiamo infatti come la differenza tra opposizione relativa e relazione contraria consista nel fatto che i relati della prima sono di tipo (c), ossia *relativa quae non mutuo dependunt*, mentre i relati della seconda sono piuttosto di tipo (b), *relativa per accidens vel non per se mutuo*. Padre e figlio saranno dunque opposti secondo un'opposizione relativa, mentre bianco e nero secondo un'opposizione contraria. Per quanto concerne l'opposizione intenzionale, invece, la situazione è leggermente differente, poiché entrambe le sue forme presentano un *non-ens* come estremo, il che risulta sufficiente a catalogarle come relazioni di tipo (b). Tali *non entia*, tuttavia, sono qui accostati ad una diversa sfumatura di significato: nel caso della contraddizione, essi non rimandano ad alcun *subiectum* determinato, nel caso della privazione invece sì. Tale distinzione corrisponde evidentemente a quanto abbiamo già ricavato circa la distinzione semantica tra nomi infiniti e dei nomi privativi. Quest'ultima formulazione equivale infatti a quanto avevamo rintracciato nei tardi *Notabilia super Metaphysicam*, all'interno dei quali Scoto contrapponeva negazione e privazione in riferimento alla posizione di un *subiectum*<sup>43</sup>. Ebbene, tale formulazione risulta occorrere anche nei *Parva logicalia*.

<sup>42</sup> *Super Praedicamenta*, qq. 37-38, n. 27, p. 517.

<sup>43</sup> Il passo citato era il seguente: «Similiter nota quod numquam est proprie privatio quae non determinavit sibi subiectum, sed potius negatio» *Notabilia super Metaphysicam*, l. 10, n. 102, p. 180.

Prima di procedere ad un ulteriore approfondimento dedicato ai due sensi equivoci di *oppositio*, possiamo per comodità ricapitolare i guadagni teorici di questo paragrafo mediante uno schema di sintesi:

<i>Ens naturae</i>	<i>Ens rationis</i>
Opposizione equivoca	
<i>Oppositio realis</i>	<i>Oppositio intentionalis</i>
Indipendente dall'attività intellettuale; categoria di relazione; genere della differenza	Dipendente dall'attività intellettuale; esterna ad <i>ens</i> ; univoca in ogni genere
(a) <i>Oppositio relativa</i> Estremi reali e di tipo (c), ossia uno indipendente, l'altro dipendente	(a) <i>Contradictio</i> Estremi reali o no, di cui uno infinito; non importa un <i>subiectum</i>
(b) <i>Oppositio contraria</i> Estremi reali e di tipo (b), ossia reciprocamente indipendenti	(b) <i>Privatio</i> Estremi reali o no, di cui uno privativo; importa un <i>subiectum</i>

#### v. Differenza e opposizione reale

Abbiamo già potuto osservare che l'opposizione reale viene considerata da Scoto tanto come una specie della relazione quanto come una specie della differenza, sicché riteniamo interessante analizzare quest'ultimo concetto prima di continuare ad approfondire le particolarità dell'opposizione relativa e, soprattutto, della contrarietà. Il luogo migliore per intraprendere un'indagine dedicata alla differenza consiste naturalmente nel commento all'*Isagoge*, dal momento che la differenza medesima costituisce uno dei cinque predicabili trattati da Porfirio: genere, specie, differenza, proprio, accidente. Scoto riporta una classificazione dei predicabili in funzione del loro *modus praedicandi*, ossia

della modalità caratteristica secondo cui ciascuno di essi si dice di un determinato soggetto. Per prima cosa, i *modi praedicandi* possono essere tali da predicare un'essenza *per modum essentiae*, e questo è il caso dei generi e delle specie, giacché mediante essi si predicano rispettivamente una parte essenziale e l'intera essenza nei confronti del soggetto a cui fanno riferimento<sup>44</sup>. Data la definizione di *homo* come *animal rationalis*, infatti, la proposizione *Socrates est animal* esplicita la predicazione di una parte del *definiens* nei confronti del soggetto, mentre la proposizione *Socrates est homo*, tramite la formula sintetica della specie, esplicita la predicazione dell'intero *definiens*. Vi sono poi i *modi praedicandi in quale*, tali cioè da predicare un'essenza *per modum dominantis*. Tra questi, inoltre, si distinguono modi *in quale* che predicano l'essenza del soggetto di cui si dicono e modi *in quale* che predicano piuttosto un elemento accidentale rispetto al soggetto di cui si dicono. Questi ultimi corrispondono al proprio e all'accidente, mentre la differenza importa una predicazione *in quale substantiale*<sup>45</sup>.

Da tutto questo, però, non si desume alcuna somiglianza o affinità particolare tra la differenza e la relazione, somiglianza o affinità che non vengono comunque mai dichiarate espressamente da Scoto. Riteniamo però che a partire da due considerazioni puntuali tale somiglianza possa essere ragionevolmente inferita: per prima cosa dal fatto che i predicabili sono da considerarsi degli

---

<sup>44</sup> «[...] praedicari dividitur 'in quid' et 'in quale' tamquam per se differentias, quia isti sunt primi modi praedicandi. Praedicari in quid est praedicari essentiam subiecti per modum essentiae, id est, per modo subsistentis, non dominantis. Sed hoc contingit dupliciter. Vel quod praedicet totam essentiam subiecti, et sic est species. [...]. Si partem essentiae, sic est genus. [...].» *In Isagoge*, q. 12, n. 15, pp. 57-58.

<sup>45</sup> «Praedicari in quale est praedicari per modum dominantis, quod contingit dupliciter. Vel quod aliquid praedicet essentiam subiecti per modum dominantis, et tunc praedicatur 'in quale substantiale' et sic est differentia. [...]. Vel quod praedicet accidens per modum dominantis, et tunc praedicatur 'in quale accidentale'. Vel igitur praedicat accidens convertibile, egrediens a principiis subiecti, et sic est proprium. Vel accidens commune, et sic est ultimum universal. [...].» *Ivi*, q. 12, n. 16, pp. 58-59.

*accidentia*<sup>46</sup>; in seconda istanza dal fatto che la loro funzione principale, ossia quella di attuare una predicazione, corrisponda effettivamente al porre una relazione tra un soggetto e un predicato<sup>47</sup>. Ciò non è tuttavia ancora sufficiente a spiegare se e come la differenza possa costituire a sua volta un genere, sicché sarà necessario continuare a ragionare sulla distinzione tra predicato logico-grammaticale e *modus praedicandi* di un termine. Dato infatti un termine come *rationalis*, esso risulta di per sé grammaticalmente o logicamente neutro: in quanto termine potrà occorrere tanto come soggetto che come predicato in una determinata proposizione. Nel momento in cui verrà predicato di qualcosa, però, sarà il *modus praedicandi* dell'istanza predicativa a determinare di quale dei cinque predicabile si tratti, ossia se *rationalis*, in quell'istanza, funga da genere, specie, differenza o altro. Tutto ciò si ricava da quanto scrive Scoto opponendosi ad un argomento il cui contenuto, ai fini del discorso in essere, risulta irrilevante, a differenza della risposta, che dichiara apertamente la possibilità per la differenza di fungere da genere:

Ad secundum dico quod differentia non praedicatur in quid de aliquo respectu cuius est differentia, sed respectu cuius est genus, quia superior est genus respectu inferioris<sup>48</sup>.

In questo senso, dunque, la differenza può essere genere dell'opposizione reale, appurato che si predichi *in quid* o *per modum essentiae* tanto della contrarietà che dell'opposizione relativa.

---

<sup>46</sup> «Item, omnia universalis inveniuntur in genere accidentis; igitur male distinguuntur per 'significare substantiam vel accidens'» *Ivi*, q. 12, n. 8, p. 55.

<sup>47</sup> «Dico quod praedicari in quid est praedicare essentiam per modum essentiae. [...]. Est etiam univocum, licet essentia non sit univoca, quia sufficit essentiam similiter se habere hic et ibi ad praedicari univocum, quia 'praedicari' dicit habitudinem» *Ivi*, q. 19, n. 9, p. 123.

<sup>48</sup> *Ivi*, q. 19, n. 11, p. 124.



## 2. Forme e proprietà dell'opposizione

Dedichiamo la seconda parte del capitolo all'analisi delle forme dell'opposizione in riferimento alla tematica della negazione. Chiarito l'intero contesto teorico che coinvolge il concetto di *oppositio* nei testi di Scoto, prenderemo ora in considerazione le forme specifiche di opposizione reale e intenzionale, con lo scopo di individuarne gli aspetti più rilevanti rispetto alla tematica generale della negazione. In modo più preciso, l'analisi verterà soprattutto su tre delle quattro forme possibili, ossia contrarietà, contraddizione e privazione. Per quanto concerne l'opposizione relativa, esemplificata dal caso padre-figlio, infatti, i testi non presentano particolari approfondimenti rispetto a quanto abbiamo già potuto sottolineare. Ricordiamo in ogni caso come questo tipo di relazioni che coinvolgono entità reali e presentano un estremo dipendente e uno indipendente dall'altro costituiscano forme non simmetriche di relazione. La direzionalità che esse presentano, infatti, dipende sovente da elementi della metafisica quali la temporalità o la dipendenza ontologica, sicché non risultano invertibili o manipolabili. Circa le altre tre tipologie di opposizione, invece, i testi presentano alcuni sviluppi interessanti che ci permetteranno di approfondire la semantica delle espressioni negative, tanto a livello dei termini che proposizionale.

### i. Contrarietà: *consequentiae* e termini infiniti

Per quanto concerne l'opposizione di contrarietà, i testi presentano alcune specificazioni ulteriori che, pur non essendo strettamente relate al tema della negazione, forniscono svariati spunti interessanti. Nel corso della quarantaduesima questione dei *Super Praedicamenta*, sulla quale ritorneremo in modo sistematico quando tratteremo della contraddizione, viene presentata una

sezione atta a confermare le quattro proprietà che Aristotele, nelle *Categorie*, assegna agli opposti contrari. Secondo la prima di queste proprietà, (i) la contrarietà occorre sia tra un elemento vero ed uno falso, che tra elementi falsi<sup>49</sup>. Nonostante l'esempio di Scoto si basi sulla contrapposizione tra *bonum* e *malum*, ossia tra due *nomina*, la conseguenza per noi più interessante ha a che fare con la dimensione proposizionale. Sebbene quest'ultima costituisca una forma impropria di contrarietà, giacché i relati che la coinvolgono sono istanze proposizionali e non certo enti di natura, è Scoto stesso a riportare il discorso su questo diverso piano di indagine il che, ancora una volta, evidenzia la flessibilità dei testi in riferimento al rigore terminologico di *oppositio* e *relatio*. Consideriamo dunque la coppia di proposizioni contrarie<sup>50</sup> *omnis homo est animal* e *nullus homo est animal*, in cui la prima è un'istanza di proposizione vera e la seconda falsa. Ora, è evidente che la verità di entrambe *simul* risulti semanticamente incompatibile, banalmente perché la prima afferma qualcosa di un'intera specie, la seconda nega la medesima cosa rispetto alla totalità della medesima specie. Questo modello, però, non esclude il caso opposto, ossia che entrambe le proposizioni in gioco possano essere false. Consideriamo infatti la coppia di contrarie *omnis homo est graecus* e *nullo homo est graecus*, i cui elementi sono entrambi falsi – seppur contingentemente. Ebbene, ammettere la falsità di ciascun opposto non genera alcuna inconsistenza semantica, poiché il predicato, la cui estensione si sovrappone solo parzialmente con quella della specie di cui viene

---

<sup>49</sup> «Prima est quod semper bono contrariatur malum, sed malo quandoque malum, quandoque bonum. Quae intelligenda est non solum istis formis 'bonum' et 'malum', quia ista sola inter se contrariantur et numquam malum malo ratione formae mali; sed de his quae subsistunt, quia aliquando illud quod est malum contrariatur ei quod est malum. Sicut et in propositionibus: aliquando illud quod est falsum contrariatur ei quod est falsum, quia ambo contraria possunt esse simul falsa» *Super Praedicamenta*, q. 42, n. 5, p. 547.

<sup>50</sup> Dato un quadrato aristotelico secondo lo schema A, E, I, O, si dicono contrarie le proposizioni della coppia A-E; subcontrarie le proposizioni della coppia I-O; contraddittorie le coppie A-O, E-I; subalterne le proposizioni I, O.

detto, fallisce nell'essere applicato sia a ciascuno che a nessuno degli individui della specie stessa.

Vi è tuttavia un tipo di contrarietà che sfugge a questa regola (i), ossia la controparte particolare degli esempi appena presentati. Particolarizzando infatti il quantificatore dell'ultima coppia di proposizioni considerate, otteniamo *quidam homo est graecus* e *quidam homo non est graecus*, un caso in cui entrambi i relati risultano veri *simul*. Ciò, tuttavia, non determina un vero e proprio sovvertimento di (i), ma piuttosto una sua versione contrapposta. Da un punto di vista formale, infatti, la seconda coppia di proposizioni è costituita dalle contraddittorie delle precedenti, come può essere facilmente verificato graficamente collocando le quattro istanze in un quadrato. Ciò fa sì che il valore di verità della seconda coppia risulti invertito, sicché la regola (i) varrà anch'essa all'inverso: (i\*) delle proposizioni subcontrarie sarà impossibile che entrambi i relati siano falsi *simul*. Ciò permette dunque di conservare la simmetria rispetto al caso precedente mediante una procedura di contrapposizione.

La seconda proprietà ha invece a che fare con la possibilità per due forme contrarie di essere istanziate contemporaneamente da parte del medesimo soggetto, sicché (ii) un solo contrario alla volta può essere istanziato dal medesimo soggetto<sup>51</sup>. L'esempio proposto da Scoto è squisitamente aristotelico e coincide con la contrarietà di salute e malattia. Sebbene rispetto ad un individuo suscettibile di istanziare tali forme esse rimangono sempre presenti come accidenti potenziali, nel momento in cui uno degli estremi risulta istanziato è necessario che l'altro non lo sia. Da un punto di vista logico, inoltre, questi relati

---

<sup>51</sup> «Secunda est: 'uno contrariorum existente, non oportet reliquum esse, ut omnibus existentibus sanis, sanitas est et non aegritudo'. Vel si formae absolute sumptae non sint contrariae nisi in comparatione ad idem subiectum, ut sanum et aegrum circa Socratem (cum impossibile est ipsa simul inesse eidem subiecto), impossibile est uno existente reliquum esse. Primum forte est verius, quia formae inter se sunt contrariae primo, quia ex se maxime distant in eodem genere» *Super Praedicamenta*, q. 42, n.6, p. 548.

importano una forma esclusiva di disgiunzione, un *aut aut*: infatti *Socrates aut est sanus aut aegrus, tertium non datur*.

Le ultime due proprietà hanno infine a che vedere con la circoscrizione delle coppie di contrari all'interno della struttura categoriale. Si afferma infatti che (iii) i contrari debbano occorrere limitatamente nel contesto di una specie o di un genere<sup>52</sup>; quindi che (iv) i contrari possono essere o nello stesso genere, o in generi tra di loro contrari o ancora possono essi stessi fungere da generi<sup>53</sup>. In questo senso, dati due termini *A* e *B* e posta la loro contrarietà, noto il genere di *A* si potrà inferire il genere di *B* e viceversa, giacché la loro opposizione risulta limitata ad un determinato set categoriale. Noto ad esempio che *album* sia una specie del genere *color*, sarà noto che le sue istanze opposte apparterranno anch'esse al genere *color*, ad esempio *nigrum*.

Un ultimo punto da tenere in considerazione e che emerge peraltro da quanto appena detto, è il tema della mediazione tra contrari. Consideriamo infatti la coppia *sanitas-aegritudo* e la coppia *album-nigrum*. Nel primo caso, come abbiamo visto, un dato soggetto non può istanziare entrambe le forme, giacché la contrarietà delle medesime risulta essere di tipo esclusivo. Ciò è vero anche nel secondo caso, nel senso che il medesimo soggetto non potrà istanziare *simul* le proprietà 'essere bianco' e 'essere nero', e tuttavia si dà qui una differenza fondamentale. Consideriamo infatti la proposizione *hoc non est aegrum*; stante ciò che sappiamo tramite (ii) e posta la condizione che l'individuo denotato da *hoc* sia suscettibile di salute e malattia, possiamo legittimamente inferire *ergo hoc est*

---

<sup>52</sup> «Tertia proprietates est quod 'habent fieri circa idem specie vel genere'. Quae notanda est quia licet alicui species repugnet unum contrarium, ut albedini congregativum, tamen illa contraria habent fieri circa idem genere, ut circa colorem, qui est in diversis speciebus; quia sic est tantum idem genere» *Ivi*, q. 42, n. 8, p. 548.

<sup>53</sup> «Quarta proprietates est quod 'contraria vel sunt in eodem genere vel in contrariis generibus vel sunt genera aliorum'; et istud est intelligendum de generibus proximis. Semper autem contraria sunt eodem in genere primo, nisi forte sint transcendentia et tunc aequivoce sunt in diversis generibus, ut forte bonum et malum, prout sunt transcendentia, sunt huiusmodi; prout autem accipiuntur in moribus, sunt genera morum» *Ivi*, q. 42, n. 9, pp. 548-549.

*sanus*. Al contrario, dalla proposizione *hoc non est album* non possiamo inferire *ergo hoc est nigrum*, pena incorrere in una scorrettezza. Il non essere bianco, infatti, può corrispondere tanto all'essere nero che all'essere blu, e ciò viene garantito da due punti, uno contingente ed un altro teorico: è infatti contingente che tra *album* e *nigrum* si danno degli elementi intermedi, è invece teorico che valga la proprietà (iii), per cui gli elementi intermedi divideranno il genere di *album* e *nigrum*. Questo secondo punto è cruciale, in quanto permette di collocare i medi di 'bianco' e 'nero' limitatamente al genere del colore, il che rende possibile scomporre la proposizione *hoc non est album* nella forma di una disgiunzione non esclusiva – un *vel* e non un *aut aut* – di tutti i possibili colori, bianco escluso.

In una sezione indicata dagli editori come *notandum de divisione contrariorum*, i testi presentano inoltre una mappatura completa della contrarietà proprio in funzione dell'immediatezza o meno dei relati:

Notandum quod contrariorum quaedam sunt immediata, quorum alterum necesse est inesse omni susceptibili; alia sunt mediata, quorum non necesse est alterum inesse. Et mediatorum quaedam habent media per participationem, quae media aliquid habet utriusque extremi; quaedam tantum habent media per abnegationem. Mediatorum etiam quaedam habent plura media, quaedam tantum unum; et quaedam media nominata, quaedam innominata<sup>54</sup>.

A fronte di un unico tipo di contrarietà immediata, dunque, la casistica dei *contraria mediata* risulta assai più vasta. La mediazione viene infatti caratterizzata mediante tre coppie di concetti alternativi, sicché si debbono distinguere una mediazione (i) *per participationem vel abnegationem*, (ii) casi in cui il medio tra due contrari sia unico o molteplice, e (iii) casi in cui il medio o i medi siano o meno *nominata*. Interessante è notare come sia il caso (i) che il caso (iii) coinvolgano la negazione come elemento in grado di generare medietà tra opposti. Secondo

---

<sup>54</sup> *Super Praedicamenta*, qq. 37-38, n. 44, p. 525.

Scoto, infatti, si devono distinguere i *contraria mediata* in senso proprio da altre forme improprie di contrarietà:

Nulla dicitur contraria mediata proprie, nisi quae habent medium per participationem. Medium enim per abnegationem invenitur in omnibus, praeterquam in contradictoriis; sed forte in aliquibus contrariis mediatis medium non nominatur nisi per abnegationem extremorum, ut in bono et malo et consimilibus<sup>55</sup>.

Il modo di intendere tale partecipazione, a nostro parere, corrisponde a quanto indicato dalle ultime due proprietà della contrarietà, ossia come partecipazione alla medesima specie o al medesimo genere. In questo senso, *album* e *nigrum* sono *contraria mediata proprie*, giacché i loro elementi intermedi partecipano del o condividono il medesimo genere. Interessante è notare come la negazione venga qui considerata tale da generare un medio rispetto a qualsiasi termine si applichi con l'unica differenza delle contraddizioni – su questo punto torneremo più avanti. Scoto avanza inoltre la possibilità che si diano alcuni casi in cui la mediazione di un termine può essere data esclusivamente *per abnegationem*, i quali sembrano coincidere con forme trascendentali.

Anche per quanto concerne i *media nominata*, come anticipato, la negazione risulta centrale e costituisce uno strumento di traduzione semantica. Dati infatti gli opposti *maius* e *minor*, la loro negazione *non maius* e *non minor* rimanda o denomina il medesimo concetto: *aequale*. In questo senso, dunque, l'opposizione tra *maius* e *minor* è data *per abnegationem*, ma genera una controparte intermedia positivamente semantizzata<sup>56</sup>. Circa i *media innominata* varrà l'opposto dei

---

<sup>55</sup> *Super Praedicamenta*, qq. 37-38, n. 45, pp. 525-526.

<sup>56</sup> «Tertiae divisionis et quartae causa assignatur in *X Metaphysicae* cap. "Quoniam autem unum uni contrarium", etc. quae est quod aliquando negationes contrariorum cadunt super aliquid unum determinatum eiusdem generis cum extremis. Et tunc potest esse unum medium nominatum, sicut negatio maioris et minoris determinate cadit super habens eandem quantitatem; et ideo illorum est unum medium nominatum quod est aequale. [...]» *Ivi*, qq. 37-38, n. 46, p. 526.

*nominata*, ossia essi saranno elementi opposti la cui negazione non converge verso un elemento comune, come avviene nel caso dei colori<sup>57</sup> o anche, aggiungiamo noi, nel caso di concetti opposti che presentano una gradualità senza alcun punto intermedio preciso, quali ad esempio alto e basso: non alto e non basso, infatti, non sembrano nominare un singolo termine relativo all'altezza che faccia da medio preciso per entrambi gli estremi.

Tabuliamo così la tassonomia appena analizzata riportando anche le istanze di contrarietà che esemplifichino la tipologia specifica:

(a) Contrari immediati	(b) Contrari mediati		
tipologia unica	il cui medio è:		
<i>sanitas e aegritudo</i>	ia) <i>per participationem</i> <i>album e nigrum</i>	ii) unico	iiia) <i>nominatum</i> <i>maius e minor</i>
	ib) <i>per abnegationem</i> qualsiasi termine	iiib) non unico	iiib) <i>innominatum</i> alto e basso

Chiudiamo questo paragrafo con una serie di considerazioni teoriche di ordine generale. Per prima cosa, la differenza tra contrarietà immediata e contrarietà mediata comporta un'interessante differenza a livello inferenziale, sicché dati due termini *A*, *B* che siano contrari, in base alla prima distinzione della tabella appena riportata si riscontra che:

(a) Se *A*, *B* sono *contraria immediate*, valgono le *consequentiae* di equivalenza:

- a. *hoc est A ergo hoc non est B; hoc non est B ergo hoc est A;*
- b. *hoc est B ergo hoc non est A; hoc non est A ergo hoc est B*

<sup>57</sup> «[...] Quando autem negationes contrariorum non cadunt super aliquod unum susceptivum, tunc non est unum medium, sed vel omnino remanet innominatum, vel plura media nominata, quando negatio extremorum cadit super plures formas eiusdem generis, ut est in coloribus» *Ibidem*.

(b) Se  $A, B$  sono *contraria mediate*, valgono le *consequentiae* semplici:

a. *hoc est A ergo hoc non est B*;

b. *hoc est B ergo hoc non est A*

Ciò permette di vedere come le relazioni che coinvolgono i *contraria immediate* soddisfano la concezione di asimmetria descritta in apertura del capitolo: posto che un individuo non è sano, è legittimo inferire che esso sia malato; le relazioni che coinvolgono i *contraria mediate*, invece, saranno generalmente non simmetriche, ma non asimmetriche: porre la bianchezza di un soggetto non è sufficiente a desumerne la nerezza.

Un secondo punto assai interessante permette di ricollegare le proprietà (iii) e (iv) e la possibilità di generare *media per abnegationem* con quanto abbiamo elaborato circa la semantica dei termini infiniti. L'esempio che avevamo preso in considerazione, infatti, prevedeva il termine *homo*, il quale costituisce una specie che non ha in senso proprio alcun contrario, tant'è che Scoto ne indicava il corrispondente infinito come il contraddittorio – questo punto risulta inoltre confermato dal fatto che uno degli estremi è un *ens intentionis*. Il discorso che abbiamo sviluppato circa la difficoltà posta da una versione generalista della semantica dei termini infiniti può essere tuttavia ripreso in considerazione alla luce di quanto appena indicato circa la contrarietà. Dato un termine  $A$  e generato il suo contrario mediante *abnegatio*, le proprietà (iii) e (iv) costituiscono evidentemente una forma di restrittivismo del tutto analoga a quella proposta da noi in sede puramente teorica, giacché limitano l'estensione di *non A* al solo genere di  $A$ . Nel caso in cui dunque si consideri l'infinitazione di un termine suscettibile di contrarietà *per participationem*, ad esempio *hoc est non-album*, la semantica del termine infinito subisce una variazione rispetto all'indeterminazione generalista presentata nel caso di *hoc est non-homo*: in virtù di (iii), infatti, *non-album* importa un rispetto determinato, ossia il genere *color*



all'interno del quale l'opposizione di contrarietà può spaziare. Anche nel caso della negazione infinitante, perciò, la natura del termine di riferimento determina almeno in parte la semantica dell'espressione linguistica.

## ii. Privazione: *aptitudo, potentia e transmutatio*

La seconda tipologia di opposizione intenzionale interessa in modo particolare, se non esclusivo, i termini semplici del linguaggio e trova riscontro più ampio nell'ambito della filosofia naturale. In quanto forma di opposizione, la privazione interessa due estremi di cui uno, pur essendo un *non ens*, è in grado di determinare per se stesso un *subiectum*. I termini che nel corso del secondo capitolo sono stati catalogati come privativi presenteranno dunque questo tipo di contrapposizione rispetto ai propri corrispondenti non privati: *caecus* rispetto a *videns*, *irrationalis* rispetto a *rationalis*, *infinitum* rispetto a *finitum* e via dicendo. Alcune proprietà caratteristiche della privazione vengono presentate da Scoto in contrapposizione a quelle della contrarietà. Scrive infatti il *Subtilis* che:

Notandum quod duplicem assignat Aristoteles differentiam inter contraria et privative opposita. Unam, sumptam quasi a divisione contrariorum, talem: 'contrariorum mediatorum numquam necesse est alterum inesse'; sed privative oppositorum semper necesse est alterum inesse postquam subiectum natum est ea suscipere. Ergo privative opposita non sunt contraria immediata<sup>58</sup>.

Oltre a confermare il fatto che la specie dei *contraria immediata* costituisca un caso limite o comunque secondario rispetto alla generalità dei *contraria*, il testo permette come si diceva di identificare una prima proprietà delle privazioni: (i) dato un individuo in grado di istanziare una forma o la sua privazione, in ogni

---

<sup>58</sup> *Super Praedicamenta*, q. 39, n. 16, pp. 532-533.

istante tale individuo istanzierà una di esse. Anche in questo caso, come abbiamo peraltro riscontrato con i *contraria immediata*, nota l'opposizione privativa tra due predicati *A* e *B*, le inferenze *hoc est A ergo hoc non est B* e *hoc est B ergo hoc non est A* risultano vere e corrette. Importando una forma esclusiva di disgiunzione, infatti, l'opposizione di privazione si pone come una relazione autenticamente asimmetrica. A questo punto, tuttavia, la differenza tra contrarietà immediata ed opposizione privativa risulta essere particolarmente affine e quasi sovrapponibile il che, vista l'equivocità di *oppositio* rispetto a queste due forme, risulta inappropriato. Scoto è cosciente di questo aspetto e introduce un'ulteriore distinzione tra queste tipologie di opposizione:

'Immediatorum necesse est semper alterum inesse susceptibili', quia semper susceptibile eorum est natum ea suscipere. Privative oppositorum non necesse est semper alterum inesse, quia non semper subiectum natum est ea suscipere; ergo privative opposita non sunt contraria immediata<sup>59</sup>.

La differenza fondamentale che permette di distinguere i *contraria immediata* dalle privazioni consiste dunque nella condizione di applicabilità delle seconde, le quali occorrono in soggetti che non devono essere necessariamente e per natura predisposti ad istanziarle. Bisogna dire che si tratta di una distinzione abbastanza blanda e che, tuttavia, Scoto reputa sufficiente.

Un concetto particolarmente rilevante nei confronti della privazione è inoltre quello di *aptitudo*, che rimanda ad un'idea di potenzialità: affinché un individuo sia cieco, infatti, questi dovrà avere una *aptitudo* naturale nei confronti della coppia vista-cecità, la quale sembra poter essere intesa nel senso di una propensione o di una potenzialità reale. Nei commenti alla *Isagoge* occorre un passaggio che specifica il rapporto tra *aptitudo* e *potentia*, dichiarandone però la reciproca indipendenza:

---

<sup>59</sup> *Ibidem*.

Differt autem aptitudo a potentia. Nam aptitudo est inclinatio alicuius secundum se in aliquid, vel magis non-repugnantia. Potentia autem est ordo ad actum. Potest igitur potentia esse sine aptitudine, ut possibile est grave esse sursum, et tamen non est aptum natum ibi esse, quia repugnat ei secundum se. Et aptitudo est sine potentia, ut caecus est aptus ad videndum<sup>60</sup>.

*Aptitudo* importa dunque un senso di possibilità meramente passiva e denota così una forma di predisposizione in opposizione alla quale si può in ogni caso agire – il grave risulta *aptum* a cadere, e tuttavia può essere sollevato. *Potentia*, invece, non è qui connotata in senso logico ma metafisico-naturale: essa risulta infatti ordinata, e dunque correlata mediante una relazione d'ordine, all'atto, sicché importa per l'individuo il significato di autentica potenzialità ad essere. La privazione, dunque, viene concepita come il caso naturale in cui dell'individuo si conserva la *aptitudo*, mentre ne viene rimossa l'effettiva *potentia ad actum*, sicché il cieco manterrà la propria predisposizione al vedere e, tuttavia, tale predisposizione non si trasformerà nell'effettiva potenza naturale del vedere.

Questo punto è cruciale, in quanto ci permette di introdurre la seconda proprietà caratteristica delle privazioni: (ii) non è possibile regredire da uno stato di privazione ad uno di non privazione<sup>61</sup> – in altri termini, è impossibile che l'individuo *aptum* ad essere vedente ritorni ad ottenere la *potentia videndi* una volta che sia diventato cieco. Notiamo che questa proprietà avvicina la privazione all'ambito delle opposizioni di relazione le quali, come ricordato, presentano una strutturale non simmetria, motivata dalla loro afferenza alla dimensione metafisica o naturale. Come la relazione di paternità, causalità o dipendenza ontologica decorrono infatti esclusivamente in un verso giacché tale limitazione dipende dalla natura delle cose, lo stesso si verifica per la privazione.

---

<sup>60</sup> *In Isagoge*, q. 18, n. 11, p.116.

<sup>61</sup> «Nihil enim dicitur privatum nisi cum est aptum natum habere habitum, secundum Aristotelem [...]. Non est autem possibile caecum videre, quia "a privatione ad habitum nulla est regressio"» *Ibidem*.

Per poter approfondire ulteriormente questa seconda proprietà, torniamo a prendere in considerazione il concetto di *habitus*. Dal momento che già sappiamo trattarsi di un concetto equivoco, consideriamo come rilevante il suo terzo significato, secondo il quale *habitus* significa una forma positiva che, come tale, si colloca in contrapposizione con il concetto stesso di privazione<sup>62</sup>. Stante dunque quanto indicato circa la *aptitudo* e questa caratterizzazione di *habitus* come forma positiva che può risultare privata, affinché avvenga una privazione sarà necessario che la privazione medesima si dia esclusivamente nei confronti di forme positive. Ciò esplicita dunque il motivo per cui l'inversione del senso della relazione risulta illegittima: il passaggio da *hoc est caecus* a *hoc est videns* presupporrebbe infatti una privazione esercitata su di una forma non più positiva. In questo senso, non esiste la possibilità di iterare la negazione di privazione in modo tale che essa si annulli: la regola della doppia negazione non si applica alla privazione.

Nei commenti alle *Categorie*, però, Scoto approfondisce l'argomento e arriva a riconoscere casi in cui il regresso da uno stato privativo al corrispettivo positivo possa verificarsi. Si tratta della questione quarantunesima, dedicata esplicitamente a questo tema – *utrum a privatione possit fieri regressio in habitu* – nella quale Scoto fornisce però due soluzioni opposte, senza raggiungere una posizione definitiva in favore dell'una o dell'altra. La prima di queste risulta di primo acchito interessante, in quanto introduce alcune distinzioni circa le forme della privazione. Procedendo con ordine, prendiamo in considerazione la *via prima*:

Ad istud dici potest quod, loquendo generaliter de privative oppositis, non est impossibile universaliter a privatione esse regressum ad habitum. Quia sic loquendo, 'privatio' dicitur esse 'carentia formae in subiecto quando

---

<sup>62</sup> «Alio modo significat idem quod forma positiva, et sic sumitur inferius in oppositione privativa.» *Super Praedicamenta*, qq. 30-36, n. 40, pp. 483-484.

aptum natum est habere'; et a tali privatione possibile est esse regressum ad formam<sup>63</sup>.

Il *Subtilis* procede dunque a fornire una tassonomia relativa alla privazione, in modo tale da identificare quei casi che, pur mantenendosi come privazioni a tutti gli effetti, sfuggono alla proprietà (ii):

Ad salvandum igitur dictum Aristotelis, distinguitur 'privatio' tripliciter. Uno modo sic: [a] quaedam est carentia formae ad quam non ordinatur subiectum nisi mediante habitu; alia ad quam ordinatur non mediante habitu. Alio modo sic: [b] quaedam privatio privat habitum secundum actum et secundum potentia; alia privat tantum actum. Tertio modo sic: [c] quaedam privatio est cuius habitus inest a principio innato, cuiusmodi est caecitas, quia visus est a principio intrinseco; alia est privatio cuius habitus inest a principio extrinseco, ut tenebra in medio.

Si distinguono dunque tre coppie contrapposte mediante le quali esplicitare il significato di *privatio*, il che ci restituisce uno schema simile a quello già visto circa i *contraria mediata*. Il tutto risulterebbe decisamente più lineare se Scoto si preoccupasse di presentare delle istanze per ciascun caso, cosa che tuttavia non avviene: l'unico esempio interessa infatti la tipologia (c) e si legge nel testo in calce. Proviamo dunque ad analizzare le tre forme della privazione a partire da (a) circa la quale, in tutta sincerità, non siamo però in grado di dire granché. Riteniamo anzi poco comprensibile la formulazione, giacché non ci risulta chiaro cosa significhi che un *subiectum* possa risultare ordinato, ossia relato, alla privazione mediante un *habitus*. Abbiamo infatti visto come il soggetto risulti piuttosto relato alla forma positiva, ossia allo *habitus*, mediante una *potentia* e come la privazione sia in effetti relativa alla *aptitudo* passiva. Scoto stesso si esprime in modo poco efficace nel commentare questo punto, dichiarando che

---

<sup>63</sup> *Ivi*, q. 41, n. 5, p. 540.

tale distinzione sia *minus competens* – qualsiasi cosa significhi – e arrivando sostanzialmente a derubricarla<sup>64</sup>.

La tipologia (b) si presenta invece in modo più chiaro, giacché distingue tra privazioni che coinvolgono tanto la *potentia* che lo *actum*, e privazioni che coinvolgono soltanto quest'ultimo. Alla prova dei fatti, tuttavia, anche questa formulazione non risulta particolarmente cogente, giacché per definizione la privazione dovrebbe essere tale da rimuovere la potenza nel soggetto conservandone la *aptitudo*, mentre la semplice rimozione dell'atto che una data potenza esplica sembra afferire all'ambito generale delle mutazioni e non al caso specifico della privazione. Il caso (c), infine, risulta del tutto chiaro: si distingue tra una cecità intrinseca alle facoltà del soggetto ed una cecità indotta da un fattore esterno, il buio. Tuttavia appare poco convincente che quest'ultimo significato estrinseco possa davvero essere inteso come istanza di *privatio* se non in senso metaforico, vista la sua natura accidentale e indipendente tanto dalla *aptitudo* che dall'*habitus* individuali. Come se non bastasse, pure gli esempi proposti dal testo nei passi successivi risultano abbastanza deboli, giacché coinvolgono elementi quali la già citata coppia luce-tenebra, i cui membri si riconducono con grande difficoltà all'ambito degli *habitus*, e le coppie *scientia-ignorantia*, *iustitia-iniustitia*. In particolare rispetto all'ultima istanza, Scoto sottolinea come un individuo ingiusto, ossia in uno stato di privazione, dal momento che conserva la propria inclinazione alla giustizia – sappiamo infatti che la *aptitudo* non viene privata – potrà, compiendo azioni virtuose, diventare

---

<sup>64</sup> «Videtur tamen prima distinctio esse minus competens, quia nullum subiectum videtur ordinari in privationem mediante habitu. Vel si intelligatur subiectum ordinari in privationem mediante habitu sic quod subiectum non est natum recipere privationem nisi prius recipiat habitum, hoc enim est manifeste falsum, quia aliquis non prius videns potest esse caecus. Vel si sic intelligitur: nisi prius natus sit recipere habitum; et sic distinctio nulla, quia sic omne subiectum ordinatur in privatione mediante habitu» *Ivi*, q. 41, n. 7, p. 541.

autenticamente giusto<sup>65</sup>. In questo senso, dunque, rispetto a quegli *habitus* che dipendono dall'azione volontaria e non già da una determinazione fisica come la cecità o la sordità, potrà darsi un *motus* tra l'estremo privativo e l'estremo positivo.

In ogni caso, la *via secunda* conferma le perplessità appena esposte e torna ad escludere la possibilità che si dia un regresso dallo stato di privazione a quello positivo corrispondente, confermando (ii) come una proprietà strutturale della privazione:

Aliter potest dici ad quaestionem quod inter contraria mutuo est motus proprie dictus, quia utrumque est aliqua natura positiva; nec potest expelli nisi in tempore. Sed a privatione in habitum numquam est motus ratione privationis, quia materia subiecta privationi tantum habet carentiam formae. Et cum hoc stat quod summe sit disposita ad suscipiendum formam, et ita non oportet illam moveri ad illam; sed statim praesente agente recipere illa sine motum. Secundum hoc est dicendum quod haec differentia est universalis inter contraria et privative opposita<sup>66</sup>.

In conclusione e per riassumere, le proprietà caratteristiche della privazione rimangono (i) e (ii); nel caso di (ii), tuttavia, i testi di Scoto presentano un'oscillazione che, nella sua prima versione, permette di raggiungere alcune conclusioni che si allontanano dalla *littera* aristotelica. Volendo accettare tale versione, che risulta fondata in una distinzione della privazione secondo tre coppie di significati, bisognerebbe concedere la possibilità che (ii) non si verifichi almeno nel caso di *habitus* dipendenti dall'azione e dalla volontà dell'individuo,

---

<sup>65</sup> «Multum enim sunt opposita, ubi unum est tantum carentia alterius in apto nato, quae non possunt aliter opponi nisi privative; et tamen non habent hanc proprietatem. Puta lux et tenebra, quae si essent contraria, non possent alterum expelli et alterum induci sine motu, et ita non possent medium in instanti illuminari, cuius oppositum habetur in II *De anima*; iustitia et iniustitia, scientia et ignorantia: possibile est enim iniustum facere aliqua opera iustitiae, quia iniustitia non necessitat ad faciendum iniuste, licet inclinet; et per frequenter iuste agere, potest acquirere habitum iustitiae; igitur potest ab iniustitia transmutari ad iustitiam» *Ivi*, q. 41, n. 9, p. 542.

<sup>66</sup> *Ivi*, q. 41, n. 10, p. 542.

quali la giustizia o la conoscenza. Rispetto a questi, tuttavia, bisogna segnalare un'ulteriore difficoltà teorica, giacché la *transmutatio* dall'uno all'altro polo sembrerebbe avvenire gradualmente: Scotto afferma infatti che l'uomo ingiusto si farà giusto non tramite un singolo atto di giustizia che possa espellere istantaneamente la forma privativa, ma piuttosto *per frequenter iuste agere*. Ciò suggerisce dunque una gradualità interna all'ingiustizia sufficiente ad introdurre dei medi di intensità fra i due estremi: la distanza dallo stato di *iustum* dell'uomo ingiusto che coltiva la giustizia non sembra essere la stessa che caratterizza l'uomo ingiusto che indulge nel compiere atti ingiusti. Ciò risulta però sconveniente in riferimento a (i), che pone proprio l'assenza di *media* come una condizione strutturale della privazione.

### iii. Contraddizione: verità e riferimento

La contraddizione è un'opposizione intenzionale che presenta almeno un *non-ens* tra i propri relati il quale, a differenza del caso privativo, non determina per sé un *subiectum* ma piuttosto qualcosa di indeterminato. A differenza della contrarietà che, come abbiamo visto, interessa in modo primario i termini semplici e secondariamente risulta trasponibile sul piano proposizionale, la contraddizione si presenta come una forma di opposizione astratta e primariamente proposizionale<sup>67</sup>. La concezione più semplice che si possa avere della medesima, infatti, consiste nella relazione che occorre quando di un medesimo soggetto semplice viene ora affermato, ora negato il medesimo predicato. Ciò restituisce lo schema *A est B et A non est B* come modello semi-

---

<sup>67</sup> «Et tunc intelligendum quod contradictio, de qua hic loquitur, non tantum sit in incomplexis, quamvis hic loquatur principaliter de oppositione incomplexorum, quia contradictio forte univoce invenitur in propositionibus et in terminis. Non sic forte in aliis oppositionibus, quia ista est magis intentionalis; est enim simpliciter intentionale» *Super Praedicamenta*, q. 42, *titulus*, p. 546.



formale per le istanze della contraddizione a partire dal quale, in senso traslato, un termine posto e la sua controparte negata possono dirsi contraddittori – *A et non-A*. Analogamente alla contrarietà, però, la contraddizione presenta a sua volta delle ulteriori proprietà che si aggiungono alla struttura formale appena descritta. La prima di queste, che abbiamo già avuto modo di incontrare sebbene riferita ai termini semplici, consiste nel fatto che (i) non si dà alcun medio tra due estremi che si contraddicono<sup>68</sup>. Come nel caso della privazione, questo primo punto rischia di creare una sovrapposizione tra contraddizioni e istanze di contrarietà immediata, inficiando la distinzione di equivocità tra una forma reale ed una intenzionale di opposizione. I testi risolvono esplicitamente questo punto, introducendo una distinzione tra le due forme di immediatezza:

Ad primum argumentum, dico quod illud ‘non est medium secundum se’ potest intelligi dupliciter: vel quod sit negatio modi simpliciter, vel modus negationis. Primo modo convenit contrariis immediatis; secundo modo convenit contradictoriis et ponitur in definitione eorum, quia sola contradictoria nullo modo habent medium. Et ideo secundum se inest eis non habere medium, et ideo nullo modo habent medium. Omnibus autem aliis oppositis aliquo modo convenit habere medium<sup>69</sup>.

La possibilità che la contrarietà si presenti senza alcun medio, dunque, costituisce un caso limite, determinato dalla negazione della modalità standard della contrarietà medesima. Nel caso della contraddizione, invece, la mancanza di un medio costituisce una proprietà strutturale e non modificabile, tale dunque da determinare (i). La seconda proprietà che caratterizza la negazione può essere rintracciata nella precedentemente citata questione quarantaduesima, in cui occorre già nel lungo preambolo che ne caratterizza il *titulus*: (ii) gli estremi di

---

<sup>68</sup> «[...] contradictio sic definitur ab Aristotele I *Posteriorum*: ‘Contradictio est oppositio cuius non est medium secundum se’; igitur quae habent hanc definitionem sunt contradictoria» *Super Praedicamenta*, q. 39, n. 1, p. 527.

<sup>69</sup> *Ivi*, q. 39, n. 7, pp. 528-529.

ogni contraddizione sono sempre l'uno vero e l'altro falso, *tertium non datur*<sup>70</sup>. Mentre nel caso delle proposizioni contrarie o subcontrarie si verificavano casi in cui entrambi i relati presentassero il medesimo valore di verità, secondo (ii) ciò risulta inapplicabile alla contraddizione: date *A est B et A non est B*, posta la verità di *A est B* conseguirà logicamente la falsità di *A non est B*, e viceversa. Questa seconda proprietà della contraddizione viene presentata inoltre con una specificazione interessante, che ne rafforza il valore generale e ci permette di introdurre dei nuovi temi di indagine:

Adiungit postea [riferito ad Aristotele] licet subiecto existente oportet alterum contrariorum immediatorum esse verum de illo, non tamen hoc oportet subiecto non existente. Sed in contradictoriis, sive subiectum sit sive non sit, semper alterum est verum de et alterum falsum; quia sive Socrates sit sive non, semper haec est vera 'Socrates languet' vel haec 'Socrates non languet'<sup>71</sup>.

La dichiarazione di Aristotele riportata da Scoto serve ad assicurare (ii) a prescindere dall'importo ontologico del *subiectum* della predicazione. Per poter approfondire questo aspetto, che riteniamo essere particolarmente interessante per quanto concerne la semantica delle espressioni linguistiche negative, dovremmo prendere in considerazione due elementi: la posizione di Scoto circa verità e falsità, soprattutto in ambito proposizionale, insieme alla posizione di Scoto nei confronti della referenzialità dei termini. Si tratta evidentemente di tematiche che sono già state in parte considerate nel corso del capitolo secondo, e tuttavia cercheremo di mostrare come la loro applicazione all'ambito delle contraddizioni porti a risultati inaspettati.

---

<sup>70</sup> «Hic assignat Aristoteles differentiam inter contradictorie opposita et omnia alia, quia in omnibus aliis non oportet alterum extremum esse verum, alterum falsum. In his autem oportet [...]» *Ivi*, q. 42, *titulus*, p. 545.

<sup>71</sup> *Super Praedicamenta*, q. 42, *titulus*, pp. 545-546.

Per quanto concerne la verità, abbiamo già ripetuto più volte come la posizione di Scoto afferisca all'ambito delle teorie corrispondentistiche, per cui tanto il termine quanto le proposizioni risultano veri nel momento in cui tra essi e il mondo si dà una relazione di corrispondenza. Riportiamo di seguito tre passaggi distinti tratti ciascuno da un diverso testo dei *Parva logicalia* e che risultano esemplificativi circa quanto appena dichiarato:

Quando affirmativa est vera, oportet esse unionem in re qualis significatur per propositionem<sup>72</sup>.

'Significare verum vel falsum' convenit enuntiationi, sed non ut vox est significans conceptum, sed ut conceptus significat rem<sup>73</sup>.

Est intelligendum quod 'orationes sunt verae sicut res se habent ad esse. Nam oratio enuntians esse de re, secundum quod se habet esse, vera est; aliter enuntians falsa est<sup>74</sup>.

Notiamo dunque che le tre istanze di *propositio*, *enunciatio* e *oratio* sono caratterizzate come *truth-bearer* o portatori di verità e come esse siano relate alla dimensione reale mediante la relazione di significazione che, appunto, determina la corrispondenza. All'interno dei testi, però, il corrispondentismo non costituisce l'unica posizione che Scoto presenta nei confronti della verità, giacché si rinvengono ben altre due concezioni parzialmente riducibili a questa. Nei commenti al *De interpretatione* ritroviamo infatti una caratterizzazione della verità come *mensura*, nei commenti alle *Categorie*, invece, una caratterizzazione della verità come proprietà superveniente rispetto alla struttura categoriale.

La prima di queste altre due opzioni si riscontra esclusivamente nella terza questione del secondo commento al *De interpretatione*, dedicata all'individuazione dei portatori di verità e che presenta dunque la tematica in un

<sup>72</sup> *In primum Perihermeneias*, qq. 5-8, n. 32, p. 79.

<sup>73</sup> *Super Praedicamenta*, q. 1, n. 20, p. 254.

<sup>74</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 2, qq. 7-9, n. 15, p. 183.

riferimento diverso da quello esclusivamente proposizionale – *an veritas et falsitas sint circa compositionem et divisionem tantum*. La *solutio* di Scoto propone una distinzione tra la verità intesa come *verum cognitum* e verità come *verum esse*. Mediante l'attività compositiva dell'intelletto e stante l'assunzione corrispondentistica, infatti, i giudizi permettono di conoscere se qualcosa sia vero o falso, tuttavia l'intrinseca verità dell'ente, tra i quali occorre peraltro piena convertibilità, dipende piuttosto dal fatto che esso risulti *mensuratum* rispetto ad un elemento terzo e tale *mensura* rimanda al campo semantico della *perfectio*. Nel caso degli oggetti artificiali, ad esempio, la *mensura* del prodotto si riscontra nell'intelletto dell'artefice e la perfezione dell'ente, in funzione della quale esso si dirà vero, dipenderà dalla conformità alla *ratio* pensata dall'artefice. Nel caso degli enti naturali, invece, la *mensura* viene esercitata in verso opposto, sicché le facoltà sensibili e intellettive risultano *mensurateae* ad opera dei loro oggetti naturali<sup>75</sup>. In conclusione, però, Scoto rimarca anche in questo caso il corrispondentismo come teoria principale:

Et ideo dicit Aristoteles VI *Metaphysicae* quod verum et falsum sunt in mente. Et per hoc dico quod verum et falsum sunt in intellectu componente vel dividente sicut in cognoscente. Non tamen sunt in intellectu componente vel dividente sicut in eo quod est verum, quia intellectus simplex est verus, quia conformis suo intelligibili; et sensus similiter, quia conformis suo sensibili. Sed neutrum intelligit verum; et hoc intelligit Aristoteles<sup>76</sup>.

La seconda opzione, invece, risulta inferibile a partire da alcune considerazioni dei commenti alla *Isagoge*. La questione sedicesima pone come tema la verità della proposizione *homo est animal* in riferimento al rapporto di predicazione che occorre tra genere e specie e che determina la definizione – *utrum haec sit vera 'homo est animal'*. La risposta di Scoto è lapidaria e non fraintendibile:

<sup>75</sup> Si veda *In duos Perihermeneias*, l. 1, q. 3, nn. 7-10, pp. 154-155.

<sup>76</sup> *Ivi*, q. 3, n. 11, p. 155.

Ad quaestionem dicendum quod praedicatio superioris de inferiori universaliter est vera<sup>77</sup>.

Si tratta di una considerazione quasi banale, e tuttavia comporta una conseguenza particolarmente interessante per la teoria della verità: la struttura categoriale è sufficiente a garantire la verità proposizionale indipendentemente dalla corrispondenza dei referenti agli stati di cose. Ciò non avviene naturalmente per ogni istanza di proposizione, giacché vi sono proposizioni vere o false contingentemente, come ad esempio *homo est sanus*. Tuttavia, nel momento in cui di un soggetto si predica un predicabile *per modum essentiae*, la struttura categoriale è sufficiente a garantire la verità della proposizione. Notiamo inoltre come tale affermazione presenti un'innegabile affinità con la formulazione che abbiamo riscontrato circa la regola inferenziale di contrapposizione: *ad negationem superioris sequitur negatio inferioris*<sup>78</sup>. In questo senso, dunque, la verità di *homo est animal* risulta analitica o a priori in riferimento alla struttura categoriale, così come la *consequentiae* che ne deriva *ergo non animal est non homo*.

Ritorniamo dunque alla contraddizione e vediamo come queste ultime considerazioni circa la verità coinvolgano tale forma dell'opposizione intenzionale, soprattutto in riferimento alla proprietà (ii). Per prima cosa, prendiamo in considerazione il tema del riferimento o della denotazione dei *nomina* che occorrono nelle proposizioni e indaghiamo il seguente caso: data la proposizione *A est B*, dal momento che la verità dipende dall'unione delle *res* che i suoi termini descrivono, quali sono le istanze che vengono denotate dal termine *A* all'interno della proposizione? Una certa corrente storiografica tende a

<sup>77</sup> *In Isagoge*, q. 16, n. 35, p. 97.

<sup>78</sup> «Ideo sic est arguendum: 'Ad negationem superioris sequitur negatio inferioris; igitur si non est animal, non est homo', ubi exercetur quod prius signatum fuit per 'sequitur'; 'non' quod 'negatio' signat [in quest'ultima sezione della frase, gli editori segnalano una lacuna testuale]. Pro intentionibus superioris et inferioris ponuntur fundamenta scilicet animal et homo» *In Isagoge*, q. 14, n. 12, pp. 71-72.

catalogare le teorie relative al riferimento dei termini nel Tredicesimo secolo ricorrendo al binomio teorie inglesi-teorie continentali. Ciò fa riferimento ancora all'ambito della *suppositio* che abbiamo avuto già avuto modo di incontrare. Semplificando il più possibile, la differenza fra teorie inglesi e teorie continentali ha a che fare con la limitazione del riferimento dei termini del linguaggio: le teorie inglesi sono restrittive e ritengono che un dato termine *supponat* esclusivamente per gli individui che attualmente o in un dato contesto ne costituiscono le istanze. Secondo questo approccio, il termine *lupus* ha pertanto come referenti tutti e soltanto i lupi esistenti al momento in cui viene proferito. Le teorie continentali, invece, sono generaliste e ritengono che un termine *supponat* per qualsiasi sua istanza, attuale o meno che sia. In questo caso, dunque, il termine *lupus* ha come referenti tutte le sue possibili istanze, a prescindere dal contesto di proferimento. Di conseguenza, gli autori che sottoscrivono un approccio inglese sviluppano le proprie teorie del riferimento introducendo delle estensioni progressive, ossia allargando via via i limiti della restrizione di partenza; gli autori affini all'approccio continentale, invece, ragioneranno mediante progressive limitazioni<sup>79</sup>. Sebbene i *Parva logicalia* presentino alcune oscillazioni, nel contesto del primo commento al *De interpretatione* possiamo ritrovare una dichiarazione forte a favore dell'impostazione continentale:

Dicendum quod terminus communis in quacumque propositione, sive de praesenti, sive de praeterito, sive de futuro, supponit pro quibuscumque suppositis, sive existentibus sive non-existentibus, quando sibi non additur immediate aliqua determinatio contrahens ad supposita unius differentiae temporis<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Dal momento che tale distinzione tra teorie inglesi e continentali non risulta cruciale ai fini del nostro discorso, riteniamo sufficiente fornirne questa versione di base estremamente semplificata. Per approfondire e ricavare una visione assai più sfaccettata, si veda MARMO, *La semiotica del XIII secolo tra arti liberali e teologia*, cit.

<sup>80</sup> *In primum Perihermeneias*, qq. 9-11, n. 24, pp. 102-103.

Data dunque *A est B*, in cui il soggetto sia un termine comune non contratto – ossia non ristretto – tale *subiectum* farà riferimento a ciascuna sua istanza possibile, il che complica molto le cose soprattutto in riferimento a proposizioni al futuro. Rispetto a queste ultime, infatti, Scoto è costretto a fornire un’argomentazione e considera un esempio del tipo *hoc erit B*, che risulta verificato rispetto ad un dato istante futuro *a*. Secondo Scoto, tale proposizione può essere intesa in due modi diversi: (i) che la predicazione sarà effettivamente vera in *a*, ossia che in *a* il soggetto istanzierà la proprietà *B*, oppure (ii) che tale istanziazione sia da considerarsi possibile all’istante *a* e nulla di più. La differenza tra queste due opzioni risiede nella determinatezza dello stato di cose importato dalla proposizione: secondo (i) esso risulta infatti determinato, secondo (ii) indeterminato. Tale determinatezza si ripercuoterà dunque a livello veritativo, sicché *hoc erit B* in *a* risulterà (i) determinatamente falsa o (ii) indeterminatamente vera o falsa<sup>81</sup>.

Notiamo che questa soluzione non conserva il principio del terzo escluso e inficia il principio di bivalenza: nel caso (ii), infatti, si darebbero istanze proposizionali né vere né false. Questa eventualità risulta ancora più sgradita se applicata alle contraddizioni: consideriamo infatti le proposizioni *hoc erit B* e *hoc non erit B*. Formalmente, si tratta di una contraddizione evidente, sicché, data la

---

<sup>81</sup> «Propositio de futuro potest intelligi dupliciter significare aliquid in futuro. Vel ita quod propositio de futuro significet nunc verum esse quod aliquid in futuro verum esse habebit; [...] vel potest intelligi quod significet nunc quod tu eris albus tunc; non quod significet nunc ita esse quod tunc debeas esse albus, sed quod significet nunc quod tunc tu eris albus. Quia significare nunc esse quod tu in *a* eris albus, hoc est plus significare quam significare tu eris albus in *a* [...] Si autem propositio de futuro non significat nisi quodcumque futurum pro quo significat si fuerit praesens, quod tunc verum est dicere – quoniam illud est quod enuntiatur futurum – propositio de futuro est indeterminate vera vel falsa. Cuius ratio est quia propositio de futuro sic enuntians, non enuntiat de eo quod nunc est esse vel non esse ut aliquid determinatum, quia secundum istum intellectum non enuntiatur esse quod habet res in sua causa, quia propositio est de futuro. Propter quod, licet res nunc habeat esse determinatum in sua causa et enuntietur esse de re pro aliquo futuro, non diceretur nunc propositio vera vel falsa», *ibidem*, I, qq.7-9, nn. 17; 19, pp.183; 184.

seconda proprietà dell'opposizione di contraddizione, varrà che un relato sarà vero e l'altro falso. Ammettendo invece i due casi proposti da Scoto nei confronti delle proposizioni al futuro, però, si ottiene che:

- (i) entrambe le proposizioni siano determinatamente false;
- (ii) entrambe le proposizioni siano indeterminatamente vere o false

Ciascuna di queste eventualità incrina la definizione logica di contraddizione.

A questo punto, recuperiamo la forma analitica di verità ed applichiamo ad essa il principio di riferimento generalista presentato nei commenti al *De interpretatione*. Entrambe le teorie avallano la verità di proposizioni come 'i dinosauri sono animali': la prima in quanto 'animale' si predica essenzialmente di 'dinosaurio', la seconda in quanto 'dinosaurio' *supponit* per ciascuna propria istanza possibile, a prescindere dall'attualità della medesima. Nei testi di Scoto, conclusioni analoghe vengono raggiunte rispetto alle proposizioni *Caesar est homo* e *Caesar est animal*, posta come condizione la non esistenza attuale del soggetto – *utrum hae sint vera 'Caesar est homo', 'Caesar est animal', subiecto non existente*. Di queste proposizioni viene infatti detto che:

Possunt tales propositiones concedi esse verae, quia ad veritatem propositionis affirmativae sufficit unio extremorum. Hoc enim solum significat propositio affirmativa; sed sic est in proposito; in intellectu enim subiecti per se includitur intellectus praedicati<sup>82</sup>.

A livello di contraddizione, dunque, data la coppia *Caesar est homo et Caesar non est homo* e posta la non attualità del soggetto, la prima proposizione risulta essere vera in funzione della struttura categoriale e la seconda falsa. L'esito conserva dunque la proprietà (ii), ma i valori di verità risultano essere invertiti rispetto a quanto indicato dalla concezione di Aristotele, per il quale una proposizione affermativa il cui soggetto risulti vuoto, ossia non attuale, deve essere considerata

---

<sup>82</sup> *In primum Perihermeneias*, qq. 5-8, n. 51, pp. 85-86.



falsa, pena la violazione del principio di corrispondenza. Nel caso di una proposizione negativa, invece, essa sarà da considerarsi vera<sup>83</sup>.

Tutto ciò può naturalmente essere combinato con il caso delle contraddizioni al futuro: *Caesar erit homo et Caesar non erit homo* che valore di verità importerebbe? Bisogna dare la precedenza alla coniugazione verbale, e dunque ammettere che i relati siano entrambi falsi o indeterminatamente veri o falsi, oppure la struttura categoriale risulta preminente e *Caesar erit homo* risulterà vera? Un ultimo caso che possiamo prendere in considerazione e che può aiutarci a raggiungere una conclusione circa quest'ultimo punto che, specifichiamo, i testi non trattano, riguarda l'identità. Ricordiamo che essa è già stata presentata da Scoto come quella relazione di ragione in cui il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* coincidono. Consideriamo infatti la coppia di contraddittorie *Caesar est Caesar et Caesar non est Caesar*, posta la non esistenza di Cesare. Anche in questo caso, secondo Scoto si riscontra la medesima distribuzione dei valori di verità:

Hic 'Caesar est Caesar' praedicatur esse Caesaris; et illud est idem Caesari, sive Caesar sit sive non sit; ergo affirmativa vera – Confirmatur ratio per hoc quod tales propositiones conceduntur esse verae 'non-ens est non-ens', 'chimaera est chimaera', propter hoc solum quod esse praedicati est idem subiecto<sup>84</sup>.

La risposta estende inoltre la considerazione al caso della chimera, un ente la cui esistenza risulta impossibile e non già contingente come nel caso di Cesare. Ciò rende incontrovertibile la posizione secondo cui l'*unio extremorum*, posto che il predicato si dica essenzialmente del soggetto, risulta più forte della

---

<sup>83</sup> Circa questa posizione, si vedano ad esempio: «Affirmative categorical propositions are false when any of their main terms are empty. Negative categorical propositions are true when any of their main terms are empty. These principles hold for singular propositions and for the forms of categorical propositions we have discussed; they will hold without exception, even when categorical propositions are expanded far beyond the forms that Aristotle discussed» PARSONS, *Articulating Medieval Logic*, cit., p. 13; o anche HORN, *A Natural History of Negation*, cit., pp. 8-9.

<sup>84</sup> *In Pr. Per.*, qq.5-8, n.42, p.82.

*correspondentia rebus* come criterio di verità proposizionale, una soluzione autenticamente anti-aristotelica. In questo senso, dunque, siamo portati ad optare per la precedenza del criterio formale su quello corrispondentistico anche nel caso di *Caesar erit homo et Caesar non erit homo, Caesar non existente*, sicché la prima risulterà vera e la seconda falsa. In questo senso, quindi, la *vis formalis* permetterebbe di risolvere il caso della verità delle proposizioni al futuro, che non risulterebbe più indeterminata, limitatamente al caso in cui tali proposizioni importino una predicazione *per modum essentiae* nei confronti del soggetto.

## Capitolo IV

### Un caso epistemologico: eliminare la negazione dalla teologia

#### 1. Progredire nell'indagine: prerequisiti critici e teorici

La prima parte della nostra indagine dedicata alla negazione nelle opere di Duns Scoto si è concentrata sui testi giovanili di logica. Nel corso del secondo capitolo abbiamo impostato tale indagine in ottica logico-linguistica, al fine di ricostruire la sintassi e la semantica delle espressioni negative. Mediante il terzo capitolo, quindi, si è formulata una definizione iniziale della negazione come opposizione semantica, in funzione della quale è stato possibile approfondire il rapporto tra negazione e relazione, determinando una linea di ricerca prevalentemente ontologica. A questo punto, possiamo ulteriormente allargare il campo della ricerca considerando gli scritti più tardi e maturi del *Subtilis*, comprendenti tanto quelle opere che nel corso del primo capitolo abbiamo indicato come teoretiche, che la produzione di argomento eminentemente teologico.

Rispetto ai capitoli precedenti, tuttavia, questa seconda sezione della tesi assumerà una connotazione meno generale. Invece che tentare di descrivere un contesto teorico in funzione del quale sondare le singole occorrenze, la ricerca prenderà ora in considerazione alcuni casi puntuali ma particolarmente interessanti, in funzione dei quali si cercherà di ricostruire un contesto speculativo generale. Al fine di poter sviluppare questa nuova linea di indagine, riteniamo utile segnalare principalmente due requisiti: il primo, di natura storico-critica, coincide sostanzialmente con la definizione del contesto testuale della ricerca; il secondo, di natura invece teoretica, permetterà di definire l'orizzonte concettuale in funzione del quale la ricerca testuale medesima sarà strutturata.

### i. Le opere teologiche

Per quanto concerne le opere teoretiche di Scoto, riteniamo sufficiente quanto è stato indicato nel corso del primo capitolo. A partire da questo momento, dunque, tali scritti – *quaestiones* e *notabilia* sulla *Metafisica* di Aristotele e il *Tractatus de primo principio* – costituiranno un punto di riferimento imprescindibile per l'indagine circa la negazione. Oltre a queste opere, risulterà fondamentale anche l'introduzione della produzione teologica dell'Autore, la quale ne costituisce peraltro l'area speculativa maggiormente studiata. Relativamente a quest'ultima, tuttavia, riteniamo necessario presentare alcune precisazioni, giacché le opere teologiche di Scoto, analogamente a quanto si è già mostrato per le altre, costituiscono un pulviscolo o una costellazione di testi che risultano allo stesso tempo omogenei ed eterogenei. L'eterogeneità dipende naturalmente dalle peculiarità individuali che ciascuna opera conserva in quanto tale, mentre l'omogeneità è data dal riferimento testuale caratteristico dell'intera produzione teologica del *Subtilis*: i *Libri Sententiarum* del Lombardo. Con le sole eccezioni delle *Collationes* e delle *Quaestiones quodlibetales*, infatti, ciascuna opera teologica del francescano si presenta dipendente dalle *Sententiae*, sicché la produzione teologica di Scoto, ancora più di quella logica o teoretica, costituisce di fatto un immenso e ripetuto lavoro di commento riferito alla medesima base testuale.

Simili considerazioni materiali si intrecciano inoltre alla biografia dell'Autore la quale, come già ricordato, presenta pochissimi elementi certi. Uno di questi, sul quale abbiamo appunto già basato diverse considerazioni cronologiche nel corso del primo capitolo, consiste nella presenza di Scoto a Parigi nell'anno 1302: si tratta della data che istituisce uno spartiacque tra una produzione teologica principalmente oxoniense ed una principalmente parigina. Facendo riferimento all'aggiornatissima biografia del *Subtilis* presentata da

Stephen Dumont<sup>1</sup>, ripercorriamo gli ultimi dieci anni di vita del nostro Autore, corrispondenti alla conclusione del suo periodo oxoniense fino al trasferimento a Colonia e alla morte. Tra il 1298 ed il 1301, Scoto si trova verosimilmente ancora ad Oxford, prima come *lector sententiarium* e infine come *baccalaureus formatus*. In occasione del capitolo generale dell'ordine francescano, tenutosi a Genova nell'estate del 1302, Scoto viene quindi scelto come *lector* a Parigi, dove si trasferisce entro l'autunno. Egli rimarrà dunque presso lo *studium* parigino sino al 1303 quando, in seguito alle tensioni politiche tra papato e corona di Francia, verrà esiliato dalla città insieme ai propri confratelli. Riparato per un anno probabilmente ad Oxford, Scoto potrà rientrare a Parigi nel 1304 e vi rimarrà sino al 1307, divenendo nel frattempo *magister theologiae* (1306). Nell'autunno del 1307 verrà infine trasferito presso lo *studium* di Colonia dove si spegnerà ad un anno di distanza<sup>2</sup>.

Per catalogare le opere teologiche dell'Autore, tuttavia, preferiamo fare riferimento ad un principio diverso da quello strettamente cronologico, sicché quando parleremo di un gruppo di opere oxoniensi e di un gruppo di opere parigine non indicheremo tanto il luogo di stesura dei singoli testi in esame, ma piuttosto il riferimento ad una delle due *lecturae* del Lombardo elaborate da Scoto. In quanto baccelliere sentenziario tanto ad Oxford che a Parigi, infatti, il *Subtilis* ha prodotto per così dire due diverse serie di commenti universitari alle *Sententiae*. Le opere teologiche che faranno riferimento diretto alla prima di esse, dunque, saranno indicate da noi come opere di commento oxoniensi, sebbene siano magari state completate presso la sede Parigina, viceversa e analogamente denoteremo come parigine le seconde opere di commento.

---

<sup>1</sup> STEPHEN D. DUMONT, *John Duns Scotus's Life in Context*, in G. Pini (ed.), *Interpreting Duns Scotus, Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 8-43.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 42-43.

I commenti oxoniensi alle *Sententiae* corrispondono sostanzialmente a tre diversi titoli, generalmente indicati come *Lectura*, *Ordinatio* e *Lectura completa*. La *Lectura* corrisponde al primo commento teologico in assoluto dell'Autore, composta tra il 1298 ed il 1299, e si tratta di un testo di capitale importanza per la storia degli studî scotiani. Sfortunatamente, di essa sono state tradite soltanto le questioni relative ai primi tre libri del Lombardo, il che ha portato alcuni studiosi ad ipotizzare che il commento al quarto libro non sia mai stato prodotto dall'Autore<sup>3</sup>. La revisione autoriale di tale scritto corrisponde quindi all'*Ordinatio*, un testo che è stato impostato a partire dal 1300 e sviluppato a periodi alterni, con una possibile interruzione dettata dall'insegnamento parigino e dal successivo esilio. A differenza della *Lectura*, questo scritto è completo dei commenti a tutti e quattro i libri del Lombardo. Di entrambe le opere è disponibile un'edizione critica portata a termine dalla commissione scotistica vaticana, per un totale di ventuno volumi<sup>4</sup>. Oltre a questi due

<sup>3</sup> A riguardo, Alliney dissente: «Del commentario oxoniense ci sono giunti i soli primi tre libri, tanto che alcuni hanno opinato, probabilmente a torto, che Scotto non abbia commentato il quarto» ALLINEY, *Giovanni Duns Scotto, introduzione al pensiero filosofico*, cit., p. 10.

<sup>4</sup> L'edizione completa [d'ora in avanti *Vaticana*] è la seguente: GIOVANNI DUNS SCOTO, *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio prologus* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 1, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950. ID., *Ordinatio I, d. 1-2* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 2, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950. ID., *Ordinatio I, d. 3* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 3, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1954. ID., *Ordinatio I, d. 4-10* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 4, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1956. ID., *Ordinatio I, d. 11-25* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 5, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1959. ID., *Ordinatio I, d. 26-48* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 6, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963. ID., *Ordinatio II, d. 1-3* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 7, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del

commenti, come già accennato, se ne individua un terzo, indicato come *Lectura completa*, il quale coincide con un commento al solo terzo libro delle *Sententiae*, probabilmente prodotto ad Oxford nel periodo di esilio dalla Francia. Di questo testo non è al momento disponibile alcuna edizione.

Venendo ora alle opere di commento parigine, esse si presentano in una compagine assai più complessa rispetto alle omologhe inglesi. Per prima cosa, nessuna di esse viene raccolta sotto alla dicitura *Lectura* o *Ordinatio*, ma si sono conservate principalmente nella forma di *reportationes* dette appunto *Parisienses*, raccolte sistematiche di appunti presi durante le lezioni universitarie tenute da Scoto. Di questi testi, uno soltanto è stato infatti emendato dalla penna dell'Autore e viene solitamente indicato come *Reportatio examinata*. Ciascuna *reportatio* viene associata ad uno specifico libro delle *Sententiae*, secondo lo

---

Vaticano 1973. ID., *Ordinatio II, d. 4-44* in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 8, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2001. ID., *Ordinatio III, d. 1-17* in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 9, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2006. ID., *Ordinatio III, d. 26-40* in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 10, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2007. ID., *Ordinatio IV, d. 26-40* in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 11, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2008. ID., *Ordinatio IV, d. 8-13* in B. Hechich, I. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 12, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2010. ID., *Ordinatio IV, d. 14-42* in B. Hechich, I. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 13, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2011. ID., *Ordinatio IV, d. 43-49* in B. Hechich, I. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 14, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2013. ID., *Lectura prologus; I, d. 1-7* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechic, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 16, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960. ID., *Lectura I, d. 8-45* in C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechic, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 17, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966. ID., *Lectura II, d. 1-6* in L. Modrić, S. Bušelić, B. Hechic, I. Jurić, I. Percan, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 18, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1982. ID., *Lectura II, d. 7-44* in Commissione scotistica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 19, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1993. ID., *Lectura III, d. 1-17* in B. Hechic, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (eds.) *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 20, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2003. ID., *Lectura III, d. 18-40* in B. Hechic, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (eds.) *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 21, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2004.

schema seguente: le *reportationes I* si danno nelle versioni A, B, C, D, E; le *reportationes II* nelle versioni A, B; le *reportationes III* nelle versioni A, B, C, D; le *reportationes IV* nelle versioni A, B. Per quanto concerne la loro storia editoriale, le Wadding includono: *Reportatio II-A, III-A, IV-A*<sup>5</sup>. Il commento al primo libro conservato da tale edizione corrisponde invece al primo libro delle *Additiones Magnae* di Guglielmo di Alnwick, segretario di Scoto. Oltre alle versioni indicate, le uniche altre *reportationes* ad essere state edite, sebbene nessuna criticamente, sono la I-A o *examinata*, della quale è disponibile un'edizione recente e sufficientemente affidabile<sup>6</sup>, e la coppia data da II-B e IV-B, edite a Parigi rispettivamente nel 1517 e nel 1518. Ogni altra *reportatio* rimane ad oggi inedita. L'ultima opera legata ai commenti alle *Sententiae* è data dalle appena citate *Additiones Magnae*, una raccolta di questioni sui libri I e II interamente sviluppata da Guglielmo di Alnwick a partire però dal materiale di lavoro di Scoto. Il secondo libro risulta del tutto inedito e il dibattito circa l'aderenza di tali scritti al pensiero del *Subtilis* non è generalmente riconosciuto come privo di problematicità.

Oltre a queste opere strettamente di commento, si aggiungono i pochi titoli indipendenti ricordati in apertura. Si tratta appunto delle *Collationes*, una raccolta piuttosto eterogenea di questioni disputate da Scoto tra Parigi ed Oxford in occasione di alcuni raduni interni all'ordine francescano. Si trovano conservate nelle Wadding<sup>7</sup> e hanno visto riconosciuta un'espansione nei lavori abbastanza

---

<sup>5</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, in L. Wadding (ed.), *Iohannes Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 11, Lione 1639.

<sup>6</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *The Examined Report or the Paris Lecture, Reportatio I-A – prologus, d. 1-21* in A. B. Wolter & O. V. Bychkov (eds.), vol. 1, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 2004. ID., *The Examined Report or the Paris Lecture, Reportatio I-A – d. 22-48* in A. B. Wolter & O. V. Bychkov (eds.), vol. 2, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 2008.

<sup>7</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Collationes*, in L. Wadding (ed.), *Iohannes Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 3, Lione 1639, pp. 339-430.



recenti di Richard Harris<sup>8</sup> e Guido Alliney<sup>9</sup>. Nel 2016, inoltre, è stata presentata una prima edizione critica del testo integrale ad opera di Guido Alliney e Marina Fedeli<sup>10</sup>. Infine, l'ultima imponente opera teologica indipendente di Scoto consiste nelle *Quaestiones quodlibetales* o *Quodlibet*, una raccolta di questioni di argomento vario tenute dal *Subtilis* durante gli anni del magistero parigino (1306 o 1307). Esse sono generalmente accettate come autentiche, si trovano già nelle Wadding<sup>11</sup> e hanno visto ulteriori lavori di edizione parziale, sebbene mai critici<sup>12</sup>.

I testi teologici di Scoto sono dunque numerosi, vasti e soprattutto, trattandosi prevalentemente di opere di commento, non sono né sistematici nell'impostazione né tematici nei contenuti. Se a questo si aggiunge il fatto che la negazione non costituisce di per sé un tema specifico di analisi nel contesto teologico – e in base a quanto ricostruito per i *Parva logicalia*, a ben vedere, nemmeno nel contesto logico – abbiamo ritenuto opportuno mettere in atto una limitazione circa i testi da tenere in considerazione. La metodologia di indagine è dunque consistita nel soffermarsi il più possibile sui testi che costituiscono la base maggiormente consolidata della produzione scotiana, ossia *Lectura* ed *Ordinatio*, e di attuarne un'analisi integrale atta a rintracciare argomenti e tematiche tali da coinvolgere strutturalmente il tema della negazione. La ricerca

---

<sup>8</sup> RICHARD S. HARRIS, *Duns Scotus*, voll. 1-2, Cambridge University Press, Cambridge 1927, vol. 2, pp. 361-378.

<sup>9</sup> GUIDO ALLINEY, *The Treatise on the Human Will in the Collationes Oxonienses Attributed to John Duns Scotus – Appendix: Collationes Oxonienses*, qq. 18-23 in «Medioevo» 30 (2005), pp. 209-269.

<sup>10</sup> GUIDO ALLINEY & MARINA FEDELI (ed.), *Iohannis Duns Scoti Collationes Oxonienses*, SISMEL, Firenze 2016.

<sup>11</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones quodlibetales*, in L. Wadding (ed.), *Iohannes Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 12, Lione 1639.

<sup>12</sup> Si vedano a titolo puramente esemplificativo: TIMOTHY B. NOONE & H. FRANCIE ROBERTS, *John Duns Scotus' Quodlibet: a Brief Study of the Manuscripts and the Edition of Question 16*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, pp. 131-198; FELIX ALLUNTIS & ALLAN B. WALTER, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, The Catholic University of America Press, Washington 1975.

è stata fortunata e le istanze di argomentazioni negative e di utilizzi non accidentali della terminologia negativa sono stati numerosi, al punto tale da scoraggiare un ulteriore allargamento della ricerca ad altre opere. Oltre ai commenti oxoniensi, abbiamo in ogni caso esteso la ricerca alla *Reportatio I-A*, la cui edizione non critica curata da Walter e Bychkov si è rivelata preziosa soprattutto come materiale di supporto agli altri due testi, permettendo di riscontrare interessanti *loci paralleli* o riformulazioni lessicali di argomenti simili. Naturalmente, il medesimo lavoro di indagine integrale è stato svolto anche nei confronti delle opere teoretiche – *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis*, *Notabilia super Metaphysicam* e *Tractatus de primo principio* – testi che hanno presentato, con l'unica eccezione del *Tractatus*, un panorama analogo a quello tratteggiato per i testi teologici. Per esemplificare gli esiti della nostra indagine preliminare, riportiamo di seguito una tabulazione dei luoghi testuali rilevanti per la negazione nel contesto dei commenti alla *Metafisica* e dei due commenti oxoniensi:

*Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis*

l. 1	l. 2	l. 3	l. 4	l. 5	l. 6	l. 7	l. 8	l. 9
q. 2	qq. 2-3		q. 2	q. 11	q. 2	q. 1	qq. 2-3	qq. 1-2
q. 6	qq. 4-6		q. 3	qq. 12-14	q. 3	q. 13		q. 10
			q. 4			q. 18		q. 14

*Lectura*

l. I	l. II	l. III
d. 1, p. 1	d. 1, q. 1, 2, 4-5	d. 1, q. 1
d. 2, pp. 1, 2	d. 3, p. 1, q. 2	d. 2, q. 1
d. 3, pp. 1, 2, 3	d. 6, q. 1, 2	d. 6, q. 1

l. I	l. II	l. III
d. 5	d. 12	d. 7, q. 1
d. 7	d. 15	d. 11, qq. 1, 2
d. 8, pp. 1, 2	d. 19	d. 13
d. 11, q. 2	dd. 21-22	d. 15
d. 17, pp. 1, 2	d. 25	d. 22
d. 19, q. 2	d. 29	d. 24
d. 20	d. 32	d. 28
d. 23	dd. 34-37	d. 30
d. 28	d. 41	
d. 31		
d. 36		
d. 43		

*Ordinatio*

l. I	l. II	l. III	l. IV
d. 1, p. 2, q. 2	d. 1, q. 2, 3, 4-5	d. 1, p. 1, q. 1	d. 1, p. 1
d. 2, p. 1, qq. 1-2, 3	d. 2, p. 1, q. 1	d. 2, q. 1	d. 1, p. 2, q. 1
d. 2, p. 2, qq. 1-4	d. 2, p. 2, q. 3, 5	d. 5	d. 1, p. 4, q. 1
d. 3, p. 1	d. 3, p. 1, qq. 1, 2	d. 6, q. 1	d. 6, p. 4, a. 2, q. 2
d. 3, p. 3, q. 2	d. 3, p. 1, qq. 5-6, 7	d. 11, q. 1	d. 10, p. 1, q. 2
d. 5, p. 2	d. 6, q. 2	d. 26	d. 10, p. 2, q. 1
d. 7, q. 1	d. 7	d. 30	d. 11, p. 1, a. 1, qq. 1-2
d. 8, p. 1, q. 1, 3, 4	d. 28	d. 33	d. 11, p. 1, a. 2, qq. 1, 2, 3
d. 11, q. 2	dd. 30-32	d. 36	d. 12, p. 1, qq. 1, 2
d. 13	dd. 34-37		d. 12, p. 2
d. 17, p. 2, q. 2	d. 44		d. 12, p. 3, aa. 1, 2

---

I. I	I. II	I. III	I. IV
d. 20			d. 13, a. 1
d. 23			d. 14, qq. 1, 2
d. 27, qq. 1-2			d. 16, q. 2
d. 31			d. 21, q. 1
d. 35			d. 29
d. 36			d. 36, q. 1
d. 41			d. 42
d. 43			d. 43, qq. 1, 2, 3
d. 47			d. 44, p. 2
			d. 46
			d. 49, p. 1, qq. 1-2. 4, 5, 6
			d. 49, p. 2

---

Come si può notare, il materiale testuale è presente e notevolmente disseminato. Nella maggior parte dei casi, inoltre, la negazione occorre in istanze puntuali che mirano a rispondere o ad approfondire singoli argomenti, il che rende assai complesso riuscire a ricostruire un quadro unitario che tenga conto di ogni singolo tassello.

Per questi motivi, abbiamo ritenuto utile procedere secondo due linee guida: per prima cosa abbiamo abbandonato l'idea di ricostruire un contesto generale da cui poter dedurre il senso delle singole istanze e favorito piuttosto un approccio induttivo, che si concentrasse su singoli casi di studio e, a partire dai medesimi, permettesse di generalizzare almeno parzialmente le conclusioni inferibili. In secondo luogo, abbiamo scelto di non ampliare ulteriormente il bacino di testi da cui attingere, i quali potranno naturalmente diventare oggetto

di analisi in un eventuale sviluppo di questo lavoro di ricerca. In conclusione, le opere di Scoto rilevanti per questa seconda parte della tesi saranno:

- i) i già analizzati *Parva logicalia*, che forniranno più che altro lo sfondo teorico in funzione del quale considerare le novità presentate dai nuovi testi in esame;
- ii) le opere teoretiche, in particolar modo le questioni ed i *notabilia* dedicati alla *Metafisica* di Aristotele e il *Tractatus de primo principio*;
- iii) i commenti oxoniensi alle *Sententiae* e la versione *examinata* del commento parigino al primo libro delle medesime.

## ii. Una prospettiva d'indagine metateorica

Prima di ritornare sui testi di Scoto e dedicarsi al caso di studio già anticipato, riteniamo utile presentare una cornice teorica generale mediante cui orientare l'analisi che ci accingiamo ad intraprendere. Il discorso legato alla negazione è sinora stato sviluppato a livello della teoria stessa della negazione: nel secondo capitolo mantenendosi sul piano della logica e della filosofia del linguaggio, nel terzo capitolo spostandosi verso l'ontologia nel considerare l'opposizione semantica come istanza di relazione. I discorsi sviluppati dunque sul piano proprio delle occorrenze negative hanno già determinato l'emergere di alcune differenze che caratterizzano gli estremi opposti in quanto negati. Considerando ad esempio il tema della predicazione e la semantica dei termini infiniti, si è potuto vedere come questi ultimi risultino predicabili di una moltitudine di soggetti nettamente maggiore rispetto a quanto non accada per i termini positivi: *homo* si dice di tutti gli esseri umani mentre *non-homo*, già solo nella sua concezione più restrittiva, si dice di ogni animale che non sia un essere umano. Consideriamo inoltre il discorso circa l'ontologia delle opposizioni, la quale risultava polarizzata tra entità reali ed entità intenzionali – se non addirittura

entità in senso improprio – precisamente in funzione delle occorrenze o meno di forme negative nei *relata*.

Questi aspetti teorici, per quanto diversificati e non necessariamente interdipendenti, possono dunque essere sussunti a livello metateorico, introducendo considerazioni filosofiche generali tali da rintracciarsi sul piano della teoria, secondo una precisa declinazione delle loro istanze. Tale sussunzione potrà essere intuitivamente orientata in due direzioni principali: verosimilmente, essa punterà o a smussare le differenze e le irregolarità che si riscontrano sul piano teorico, favorendo una visione equipotente degli estremi opposti, o piuttosto sancirà tali differenze confermandole ad un livello di generalità superiore. Per descrivere questi due ragionevoli approcci, faremo nostro il lessico presentato da Horn e ci esprimeremo dunque in termini di concezioni simmetricaliste e concezioni asymmetricaliste. Scegliamo inoltre di parlare di concezioni o approcci e non di vere e proprie teorie non tanto perché non si diano tentativi sistematici di presentare l'una o l'altra posizione, quanto piuttosto perché nel nostro contesto di indagine risulterebbe anacronistico attribuire a Scoto la contezza dell'una o dell'altra forma teorica. Sebbene infatti riteniamo che l'intento di Scoto sia cristallino a riguardo, e ci premureremo infatti di mostrare come egli risulti in effetti chiaramente collocabile in uno dei due estremi, specifichiamo come questa lettura abbia costituito più che altro una bussola per la nostra analisi dei testi, il che non ha determinato una proiezione della stessa sulle opere del *Subtilis*, ma ha certamente costituito un importante criterio di indagine.

Simmetricalismo e asymmetricalismo non sono naturalmente da confondere con le proprietà delle relazioni presentate nel capitolo precedente: non è infatti necessario che la forma delle istanze relative determini la lettura metateorica delle stesse. Come già anticipato, una visione simmetricalista può

anzi tentare di risolvere aspetti non simmetrici del linguaggio ricorrendo ad un diverso livello di generalità. Quali sono le assunzioni o le ipotesi che caratterizzano l'uno o l'altro tipo di approccio? Ebbene, anche in questo caso si ritrova uno squilibrio, giacché le forme di simmetricalismo risultano decisamente meno articolate rispetto a quelle di asymmetricalismo. Horn espone ad esempio nove tesi descrivendole come tipicamente asymmetricaliste:

Consider the following theses on the purported asymmetry between affirmation and negation:

- a. Affirmation is logically prior, negation secondary.
- b. Affirmation is ontologically prior, negation secondary.
- c. Affirmation is epistemologically prior, negation secondary.
- d. Affirmation is psychologically prior, negation secondary.
- e. Affirmation is basic and simplex, negation complex.
- f. Affirmation is essential, negation eliminable.
- g. Affirmation is objective, negation subjective.
- h. The affirmative sentence describes a fact about the world, the negative sentence a fact about the affirmative.
- i. In terms of information, the affirmative sentence is worth more, the negative worth less (if not worthless).

Moderate asymmetricalists seek to support various subsets of these positions, while hard-line asymmetricalists (Parmenides, Bergson, Givón) would argue for all of them<sup>13</sup>.

Notiamo inoltre come le nove posizioni (a-i) possano essere ulteriormente raggruppate: (a-d) costituisce il gruppo caratterizzato da un medesimo schema teorico particolarizzato presso una diversa disciplina, ossia si concepisce la meta-relazione tra dimensione affermativa e negativa come una relazione d'ordine. Ad uno dei due estremi, ossia quello positivo, viene infatti accordata una precedenza rispetto all'altro, che risulta essere derivato. Come abbiamo già potuto vedere nel caso dell'opposizione relativa e della contraddizione, questo schema importa

---

<sup>13</sup> HORN, *A Natural History of Negation*, cit., pp. 45-46.

sovente l'asimmetria formale delle relazioni in gioco, e ciò evidentemente si presenta anche nei casi (a-d).

Le assunzioni rimanenti, invece, sono meno facilmente raggruppabili. Sicuramente tra (e) e (f) si dà una certa affinità, a patto di ricondurle a livello ontologico: la connessione tra semplicità ed essenzialità è infatti condivisa da molte forme di ontologia ed è sicuramente rilevante anche per il contesto di Scoto. (e) può inoltre essere intesa anche in senso strettamente compositivo, e ciò la rende trasponibile a livello della sintassi del linguaggio. Facendo riferimento sui concetti di 'oggettività' e 'soggettività', anche (g) sarà inoltre una tesi variamente declinabile a seconda dei casi, mentre (h) e (i) manifestano una particolare prossimità alla dimensione semantica, soprattutto in un contesto di tipo corrispondentistico. Prendendo in prestito un'espressione dalla logica dei predicati, è particolarmente interessante notare di (h) come essa consideri la semantica delle espressioni negative una semantica di secondo livello, mentre (i) fa riferimento all'informazione evidentemente assumendo la precisione della stessa come elemento di valore: *homo* dice il genere e la specie di qualcosa, *non-homo* dice solo ciò che quella cosa non è.

Oltre a presentare queste nove tesi, Horn fornisce pure una sintetica mappatura storica, collocando tutta una serie di autori ora nel novero degli asimmetricalisti, ora in quello dei symmetricalisti. Egli identifica inoltre Aristotele e Bertrand Russell come figure di rilievo assoluto, sottolineando peraltro come le posizioni di entrambi siano caratterizzate da alcune oscillazioni<sup>14</sup>. Ai nostri fini, naturalmente, sarà interessante prendere in esame il caso di Aristotele, nella cui

---

<sup>14</sup> «Included in the asymmetricalist faction as leaders, proselytizers, acolytes, and camp followers are Parmenides, Plato, Aristotle (sometimes), Saint Thomas Aquinas, Kant, Goethe, Hegel, Bergson, the neo-Hegelian idealists, Russell (usually), Strawson, Tesnière, Givón, and a variety of psycholinguists; the symmetricalist camp claims Aristotle (sometimes), Frege, Royce, Russell (occasionally), Wittgenstein (perhaps), Ayer, and Geach. It will be observed that the two pivotal figures in the history of negation, Aristotle and Russell, stand aside the field with one foot in each camp» *Ibidem*.



vasta produzione Horn evidenzia una coppia passaggi che supportano rispettivamente le tesi asimmetricaliste (c) e (i)<sup>15</sup>, e ne segnala poi un altro che suggerisce piuttosto una considerazione simmetricalista.

Ma in cosa consiste di preciso tale ultima famiglia di posizioni? Rispetto ad essa, Horn non fornisce una serie esplicita di tesi, eppure cita alcuni autori antichi e moderni – in particolare Porfirio e Frege – i quali hanno sottolineato la corrispondenza uno-uno tra espressioni positive e negative, considerandole ad esempio equipollenti rispetto alla coppia verità-falsità. Nel caso di Aristotele, la dichiarazione che rimanda a questa dimensione ci è già nota, in quanto Scoto la riprende *verbatim*: *cuiuslibet unius affirmationis est una negatio*<sup>16</sup>. Oltre a questo punto, l'unica altra istanza simmetricalista che abbiamo trovato nei testi di Scoto occorre una volta soltanto nel *De primo principio*, ma non viene particolarmente approfondita e sembra costituire una considerazione *en passant*<sup>17</sup>.

Relativamente al contesto più prossimo a quello di Scoto invece, e spostandosi nettamente nell'ambito dell'asimmetricalismo, Horn riporta ad esempio un passaggio dei commenti al *De interpretatione* di Tommaso d'Aquino, al fine di mostrarne la compatibilità con le assunzioni (a, b, d, e)<sup>18</sup>. A questo

---

<sup>15</sup> «The affirmative proposition is prior to and better known than the negative (since affirmation explains denial just as being is prior to not-being (*Post. An.* 86b33 – 36). We say that he who knows that the thing is something has understanding to a higher degree than he who knows that it is not something (*Metaph.* 996b 14 – 16)» *Ivi*, p. 47.

<sup>16</sup> *In duos Perihermenias*, l. 2, n. 7, p. 208. Horn riporta: «'Every affirmation has a corresponding negation' (*Prior An.* 51b35)» *Ivi*, p. 48.

<sup>17</sup> «Perfectio simpliciter dicitur quae in quolibet est melius ipsum quam non ipsum. Haec descriptio videtur nulla, quia si intelligitur de affirmatione et negatione: ut est in se, affirmatio non est melior sua negatione – in se et in quolibet si in eo potest esse» *De primo principio*, c. 4, n. 53, p. 140.

<sup>18</sup> «The affirmative enunciation is prior to the negative for three reasons ... With respect to vocal sound, affirmative enunciation is prior to negative because it is simpler, for the negative enunciation adds a negative particle to the affirmative. With respect to thought, the affirmative enunciation, which signifies composition by the intellect, is prior to the negative, which signifies division. ... With respect to the thing, the affirmative enunciation, which signifies to be, is prior to the negative, which signifies not to be, as the having of something is naturally prior to the privation of it. (Saint Thomas Aquinas, book 1, lesson 13, in Oesterle 1962:64)» *Ivi*, p. 47.

punto, proviamo a rintracciare alcune delle nove tesi asimmetricaliste all'interno dei testi di Scoto per vedere se, in senso generale, il suo approccio alla negazione possa essere considerato tale e, nel caso, a quale tipo di tesi faccia principalmente riferimento.

Consideriamo per prima cosa l'abbondante materiale già vagliato dei *Parva logicalia*. La presentazione della negazione come forma di rimozione a partire da un elemento già dato suggerisce già una prospettiva di tipo asimmetricalista:

Verbum autem infinitum fit per additionem negativae particulae, quae removet verbum secundum se. Cum igitur additur nomini, removet quod significatur per verbum 'esse' de alio. Non autem ob aliud est propositio negativa nisi quia removetur aliquid de esse ad non esse. Igitur verbum infinitum est verbum intellectum cum negatione, quod non accidit ex parte nominis<sup>19</sup>.

Da questo semplice passo che abbiamo già avuto modo di analizzare ampiamente si desumono due aspetti principali: (i) la negazione si forma mediante l'aggiunta di un certo elemento sintattico – *particula*; (ii) la proposizione negativa esercita una rimozione a partire da qualcosa di dato. Si tratta di due punti evidentemente riconducibili tanto alla tesi (e), interpretata in senso sintattico, che alla famiglia delle tesi (a-d), giacché la precedenza del polo affermativo viene riconosciuta sia rispetto alla predicazione negativa sia alla concezione semantica che ne consegue. Quest'ultimo aspetto viene ulteriormente sviluppato in alcuni passi delle questioni di commento alla *Metafisica*, che ora riportiamo a scopo esemplificativo ma sul cui contenuto avremo modo di ritornare in seguito:

Item, omni propositione negativa prior est affirmativa, II *Perihermeneias*, cap. ultimo. Haec enim 'bonum non est malum' est vera, quia haec affirmativa prior est vera 'bonum est bonum'. Et Philosophus IV huius: "notior utique erit dictio quam opposita negatio"<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *In duos Perihermeneias*, l. 2, q. 1, n. 10, p. 195.

<sup>20</sup> *Super Metaphysicorum*, l. 2, qq. 2-3, n. 55, p. 217.

Oltre ad esplicitare l'antecedenza del positivo rispetto al negativo, in questo passaggio rintracciamo una dichiarazione che rimanda in modo preciso alla tesi (c): la proposizione affermativa è epistemicamente antecedente in quanto *notior*.

Tum quia est propositio negativa, quod patet ex suis oppositis quae sunt affirmativae: 'contingit idem simul esse et non esse' et 'necesse est idem simul esse et non esse'. Nulla autem propositio negativa est simpliciter prima, in fine II *Perihermeneias*. Sed omnis talis reducitur ad affirmativam priorem<sup>21</sup>.

Quest'altro passaggio scardina ulteriormente e in modo definitivo la possibilità di una concezione simmetricalista: nessuna proposizione negativa può essere considerata autenticamente *prima*, giacché ciascuna istanza proposizionale negativa risulta riducibile ad una controparte positiva. La corrispondenza uno-uno tra affermazioni e negazioni, identificata da Horn come istanza del simmetricalismo aristotelico, è qui derubricata ad un puro elemento di forma linguistica.

Per quanto concerne gli aspetti di asimmetria ontologica, inoltre, riteniamo che quanto indicato circa le forme dell'opposizione sia eloquente: l'appartenenza alla categoria di relazione e dunque al novero degli enti veniva infatti riservata alle istanze di opposizione relativa e contraria, tali cioè da non coinvolgere *non entia*. Questo tema dei commenti alle *Categorie* viene persino reso più radicale nelle opere teologiche, dove spesso gli argomenti che coinvolgono termini negativi si ritrovano associati all'espressione *aliquid positivum*, introdotta per designarne l'elemento ontologico fondativo. Un esempio particolarmente esplicito di questa tendenza si riscontra nella terza *distinctio* del secondo libro della *Lectura*, nella cui prima parte Scoto affronta il complesso tema dell'individuazione in riferimento alla materia. Nel corso della seconda

---

<sup>21</sup> *Ivi*, l. 4, q. 3, n. 36, p. 375.

questione, opponendosi ad una posizione riconducibile ad Enrico di Gand, Scoto dichiara:

Praeterea, numquam per negationem constituitur entitas, nam negatio semper praesupponit aliquid positivum in quo fundetur; si igitur prima substantia non habet nisi naturam et negationem duplicem, et ista negatio non addit perfectionem supra naturam, sequitur quod prima substantia non dicet maiorem perfectionem quam substantia secunda, – quod falsum est, quia ‘prima substantia maxime et proprie dicitur’, sicut dicit librum praedicamentorum<sup>22</sup>.

Il passaggio è cruciale e ci permette di desumere due aspetti relevantissimi: (i) la condizione entitativa è riservata esclusivamente agli *aliqua positiva* – il che suggerisce peraltro la conservazione in quest’opera del significato di *aliquid* descritto nei *Parva logicalia*; (ii) le negazioni, qualora venissero considerate come accidenti, non aggiungono in ogni caso alcuna *perfectio* alla natura cui sopravvivono. La seconda desunzione, in particolare, è interessante in quanto sembra sfuggire alle nove tesi introdotte da Horn e dipende evidentemente dall’impalcatura ontologica in cui Scoto si muove, ove il rapporto tra sostanza ed accidente risulta fondamentale. Sottolineiamo inoltre come le *perfectiones* siano da intendersi come autentiche forme reali, sicché qui ritroviamo traslato quanto detto circa le opposizioni nel contesto entitativo: ciò che fa capo alla negazione non importa alcunché di ontologicamente consistente – mantenendo come criterio ontologico di consistenza l’indipendenza dall’attività dell’intelletto.

Oltre a rimarcare la tesi (e) in prospettiva non più sintattica ma ontologica, infine, il primo di questi aspetti porta la posizione di Scoto ad avvicinarsi alla tesi (f), secondo la quale il positivo risulta ontologicamente essenziale. Quest’ultima costituisce il punto davvero cruciale ai fini dello sviluppo della nostra indagine, giacché essa favorisce una considerazione riduzionista, secondo la quale il polo

---

<sup>22</sup> *Lectura*, lib. 2, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 50, p. 243.

---

negativo può essere considerato a pieno titolo eliminabile in quanto riassorbibile nel suo opposto positivo. Questa eliminazione comporta dunque una derubricazione o uno svuotamento del negativo in favore del positivo il che, in un certo senso, finisce anche per implicare la tesi (i), in quanto il polo negativo non risulta foriero di alcuna informazione aggiuntiva rispetto a quello positivo, nel quale sono integralmente concluse tanto la potenzialità ontologica che il valore epistemico-conoscitivo. Sarà dunque nostro obiettivo mostrare come quest'ultima posizione trovi un riscontro perfetto nell'ambito dell'epistemologia applicata alla teologia, innervando la posizione di Scoto circa la teologia negativa, ritenuta eliminabile poiché riducibile alla sua controparte catafatica. Naturalmente sarà anche nostro scrupolo testare la solidità di tale posizione ed evidenziarne gli eventuali limiti.

## 2. Argomenti di eliminazione

Il caso pratico a cui abbiamo fatto riferimento sinora consiste in un insieme di tre tesi che Scoto introduce nell'*Ordinatio* come considerazioni preliminari rispetto alle prime due questioni del commento alla terza distinzione del primo libro. Questa coppia di questioni apre infatti la prima parte della suddetta *distinctio*, dedicata al tema della possibilità di conoscere il principio divino da parte degli uomini – *de cognoscibilitate Dei*. Più specificatamente, nel corso delle prime due questioni si tematizza il problema della possibilità per gli esseri umani di conoscere Dio *naturaliter*, ossia tramite le effettive possibilità dell'intelletto e indipendentemente dall'eventuale stato di grazia successivo alla morte, e s'indaga inoltre se Dio costituisca il primo oggetto su cui la conoscenza umana possa esercitarsi – *utrum Deus sit naturaliter cognoscibile ab intellectu viatoris; utrum Deus sit primum cognitum a nobis naturaliter pro statu isto*. Si tratta di una sezione assai nota e studiata delle opere del *Subtilis*, giacché è in questa occasione che egli fornisce la propria versione più chiara e strutturata dell'univocismo della predicazione di *ens*<sup>23</sup>. Come già anticipato durante l'analisi dei *Parva logicalia*, infatti, caratterizzati piuttosto da argomenti a favore di una predicazione ora analoga ora equivoca, la concezione univoca della predicazione medesima

---

<sup>23</sup> Si tratta di una tematica assai studiata che a noi, in questo contesto, interessa soltanto tangenzialmente. Per approfondirla in modo trasversale, ossia oltre il semplice riferimento ai commenti oxoniensi alle *Sententiae*, si vedano: TOBIAS HOFFMANN, *The Quaestiones de Anima and the Genesis of Duns Scotus' Doctrine of Univocity of Being* in J.-M. Counet & R. Friedman (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's de Anima*, Peeters, Leuven 2013, pp. 101-120; ROBERT PASNAU, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Clarendon Press, Oxford 2011; GIORGIO PINI, *Univocity in Duns Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: the Solution to a Riddle* in «Medioevo» 30 (2005), pp. 69-110; PETER KING, *Scotus on Metaphysics* in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15-68; STEPHEN. D. DUMONT, *Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics* in J. A. Aertsen & A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 193-212.

costituisce un elemento teorico fondamentale per la speculazione matura dell'Autore, come tra poco avremo modo di constatare. Ritornando al testo: dopo aver presentato gli argomenti *quod sic e quod non*, Scoto non procede direttamente ad elaborare una soluzione, ma introduce piuttosto una sorta di sezione preliminare, segnalata dagli editori della Vaticana come una *declaratio primae quaestionis*, mediante la quale introduce una serie di sei chiarificazioni in funzione delle quali la sua analisi verrà impostata. La prima di queste sei questioni costituisce interamente il nostro caso di studio:

[a] In prima quaestione non est distinguendum quod Deus possit cognoscere negative vel affirmative, quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem, II *Perihermeneias* in fine et IV *Metaphysicae*.

[i] Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus.

[ii] Negationes etiam non summe amamus.

[iii] Similiter etiam, aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. Si praecise concipitur negatio, ut non-lapis, hoc aequè convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et de non-ente; igitur in hoc non magis intelligitur Deus quam nihil vel chimaera. Si intelligitur ut negatio dicta de aliquo, tunc quaero illum conceptum substratum de quo intelligitur ista negatio esse vera, aut erit conceptus affirmativus, aut negativus. Si est affirmativus, habetur propositum. Si negativus, quaero ut prius: aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. Si primo modo, hoc aequè convenit nihilo sicut Deo; si ut dicta de aliquo, sicut prius. Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo affirmativo conceptu qui est primus<sup>24</sup>.

Il testo si presenta suddiviso in quattro sezioni, delle quali la prima espone già la tesi di Scoto in modo compiuto e sintetico: domandarsi se Dio possa essere conosciuto *naturaliter* non significa elaborare una distinzione tra una teologia catafatica ed una invece apofatica, giacché tutto ciò che si può conoscere *negative*

<sup>24</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 10, p. 4.

presuppone sempre e comunque una conoscenza positiva<sup>25</sup>. La fonte invocata in supporto di ciò è precisamente l'Aristotele delle tesi asymmetricaliste presentate da Horn, mentre la tesi di Scoto è sì a sua volta asymmetricalista, ma immediatamente riconducibile agli schemi (a-d): non esistono forme di conoscenza negativa che siano indipendenti. A partire da questa dichiarazione iniziale, Scoto introduce dunque una serie di argomenti ulteriori (i-iii), i quali costituiranno precisamente il nostro ambito di indagine.

Prima di procedere all'analisi di tali punti, tuttavia, riteniamo interessante segnalare un aspetto di natura esclusivamente testuale. Giacché come si è mostrato Scoto produce diversi commenti alle *Sententiae*, abbiamo controllato se la medesima *declaratio* si ritrovasse in forma parallela nella *Lectura* e nella *Reportatio examinata*. Se nel caso della *Lectura* non si trova alcuna corrispondenza e Scoto procede anzi immediatamente ad elaborare i propri argomenti, nel secondo testo in esame si ritrova invece una precisa corrispondenza con l'intero passo, sebbene i punti (i-iii) vengano presentati in ordine leggermente differente:

[a\*] In ista quaestione primo excludo distinctiones aliquorum inutiles. Quaedam distinctio est quod Deus potest cognosci privative vel negative.

[i\*] Contra: quia aut concipitur praecise illa negatio in se aut ut dicta de aliquo positivo; non primo modo, quia sic non plus cognoscetur Deus quam chimaera: sic nullo modo Deus cognoscitur. Si secundo modo, quia de illo nos quaerimus, oportet quod sit aliquid positive notum de Deo. Ex isto ergo

---

<sup>25</sup> Dal momento che il nostro interesse è specifico rispetto alla negazione, non riteniamo utile ricostruire integralmente la posizione di Scoto circa la teologia negativa. Per avere una panoramica assai più approfondita circa tale aspetto, si vedano C. R. CEZAR, *Teologia positiva e teologia negativa em Duns Scotus*, in L. A. de Boni (ed.), *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*, EST Edições, Bragança Paulista EDUSF, Porto Alegre 2008, pp. 186-197. W. E. MANN, *Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 238-262. MARCO NINCI, *Il concetto di essere e la teologia negativa: Duns Scoto ed Enrico di Gand di fronte allo Ps.-Dionigi*, in L. Sileo (ed.), *Via Scoti: Metodologia ad Mentem Johannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, vol. 2, Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 681-737. R. SCHÖNBERGER, *Negationes non summe amamus. Duns Scotus' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie*, in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996, pp. 475-496.



sequitur corollarium, quia licet via remotionis sit utilis ad cognoscendum, tamen oportet habere aliquid positivum in fine deductionis ad quod statur.

[ii\*] Item, negatio non cognoscitur nisi per affirmationem, IV *Metaphysicae* et II *Perihermeneias*; nulla enim propositio negativa est prima, quia non cognosco aliquid removeri ab isto, nisi quia prius praedicatur vel cognoscitur aliquid de eo, id est de subiecto cui repugnat illud remotum. Ergo si aliquid de Deo negative praedicatur vel cognoscitur, oportet quod hoc sit ratione alicuius positivi; ergo cognoscitur aliquid positivum.

[iii\*] Item, negationes non summe amamus, quia non est ibi praecise ratio amabilis; sed Deum summe amamus; ergo hoc erit ratione alicuius positivi<sup>26</sup>.

Possiamo vedere istantaneamente come le sezioni (a, i, ii, iii) dell'*Ordinatio* corrispondano rispettivamente alle sezioni (a\*, ii\*, iii\*, i\*) della *Reportatio examinata*. Si nota inoltre come in quest'ultimo testo Scoto descriva espressamente come *distinctiones inutiles* quelle che nell'*Ordinatio* erano soltanto presentate come dichiarazioni preliminari<sup>27</sup>, il che sugella ulteriormente la prospettiva asimmetricalista nei confronti del rapporto tra conoscenza positiva e negativa. Da un punto di vista generalmente lessicale, nel testo della *Reportatio* si riscontra poi quanto avevamo segnalato nella sezione introduttiva del capitolo, ossia la ricorrenza dell'espressione *aliquid positivum* in riferimento al tema della negazione. In una prospettiva storico-critica, infine, l'assenza di considerazioni preliminari nella *Lectura*, testo di cui l'*Ordinatio* costituisce la revisione, ma la presenza dei medesimi nel testo parigino della *Reportatio examinata*, suggerisce una progressione del pensiero dell'Autore che si è mantenuta consistente nel tempo, dall'ultima sezione dei commenti oxoniensi a quelli parigini.

Dei tre punti presentati da ciascuno dei due testi considerati, tuttavia, soltanto le coppie (i / ii\*) e (iii / i\*) saranno oggetto di analisi approfondita. Per quanto riguarda il punto (ii / iii\*), infatti, tutto ciò che si può dire è già presentato

<sup>26</sup> *Reportatio examinata*, d. 3, q. 1, nn. 6-10, p. 188.

<sup>27</sup> Ciò si riscontra anche nel paragrafo precedente a quelli citati: «Circa istam quaestionem, primo excludam distinctiones inutiles; secundo opiniones aliquas et eas reprobo, tertio solvam quaestionem» *Ibidem*, n. 5.

dalle poche righe di testo: dal momento che Dio è oggetto di amore da parte degli uomini, esso deve presentare una *ratio amabilis* che, secondo Scoto, risulta sufficiente per escluderne la natura negativa.

### i. Uno schema di eliminazione

Incominciamo ad analizzare il punto (i) e proviamo a ricostruirne la rilevanza rispetto al contesto testuale in cui risulta inserito:

Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus<sup>28</sup>.

Il discorso si mantiene evidentemente aderente al contesto epistemico posto dalle due questioni *in fieri*, tant'è che la *distinctio* è posta in ottica proposizionale: Scoto parla infatti della possibilità di conoscere *negationes vel affirmationes* rispetto al principio divino. La parte più interessante di questo sintetico argomento coincide in ogni caso con la sua conclusione, che esplicita per così dire il funzionamento delle negazioni epistemiche rispetto alle affermazioni: le prime sono tali da rimuovere *alia impossibilia* dalle seconde. Che la *remotio* costituisca la cifra della negazione è ormai cosa nota, e tuttavia qui viene specificato che l'oggetto della rimozione corrisponde a qualcosa di impossibile rispetto a ciò che viene posto dall'affermazione. Nella *reportatio*, il medesimo concetto viene espresso ricorrendo ad una terminologia leggermente differente:

[...] nulla enim propositio negativa est prima, quia non cognosco aliquid removeri ab isto, nisi quia prius praedicatur vel cognoscitur aliquid de eo, id est de subiecto cui repugnat illud remotum [...] <sup>29</sup>.

<sup>28</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 10, p. 4.

<sup>29</sup> *Reportatio examinata*, d. 3, q. 1, n. 9, p. 188.

In questo caso, Scoto parla della rimozione di un elemento *repugnans* rispetto a quanto la predicazione affermativa pone.

Ci sembra in entrambi i casi che questo primo argomento possa essere riformulabile come una vera e propria *consequentia*: se è noto che Dio non sia qualcosa, allora è noto che Dio sia qualcosa d'altro e la conoscenza negativa testimonia l'impossibilità o la ripugnanza tra ciò che Dio è e ciò che invece non è. In altri termini: *notus est quod 'Deus non est A', ergo notus est quod 'Deus est B' et quod 'A, B sunt impossibilia vel repugnantes'*, dove *A, B* indicano semplicemente dei termini predicabili. Possiamo naturalmente presentare un'istanza triviale di tale schema a mo' di esempio: se è noto che 'Dio non è una pietra', allora è noto che 'Dio è Dio' e che 'Dio e pietra sono impossibili'. Tale esempio è di certo poco interessante in quanto ad informatività, e tuttavia ci permette già di osservare un aspetto assai rilevante dello schema, su cui avremo modo di ritornare più avanti: il discorso non dovrà essere sviluppato in riferimento a Dio, ma piuttosto in riferimento a ciò che si può predicare di esso. Oltre a questo, lo schema costituisce evidentemente un'inferenza di secondo ordine, giacché essa viene presentata in forma modale, e tuttavia risulta semplificabile in una propria istanza di primo ordine. Consideriamo infatti il presupposto aristotelico secondo cui la conoscenza autentica – la *scientia* – comporta che il conosciuto sia anche vero, allora la bontà di una *consequentia* come quella proposta richiede necessariamente la verità del proprio contenuto, sicché potremo semplificare lo schema nel modo seguente:

*si Deus non est A, ergo Deus est B, et A, B sunt impossibilia vel repugnantes*

La verità di una simile affermazione, infatti, è condizione necessaria perché di questa possa darsi conoscenza certa e sarà questa istanza dello schema che prenderemo in considerazione d'ora in poi.

Analizziamo dunque questa struttura e valutiamo quali elementi teorici ci occorrono per poterne accertare la solidità. Per prima cosa, si tratta di un condizionale in cui l'antecedente è dato da una singola proposizione, il conseguente da una coppia di proposizioni congiunte:  $p \rightarrow (q \wedge r)$ . La premessa costituisce dunque un'ipotesi in funzione della quale viene svolta l'inferenza e, poiché come già detto ci muoviamo in un contesto epistemico di *scientia*, tale inferenza sarà autentica solo se antecedente e conseguente risulteranno veri, sicché la nostra *consequentia* sarà una vera e propria conseguenza logica e non già una semplice implicazione. Da un punto di vista logico, tuttavia, per provare la tenuta di una simile struttura sarà comunque sufficiente assumere l'antecedente e provare il conseguente – si tratta evidentemente di un'applicazione della regola del *modus ponens*. Dal momento che il conseguente si presenta come una coppia di proposizioni congiunte, inoltre, sarà necessario provare la verità di entrambi i relati affinché il conseguente risulti integralmente vero. Dati questi elementi teorici, abbiamo dunque una linea di indagine definita: per prima cosa assumeremo come vero l'antecedente, ossia *Deus non est A*, e procederemo dunque a provare ciascun elemento del conseguente, ossia *Deus est B* e *A, B sunt impossibilia*. Questa strategia richiederà dunque di identificare due elementi in particolare: (i) cosa possa essere predicato positivamente di Dio e come ciò possa essere conosciuto – ossia quale sia il dominio di *B* e come tale dominio ci sia noto; (ii) in che cosa consiste l'impossibilità tra due elementi e se essa risulti applicabile al dominio di *B*.

Notiamo tuttavia che il punto (i) presuppone a sua volta una concezione definita della predicazione nei confronti dell'essere divino, la quale costituisce precisamente il tema di analisi delle questioni in cui occorre lo schema di eliminazione. Ripercorriamo dunque velocemente le soluzioni presentate da

Scoto circa la possibilità di conoscere naturalmente Dio ricorrendo alla potenza naturale dell'intelletto:

Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipiat Deus<sup>30</sup>.

Il *respondeo* di Scoto si apre con questa dichiarazione che risulta estremamente chiara: di Dio non soltanto è possibile avere un qualche concetto *pro statu isto*, ma è anzi possibile avere un concetto essenziale – *quiditativus*. Il *Subtilis* afferma infatti che nel pensare un attributo si pensa una proprietà che, in quanto istanziabile, importa la concezione di un *quid* che sia in grado di istanziarla. Tale elemento che per così dire radica le proprietà concepibili dovrà essere appunto l'elemento *quiditativus* riferibile anche a Dio<sup>31</sup>.

Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. – Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem<sup>32</sup>.

Questo punto è assolutamente cruciale per la possibilità di considerare autenticamente generale lo schema che ci accingiamo ad approfondire. Se infatti i predicabili *A*, *B* fossero termini predicabili in modo analogico di Dio, l'esito conoscitivo dello schema medesimo risulterebbe depotenziato, giacché di Dio si starebbero predicando dei termini che non sarebbero tuttavia in grado di catturarne autenticamente alcun aspetto.

<sup>30</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 25, pp. 16-17.

<sup>31</sup> «Probo, quia concipiendo 'sapientem' concipitur proprietas, secundum eum, vel quasi proprietas, in actu secundo perficiens naturam; ergo intelligendo 'sapientem' oportet praeintelligere aliquod 'quid' cui intelligo istud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum oportet quaerere conceptum quiditativum cui intelligatur ista attribui: et iste conceptus alius erit quiditativus de Deo, quia nullo alio potest esse status» *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi*, n. 26, p. 18.

La questione viene poi sviluppata introducendo cinque argomenti a sostegno di quanto appena dichiarato da Scoto, alcuni dei quali prenderemo in esame nel corso dei paragrafi successivi<sup>33</sup>. Per ora, per noi risulta sufficiente tenere a mente che si possono riscontrare alcuni predicabili univoci tanto rispetto a Dio che alle creature. Procediamo quindi ad approfondire lo schema secondo i punti (i) e (ii).

## ii. Il concetto di infinito

Un primo candidato ideale ai fini della nostra predicazione corrisponde al concetto di *infinitum*. Nel contesto di Scoto, infatti, tale concetto risulta intuitivamente accostabile all'idea della divinità, in contrapposizione ad elementi quali la finitezza o la limitatezza caratteristica delle creature. Si tratta inoltre di un concetto ampiamente analizzato da Scoto, sicché è possibile rintracciare diverse sezioni testuali ad esso dedicate.

Per prima cosa, consideriamo quanto è possibile riscontrare nelle questioni di commento alla *Metafisica*, in particolar modo nelle sei questioni dedicate al secondo libro del trattato di Aristotele. Già solo osservando i titoli è possibile notare come il contesto di indagine risulti affine a quello che ci accingiamo ed esplicitare dell'*Ordinatio*, in quanto concerne l'epistemologia e la possibilità di una conoscenza *naturaliter* e *pro statu isto*. Le prime tre questioni domandano infatti se sia possibile per l'intelletto umano raggiungere una conoscenza dei

---

<sup>33</sup> Di tali cinque argomenti, riportiamo la versione più sintetica ma equivalente esposta nella *Lectura*: «Circa solutionem istius quaestionis quinque sunt declaranda: primo ostenditur quod non concipitur Deus a nobis quasi per accidens tantum; secundo, quod non concipitur in communi conceptu analogo qui sint duo conceptus; tertio, quod Deus non concipitur a nobis in particolari, non tamen propter rationem praedictae opinionis; quarto, quid sit perfectissimum quod possumus de Deo cognoscere; quinto per quid cognoscimus hoc quod perfectissime de Deo cognoscimus» *Lectura*, l. 1, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 19, p. 231.

principî primi, delle sostanze immateriali e se gli errori della conoscenza risultino imputabili alla facoltà intellettuale o agli oggetti dell'intelletto medesimo<sup>34</sup>. Particolarmente importanti ai nostri scopi sono però le questioni quinta e sesta – *utrum sit procedere in infinitum in effectibus ita quod actualis infinitas sit; utrum infinitum potest cognosci a nobis* – mediante le quali il tema dell'infinito viene affrontato in maniera articolata e multifocale. Tra gli argomenti a favore della questione sei, ad esempio, troviamo espressamente il fatto che Dio è l'ente infinito e che esso sia conoscibile da parte degli uomini<sup>35</sup>, il che radica ancora più saldamente tali questioni al nostro schema di eliminazione.

Ad un certo punto della questione, Scoto introduce una vera e propria disamina sistematica del concetto di *infinitum*, per noi particolarmente preziosa in quanto si ricollega perfettamente a quanto abbiamo studiato sinora circa la negazione:

Hic videndum est in generali, quid dicitur per hoc nomen 'infinitum'. Potest enim 'infinitum' accipere tripliciter: negative, privative et contrarie<sup>36</sup>.

Notiamo subito come le tre specie dell'infinità rimandino almeno in parte alle forme dell'opposizione che abbiamo ritenuto più interessanti relativamente alla negazione. Scoto propone una spiegazione assai essenziale per ciascuna opzione: l'infinità negativa è quella segnalata nella *Fisica* di Aristotele e caratteristica sia del punto geometrico che del suono invisibile; l'infinità privativa è tale da rimuovere la finitezza in un elemento che risulta *in apto nato finire*; l'infinità della contrarietà è esemplificata mediante l'opposizione di *iustus* ed *iniustus*,

---

<sup>34</sup> I titoli sono introdotti nell'ordine seguente: *utrum prima principia complexa sint nobis naturaliter nota; utrum difficultas cognoscendi sit ex parte intellectus vel ex parte rerum cognoscibilium; utrum substantiae immateriales possint intelligi pro statu isto. Super Metaphysicorum*, l. 2, qq. 1; 2-3, pp. 193; 199-200.

<sup>35</sup> «Quod sic: Deus est infinitus, et possumus cognoscere eum, ut supra habitum est, ergo etc» *Ivi*, qq. 4-6, n. 11, p. 242.

<sup>36</sup> *Ivi*, qq. 4-6, n. 18, p. 244.

considerati come una coppia di contrari e analogamente ricondotti all'opposizione tra *finitum* ed *infinitum*<sup>37</sup>.

Da queste prime dichiarazioni possiamo già trarre alcune considerazioni interessanti. Per prima cosa, l'opposizione tra *iustitia* ed *iniustitia*, che veniva presentata da Scoto come un'opposizione privativa nei commenti alle *Categorie* ed impiegata come prova della possibilità di compiere una *regressio*, viene ora considerata come una forma di opposizione contraria. Ciò rinforza dunque il sospetto che abbiamo manifestato circa l'argomento di Scoto nei confronti della possibilità della *regressio in habitum*, il quale già di per sé risultava debole per come i testi stessi lo presentavano. In seconda istanza, possiamo subito collocare la negazione importata da *infinitum* in tre diverse istanze apparentemente non riducibili: si ha un'infinità che esprime semplicemente una negazione; un'infinità che priva invece una qualità naturale di un determinato ente; un'infinità che si contrappone alla finitezza generando una coppia di termini contrari.

Rispetto a quest'ultimo punto, recuperando quanto indicato circa le specie reali dell'opposizione, possiamo già porre alcune previsioni teoriche di cui cercheremo conferma nei commenti alla *Metafisica*. Possiamo infatti per prima cosa domandarci se la coppia *finitum-infinitum* costituisca un'istanza di contrarietà mediata o immediata. Entrambe le soluzioni possono essere effettivamente argomentate: nel caso della mediazione, lo spazio di stati tra finitezza ed infinità assumerebbe l'immagine di un gradiente, il cui grado zero corrisponderebbe alla finitezza e il cui grado massimo all'infinità. Si darebbe dunque una prospettiva intensionale, secondo la quale sarebbe possibile

---

<sup>37</sup> «Primum patet III *Physicorum*: punctus infinitus negative, sicut sonus invisibilis. – Privative: quia privat finem in apto nato finire, et hoc sonat vocabulum. – Contrarie: quod patet per Boethium *Super Praedicamenta*, cap. De qualitate, ubi Philosophus dicit quod 'inest qualitati habere contrarium, sicut iustitia contrariatur iniustitiae'. Iniustus contrarie dicitur, quia habet habitum contrarium ex actibus generatum. Sic infinitum negat finitatem cum positione contrarii, sicut infinitum extensum sine terminis, sicut loquitur Philosophus I *Physicorum*, contra Parmenidem et Melissum» *Ibidem*.



progredire per incrementi progressivi o regressivi da un estremo all'altro. Nel caso in cui invece tra i due estremi si concepisse una distinzione immediata, finitezza ed infinità verrebbero ad indicare due proprietà perfettamente estensionali e distinte, tali perciò da generare una partizione rispetto al proprio dominio di influenza. Questa seconda opzione, inoltre, permetterebbe di riavvicinare l'opposizione in questione all'ambito della contraddizione la quale, come già ricordato, risulta essere la forma autenticamente immediata di opposizione. Stando a quanto visto circa l'equivocità di *oppositio*, risulta infatti curioso che possa darsi una relazione di contrarietà, ossia di opposizione reale, in cui un estremo risulti essere negativo, giacché quest'ultima condizione risultava essere sufficiente per espellere un'opposizione dall'ambito e della categoria di relazione e dalla struttura categoriale intera. Ciò naturalmente non si verificherebbe a patto di ammettere che, come a livello del linguaggio si danno termini semanticamente negativi ma lessicalizzati in forma positiva come *caecus*, anche l'opposto si verifichi, sicché *infinitum* sarebbe un termine dalla sintassi negativa ma dalla semantica positiva.

Proviamo dunque a vedere se i testi ci offrono lumi circa i punti sollevati. Per prima cosa, notiamo come la concezione contraria dell'infinità venga ulteriormente articolata dal *Subtilis*:

Istud infinitum, contrarie dictum, dicitur dupliciter: vel quod sit actu existens sine terminis; vel quod sit tale in potentia, quod definit Philosophus III *Physicorum*: "Infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere", ita quod quantumcumque accipitur, semper est aliquid extra. Si esset tantum negative vel privative, non semper esset aliquid extra accipere<sup>38</sup>.

Da questa lettura, dunque, almeno la concezione potenziale dell'infinito di contrarietà sembra essere di tipo intensionale: l'infinità si pone come la possibilità

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, qq. 4-6, n. 19.

di iterare una procedura. Il parallelo con la dimensione aritmetica risulta evidente ed immediato, tant'è che Scoto sposterà a breve il discorso proprio in questa direzione: i numeri interi e naturali sono infiniti in quanto, dato una qualsiasi istanza numerica, è sempre possibile aggiungere un'ulteriore unità, ossia un *aliquid extra*. In questo senso, perciò, ciascun numero risulta di per sé finito, e tuttavia si danno dimensioni differenti di finitezza, le quali si possono peraltro inserirsi facilmente in una o più relazioni d'ordine.

La considerazione circa le altre due forme dell'infinità, invece, ci sembra rimanga abbastanza fumosa, e lo stesso vale anche per la considerazione successiva, secondo la quale tanto l'infinità negativa che quella privativa sarebbero sempre riscontrabili nell'ambito della quantità, il che non risulta essere particolarmente illuminante<sup>39</sup> ed anzi andrà incontro ad una parziale revisione in seguito<sup>40</sup>.

A questo punto, Scoto sviluppa una disamina del concetto di infinito nell'ambito delle due specie della quantità – grandezza e molteplicità – le quali rimandano immediatamente agli ambiti matematici della geometria e dell'aritmetica. Quest'analisi molto articolata costituisce di fatto la *solutio quaestionis* e presenta tutta una serie di argomenti che, sebbene interessanti, non sono tutto sommato cruciali per il nostro tema di analisi attuale. Più interessante risulta per noi prendere in considerazione un paragrafo del *respondeo*, dal quale comunque emerge la posizione di Scoto circa la possibilità che si dia una forma attuale di infinità:

---

<sup>39</sup> «Infinitum istis duobus modis ultimis, secundo principali et tertio, semper est in quantitate molis vel virtutis. Quantitas omnis – proprie vel metaphorice – est magnitudo vel multitudo, proprie vel metaphorice. Ergo omnis infinitas talis est in magnitudine vel multitudine, propria vel metaphorica» *Ivi*, qq. 4-6, n. 20, pp. 244-245.

<sup>40</sup> «Infinitas privative non potest intelligi in magnitudine continua nec discreta sine repugnancia intellectus. Infinitas negative potest esse in indivisibilibus» *Ivi*, qq. 4-6, n. 152, p. 280.

Confirmatur secunda responsio ad rationem de animabus, quia infinitas actualis includit contradictionem in omnibus extra Deum. Ex possibilibus autem et compossibilibus numquam sequitur contradictio vel impossibile. Sed numerum esse infinitum in potentia est possibile, secundum omnes, et animam semper manere est possibile; et sunt compossibilia ad invicem. Quia 'necessarium' nulli est impossibile nisi impossibili [...]<sup>41</sup>.

Notiamo dunque l'associazione esclusiva dell'infinità attuale a Dio, il che lascia ben sperare circa la possibilità di ritrovare tale concetto come predicato autentico del principio divino, e per giunta ritroviamo in questo passaggio un linguaggio affine a quello della seconda parte dello schema, relativa all'impossibilità tra predicabili.

La risposta alla sesta questione, legata alla possibilità per l'intelletto umano di conoscere l'infinito, ci avvicina ulteriormente al nostro proposito. Anche in questo caso, infatti, troviamo un'importante aderenza con quanto abbiamo potuto riscontrare nell'*Ordinatio*:

Ad quaestionem secundum praedicta: aliud est quaerere de ratione infinitatis in se, et aliud de eo quod subest, sicut aliud est quaerere de ente per accidens, et aliud est quaerere de eo quod subest enti per accidens. [...]. Primum intelligitur de ratione eius in se; secundum de eo cui inest. Sic in proposito.<sup>42</sup>

A partire da questa distinzione tra una proprietà istanziata e ciò che la istanzia, Scotto dichiara che (i) il concetto di infinito è del tutto intellegibile per la mente umana, poiché per poter riconoscere che una proprietà venga istanziata da qualsiasi cosa, è necessario che la nostra mente ne abbia appresa la *ratio*<sup>43</sup>; (ii) il *subiectum* proprio dell'infinità viene di nuovo identificato con Dio, rispetto al

<sup>41</sup> *Ivi*, qq. 4-6, n. 116, pp. 268-269.

<sup>42</sup> *Ivi*, qq. 4-6, n. 150, p. 279.

<sup>43</sup> «Si quaeratur de ratione infinitatis in se, dico quod omni modo potest intelligi a nobis, quia impossibile est intelligere aliquid inesse vel non inesse alicui nisi prius apprehendatur in intellectu simplici. Sed infinitum omni modo dictum possumus cognoscere alicui inesse vel non inesse. Sed qualiter apprehenditur? Sciendum quod non per propriam speciem, sed per speciem sui habitus, et unica intellectione» *Ivi*, qq. 4-6, n. 151, pp. 279-280.

quale si specifica inoltre come tale infinità sia *actualis in perfectione*. Gli altri casi in cui si verifica una forma di infinità, invece, ne contemplanò la versione potenziale, e questi sono ad esempio gli ordini accidentali – *in accidentaliter ordinatis*<sup>44</sup>.

A questo punto, possiamo tornare nell'ambito dei commenti oxoniensi alle *Sententiae* e considerare la seconda distinzione dedicata al primo libro<sup>45</sup>. In tale contesto, infatti, la speculazione dei testi prende in esame la forma d'essere caratteristica della divinità – *de esse Dei et eius unitate* – rispetto alla quale si indagano tre punti cruciali: se si dia un qualche ente infinito, se tale ente sia conoscibile e se tale ente, identificato con Dio, sia unico<sup>46</sup>. Per poter rispondere, Scoto elabora una vera e propria prova cosmologica dell'esistenza di Dio, la quale si appoggia su due passaggi consecutivi: per prima cosa, (i) bisognerà dimostrare tramite una procedura *quia* quali siano le proprietà dell'ente infinito; in secondo luogo, (ii) bisognerà dimostrare che le proprietà ricavate siano esclusive dell'ente infinito<sup>47</sup>. Una volta impostato questo schema, il *Subtilis* procede dunque ad

---

<sup>44</sup> «Sed de eo quod subest, utrum possit intelligi, dicendum quod infinitas sic potest inesse alicui sine contradictione, quia infinitas actualis in perfectione, sicut Deus. Sed in magnitudine molis non potest esse infinitas in actu. Sed in essentialiter ordinatis non potest esse nec actu nec potentia. In accidentaliter ordinatis potest in potentia – et, secundum philosophos, in actu, non simul sed in accepto esse, sicut infinitum in tempore si fuit sine principio» *Ivi*, qq. 4-6, n. 152, p. 280.

<sup>45</sup> In queste opere, il dibattito di Scoto relativamente al concetto di *infinitum* ha come bersaglio polemico ed elemento di confronto principale, se non esclusivo, il pensiero di Enrico di Gand. Per approfondire questo aspetto, si veda JOEL BIARD, *John Duns Scot et l'infini dans la nature*, in O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* in «Textes et études du Moyen Âge» 26 (2004), Brepols, Turnhout.

<sup>46</sup> Le questioni in esame si presentano come: *utrum in entibus sit aliquod ens actu infinitum; utrum aliquod infinitum esse, ut Deum esse, sit per se notum; utrum sit tantum unus Deus* in *Lectura*, l. 1, d. 2, p. 1, qq. 1-2; 3, pp. 111; 113; 146; *utrum in entibus sit aliquod ens actu infinitum; utrum aliquod infinitum esse sit per se notum; utrum sit tantum unus Deus* in *Ordinatio*, l. 1, d. 2, p. 1, qq. 1-2; 3, pp. 125; 128; 222.

<sup>47</sup> «Ad primam quaestionem sic procedo, quia de ente infinito sic non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio est demonstrabilis propter quid. Sed quantum ad nos bene propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis. [...] ideo primo declarabo esse proprietatibus relativis entis infiniti et secundo declarabo esse de infinito ente quia illae relativae proprietates soli enti infinito

argomentare, mediante una procedura a posteriori che dagli effetti risale ad una prima causa, che lungo ciascuna delle catene della causa efficiente e finale, e lungo la scala gerarchica della perfezione entitativa – *eminentia* – è possibile rintracciare un primo elemento, per poi sostenere come ciascun *primum* implichi anche ciascuno gli altri e, di conseguenza, come si dia un unico elemento primo comune a tutte e tre le gerarchie<sup>48</sup>.

Si tratta evidentemente del medesimo procedimento messo in atto nei primi tre capitoli del *Tractatus de primo principio*, testo che presenta le medesime conclusioni secondo una struttura argomentativa più formale e concisa di quanto non faccia l'*Ordinatio*, e nel quale le tre catene appena citate vengono interamente ricondotte al concetto di *ordo essentialis*<sup>49</sup>. L'impalcatura di questa fase (i) dell'argomento di Scoto consiste dunque in una strategia di regresso, la quale naturalmente non costituisce di per sé qualcosa di originale o innovativo. Riteniamo però interessante sottolineare due aspetti a riguardo: il primo è che l'esito di questo triplice regresso non supera il contesto ontologico all'interno del quale viene esercitato, sicché il *primum* delle tre catene è da considerarsi un ente a tutti gli effetti, ente che risulta infinito e in atto. In secondo luogo, sottolineiamo

---

conveniunt; et ita erunt duo articuli principales» *Ordinatio*, l. 1, d. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 39, pp. 148-149.

<sup>48</sup> «In primo articulo principali tria principaliter ostendam. Primo ergo ostendam quod aliquid est in effectu inter entia quod est simpliciter primum secundum efficientiam, et aliquid est quod etiam est simpliciter primum secundum rationem finis, et aliquid quod est simpliciter primum secundum eminentiam; secundo ostendo quod illud quod est primum secundum unam rationem primitatis, idem est primum secundum alias primitates; et tertio ostendo quod illa triplex primitas uni soli naturae convenit ita quod non pluribus naturis differentibus specie vel quidditative» *Ivi*, n. 41, pp. 149-150.

<sup>49</sup> «Domine deus noster, qui te primum esse ac novissimum praedicasti, doce servum tuum, te esse primum efficiens et primum eminens finemque ultimum ostendere ratione, quod certissima fide tenet. De sex quippe ordinibus essentialibus supradictis tres placet eligere: duos causalitatis extrinsecae et unum eminentiae, atque in istis tribus ordinibus aliquant naturam unam simpliciter primam esse, si dederis, demonstrare. Ideo autem dico naturam unam, quia in hoc capitulo tertio praedictae tres primitates non de unico singulari seu secundum numerum ostendentur, sed de unica quidditate vel natura; de unitate vero numerali inferius erit sermo» *De primo principio*, c. 3, n. 24, p. 96.

L'importanza del concetto di ordine essenziale che già abbiamo ritrovato nei commenti alla *Metafisica*. Ivi Scotus affermava appunto che un ordinamento infinito dovesse essere necessariamente accidentale, il che implica l'impossibilità quantomeno teorica di risalire ad un *primum*<sup>50</sup>. Ciò risulta evidentemente sconveniente rispetto all'argomento (i), sicché gli ordini ivi presi in considerazione – degli effetti, dei fini e di eminenza – dovranno essere connotati come non accidentali ovvero essenziali<sup>51</sup>.

Una volta fatto ciò, Scotus anticipa ciò che andrà a concludere argomentando il punto (ii):

Ostenso esse de proprietatibus relativis primi entis, ulterius ad ostendendum illius primi infinitatem et per consequens esse de infinito procedo sic: primo ostendo quod primum efficiens est intelligens et volens ita quod sua intelligentia est infinitorum distincte et quod sua essentia est repraesentativa infinitorum (quae quidem essentia est sua intelligentia), et ex hoc secundo concludetur sua infinitas<sup>52</sup>.

Senza addentrarci nella fattispecie degli argomenti, anche in questo caso in perfetto accordo con il *Tractatus*<sup>53</sup>, Scotus presenta un'idea dell'ente infinito la cui essenza descrive Dio come il primo efficiente, il primo fine, ciò che è massimamente perfetto, dotato di volontà ed intelligenza o intelletto infiniti.

---

<sup>50</sup> Per una prospettiva interessante sull'ordine essenziale di causalità, riferita principalmente al *De primo principio* ma facilmente riconducibile anche ai commenti alla *Metafisica* e ai *Libri Sententiarum*, si veda JUAN CARLOS FLORES, *Accidental and Essential Causality in John Duns Scotus' Treatise "On the First Principle"* in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 67 (2000), pp. 96-113.

<sup>51</sup> «Ad primam instantiam excludendam dico quod philosophi non posuerunt infinitatem possibilem in causis essentialiter ordinatis sed tantum in accidentaliter ordinatis, sicut patet per Avicennam VI *Metaphysicae* cap. 5, ubi loquitur de infinitate individuorum in specie» *Ordinatio*, l. 1, d. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 46, p. 153.

<sup>52</sup> *Ivi*, n. 74, p. 174.

<sup>53</sup> «Domine deus noster, de tua natura unica vere prima vellem perfectiones quas inesse non dubito aliquantulum ostendere, si faveres. Credo te simplicem, infinitum, sapientem et volentem» *De primo principio*, c. 4, n. 49, p. 134.

Su questa conclusione si baseranno dunque gli argomenti della successiva *distinctio tertia*, nella quale occorre appunto il nostro schema di eliminazione. Abbiamo già evidenziato come il discorso di Scoto tanto nei commenti alla *Metafisica* quanto nella *distinctio* seconda e nel *Tractatus de primo principio* venga posto in termini ontologici: il tema teologico risulta infatti innestato in riferimento al concetto di *ens*, rispetto alle cui proprietà viene elaborata una dimostrazione *quia* e di tipo intensionale. Questo aspetto rende particolarmente evidente il ruolo che una predicazione di tipo univoco giochi ai fini della tenuta concettuale di tali argomentazioni: senza univocità dei termini, infatti, la connotazione della divinità come *ens infinitum* risulterebbe soltanto metaforica o, nel migliore dei casi, analogica. Dichiara infatti il *Subtilis*:

Quarto dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis [...]. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti<sup>54</sup>.

A fronte di tutta una serie di possibili concetti mediante i quali l'intelletto umano risulta in grado di caratterizzare Dio, tra i quali spicca l'idea dell'individuo che istanzia massimamente o pienamente ogni perfezione, l'opzione migliore in quanto più semplice e compiutamente perfetta è data dalla locuzione *ens infinitum*. Sebbene il discorso risulti comprensibile e anche piuttosto intuitivo, il fatto che un'espressione complessa come *ens infinitum* corrisponda ad un concetto non soltanto semplice, ma anzi massimamente semplice desta certamente qualche perplessità. Sarebbe infatti risultato sufficiente prendere in considerazione il singolo concetto di *infinitum*, rimuovendo l'occorrenza di *ens*, al fine di ottenere un attributo effettivamente semplice e adatto alla concezione della divinità. Fortunatamente, Scoto si fa carico di esplicitare il senso di tale

---

<sup>54</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 58, p. 40.

espressione apparentemente complessa, introducendo peraltro uno degli elementi teorici più rilevanti per il suo intero sistema speculativo:

Iste [riferito a *ens infinitum*] enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similiorum, quia 'infinitum' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico 'infinitum ens', non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, – 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'<sup>55</sup>.

Secondo il *Subtilis*, dunque, bisogna introdurre una distinzione tra attributi generici di *ens* e modalità intrinseche del medesimo. Come istanze del primo caso, ritroviamo le espressioni trascendentali, sicché *ens bonum vel verum etc.* costituiscono un aggregato di *subiectum* e *passio subiecti*, ossia rimandano ad una predicazione. Nella semantica di *ens infinitum*, invece, non si predica l'infinità del soggetto *ens*, ma piuttosto si descrive una particolare intensione di *ens*, nella fattispecie il massimo grado di perfezione del medesimo. Ciò viene esemplificato dal caso della bianchezza, in cui l'intensità del colore costituisce un elemento intrinseco del concetto 'bianco' che, a livello visivo e dunque come accidente reale, si manifesterà sempre in una propria istanza particolare di intensità *tot*.

Rispetto a questa considerazione possiamo quindi ricavare due considerazioni rilevanti. La prima consiste in una conferma circa quanto ci siamo domandati nel contesto dei commenti alla *Metafisica*: la distinzione modale tra *ens finitum* e *ens infinitum* è inequivocabilmente presentata come una distinzione intensionale, peraltro riconducibile al concetto di *perfectio*. In secondo luogo, riscontriamo un'interessante ripercussione in ambito proposizionale: consideriamo infatti le proposizioni *Deus est infinitus* e *Deus est ens infinitum*.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.



Secondo quanto indicato da Scoto, la forma più appropriata e intensionalmente semplice di predicazione corrisponde alla seconda, la quale tuttavia si presenta sintatticamente come un elemento maggiormente complesso se paragonato alla prima. Quest'ultima considerazione, peraltro, ci fornisce una prima risposta per quanto concerne il nostro schema di eliminazione: il predicabile *ens infinitum* è adeguato ad essere detto di Dio e consiste in un concetto semplice, grazie alla distinzione modale, e semanticamente positivo, in riferimento alla massima perfezione che, come riscontrato nella *distinctio secunda* e nel *Tractatus*, a sua volta implica l'essere primo efficiente e primo fine.

### iii. Predicati trascendentali

L'ultima sezione di testo considerata reca con sé già la soluzione di questo secondo paragrafo dedicato ai predicabili di *Deus*. Nel contesto speculativo di Scoto, infatti, risulta evidente che attributi quali *bonum*, *verum*, *unum* siano applicabili al principio divino, e questi attributi corrispondono alla formulazione più classica dei concetti trascendentali. Nel caso specifico di Scoto, tuttavia, la nozione di trascendentale non è interamente riducibile alla sua versione classica o *standard*, secondo la quale un concetto si dice trascendentale quando risulta coestensivo con quello di *ens*. Secondo questa formulazione, giacché i trascendentali presentano un'equivalenza estensionale e di conseguenza semantica con *ens*, essi possono venire sostituiti a quest'ultimo termine in qualsiasi contesto senza alterare la verità dell'espressione in cui si inseriscono.

Scoto presenta e sottoscrive tuttavia una diversa concezione della nozione di trascendentale, la cui piena formulazione si riscontra nel corso della *distinctio octava* del primo libro dell'*Ordinatio*. Questa sezione del testo è per così dire imparentata con le *distinctiones* che abbiamo finora preso in considerazione,

giacché nella sua prima parte si interessa principalmente del tema della semplicità divina. Nel corso della terza questione ritorna la tematica della predicazione in riferimento al rapporto tra l'essere divino e creaturale – *utrum cum simplicitate divina stet quod Deus vel aliquid formaliter dictum de eo sit in genere*; in questo contesto possiamo trovare l'anticipata ridefinizione di *transcendens*, la quale fa leva su di un'analogia categoriale:

Sicut de ratione 'generalissimi' non est habere sub se plures species sed non habere aliud superveniens genus (sicut hoc praedicamentum 'quando' – quia non habet superveniens genus – est generalissimum, licet paucas habeat species, vel nullas), ita transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur. Unde de ratione transcendentis est non habere praedicatum superveniens nisi ens, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit<sup>56</sup>.

La *ratio* dei trascendentali non necessita dunque secondo Scoto il fatto di essere istanziati da ciascuna istanza di *ens*: questo aspetto è piuttosto una conseguenza accidentale che alcuni trascendentali possono presentare. La *ratio* in questione è piuttosto caratterizzata dall'azione limitante che il concetto di *ens* esercita su di essa: i trascendentali sono concetti il cui unico predicato superiore – *supraveniens* – coincide con quello massimamente generale, ossia *ens*.

A partire da questa rimodulazione della trascendentalità concettuale, Scoto può espandere la classe dei trascendentali medesimi rispetto a quanto presentato secondo la visione standard. Il *Subtilis* identifica infatti almeno tre tipologie di concetti trascendentali, ossia (i) i classici *verum, bonum, unum*; (ii) forme disgiuntive che soddisfano la condizione precedentemente posta, quali ad esempio le coppie *necesse esse vel possibile esse, actus vel potentia*<sup>57</sup>; (iii) le perfezioni

<sup>56</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114, p. 206.

<sup>57</sup> «Ens non tantum habet passiones simplices convertibiles – sicut unum, verum et bonum – sed habet aliquas passiones ubi oppositae distinguuntur contra se, sicut necesse esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentes» *Ivi*, n. 115, pp. 206-207.

assolute. Mentre i concetti presentati in (i) e (ii) soddisfano evidentemente la condizione classica e sono pertanto coestensivi ad *ens*, meno evidente è la situazione corrispondente al punto (iii). Una definizione utile del concetto di perfezione assoluta – *perfectio simpliciter* – può essere riscontrata ritornando alla *distinctio secunda*. Scegliamo di riportare a riguardo la formulazione presentata nella *Lectura* poiché ci sembra più concisa di quanto non si ritrovi nell'*Ordinatio*:

Quidquid est in essentia divina, est perfectionis simpliciter. Sed 'perfectio simpliciter' est talis perfectio quae in quolibet «melius est ipsum quam non ipsum», quod intelligendum est respectu cuiuslibet sibi impossibilis; et ideo licet sapientia sit perfectionis simpliciter, non tamen melius est cani esse sapiens, quia destruit naturam; unde illud est simpliciter perfectionis quod in quolibet melius est quolibet sibi impossibili. Quidquid igitur est in essentia divina, est talis perfectio quod melius est ipsum quam non ipsum<sup>58</sup>.

Il testo è piuttosto denso e ci fornisce una serie di informazioni che soltanto in parte costituiscono delle novità rispetto al percorso che abbiamo finora svolto. Per prima cosa, troviamo confermata nuovamente l'idea che l'essenza divina debba presentarsi come carica di *perfectiones*. Tale era infatti la caratterizzazione data sia dalla presentazione di Dio come *primum eminens*, che dalla definizione di *ens infinitum*. In secondo luogo, però, notiamo che qui non si sta facendo riferimento alla classe generica delle *perfectiones* ossia delle forme naturali, ma piuttosto ad una sottoclasse delle stesse.

Le perfezioni assolute, infatti, sono tali da determinare una differenza di grado tra ciò che le istanzia e ciò che non le istanzia. Esse esprimono in effetti le qualità migliori dell'individuo mantenendo come riferimento la potenzialità intrinseca della specie di cui l'individuo in questione è un'istanza. Per questo motivo, data l'irrazionalità del cane, la proprietà della *sapientia* non ne costituirebbe un perfezionamento autentico in quanto impossibile alla natura

---

<sup>58</sup> *Lectura*, l. 1, d. 2, p. 2, qq. 1-4, n. 250, p. 208.

canina. Notiamo dunque un'altra volta l'impiego della terminologia che dovremo approfondire per dare ragione del secondo congiunto nel conseguente dello schema di eliminazione. Nel caso di Dio, l'essenza del quale rispecchia il massimo grado di perfezione, dovranno dunque ritrovarsi tutte le perfezioni assolute, tra cui la *sapientia*. La caratterizzazione delle perfezioni assolute nei termini di ciò che è meglio rispetto alla propria alternativa ricorre peraltro in vari luoghi della *Lectura* e conseguentemente anche dell'*Ordinatio*. Una formulazione equivalente ma leggermente diversa in quanto a lessico impiegato si può inoltre apprezzare nel *Tractatus de primo principio*, in cui viene aggiunta la positività come caratteristica rilevante degli elementi impossibili alla perfezione assoluta<sup>59</sup>.

In che modo, tuttavia, le perfezioni assolute possono essere condivise tanto da Dio quanto dalle creature? Per comprendere questo punto, dobbiamo ritornare brevemente sull'univocità di *ens* e applicare tale aspetto al caso in esame. Torniamo dunque alla *distinctio tertia* e vediamo quanto Scoto dichiara circa il tema in esame:

omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam vel limitationem, removentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo

---

<sup>59</sup> «Famosa est descriptio. Exponatur sic: 'melius quam non ipsum', id est, quam quodcumque positivum impossibile in quo includitur 'non ipsum'. Est, inquam, sic melius 'in quolibet' – non cuilibet, sed 'in quolibet' – quantum esset ex se; quia melius est suo impossibili, propter quod non potest inesse. Breviter igitur dicatur: perfectio simpliciter est, quae est simpliciter et absolute melius quocumque impossibili» *De primo principio*, c. 4, n. 53, p. 140.

omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis<sup>60</sup>.

Il passaggio è prezioso in quanto ci fornisce prima di tutto un'elucidazione metodologica. L'indagine metafisica circa Dio, secondo Scoto, è un'indagine a posteriori, che parte dalle proprietà riscontrabili negli enti per poi risalire al principio divino. Notiamo inoltre come tale processo di regressione corrisponda ad un'applicazione del principio della doppia negazione, giacché per risalire dalle proprietà creaturali a quelle divine viene messa in atto la rimozione di una imperfezione – *aufferre imperfectionem vel limitationem*. La rimozione dei limiti creaturali, tuttavia, non inficia la *ratio* che determina l'essenza delle proprietà creaturali: essa risulterà dunque identica rispetto a Dio e alle creature ma, accidentalmente, la sua modalità di istanziazione sarà affatto diversa, ora perfetta, ora imperfetta.

L'univocità si riscontra dunque a livello di questa *ratio* condivisa, la quale cela però un rischio per il sistema di Scoto, ossia il fatto che tale elemento comune possa fungere da genere effettivo per il principio divino. Si tratta naturalmente di un problema localizzato al contesto speculativo in cui Scoto si muove, giacché in linea di principio non si verifica alcuna inconsistenza logica nell'ipotizzare che Dio sia un ente a tutti gli effetti. Scoto però si oppone esplicitamente a questa eventualità, ricorrendo peraltro alla riformulazione della coppia *ens finitum-ens infinitum* nella coppia *ens creatum-ens increatum*<sup>61</sup>, e nel corso della *distinctio octava*

<sup>60</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 39, pp. 26-27.

<sup>61</sup> «Ens videtur sufficienter dividi – tamquam in illa quae includunt ipsum quiditative – in ens increatum et decem genera, et in partes essentielles decem generum; saltem non videtur habere plura dividenda quiditative, quidquid sit de istis. Igitur si 'unum' vel 'verum' includant quiditative ens, continebitur sub aliquo istorum. Sed non est aliquod decem generum, patet, - ne ex se est ens increatum, quia convenit entibus creatis; igitur esset species in aliquo genere vel principium essentiali alicuius generis: sed hoc est falsum, quia omnis pars essentialis in quocumque genere, et omnes species cuiuscumque generis, includunt limitationem, et ita quodcumque transcendens esset de se finitum, et per consequens repugnaret enti infinito, ne posset dici de ipso formaliter, quod est falsum, quia omnia transcendentia dicunt 'perfectiones simpliciter' et conveniunt Deo in summo» *Ordinatio*, l. 1, d. 3, p. 1, q. 3, n. 135, p. 84.

introduce ulteriori specificazioni circa il concetto univoco condiviso dal polo divino e creaturale. Riportiamo di seguito la versione della *Lectura*:

Patet igitur ex dictis quod Deus et creatura realiter sunt primo diversa, in nulla realitate convenientia, quia nulla actio unius rationis convenit enti finito et infinito [...]; et tamen conveniunt in uno conceptu, ita quod potest esse unus conceptus formatus per intellectus imperfectum, communis Deo et creaturae, et conceptus iste communis potest causari a re imperfecta [...]. Unde illud conceptus communis Deo et creaturae, quem creatura facit in intellectu nostro, est conceptus deminutus Dei, quia si Deus perfecte faceret conceptum suum, ille esset proprius ei, ut prius dictum est<sup>62</sup>.

L'univocità tra le *rationes* che si predicano di Dio e delle creature, dunque, risulta in un certo senso indiretta o mediata. Scrive infatti Scoto che, data l'assoluta irriducibilità dell'ente infinito all'ente finito, i concetti creaturali convergono verso una *ratio* tale da essere sì univoca ad entrambi gli estremi, ma cionondimeno depotenziata – *deminuta* – rispetto alla pienezza della perfezione che l'infinità importa. Ricordiamo infatti che l'infinità stessa di Dio veniva ricavata anche dalla sua possibilità di conoscere in atto le infinite istanze dei pensabili, sicché l'intelletto creaturale, per cogliere l'infinità delle perfezioni divine, dovrebbe a sua volta farsi infinito, il che evidentemente non si dà. In questo modo, secondo il *Subtilis* il concetto semplice di *ens infinitum* può catturare una *ratio* propria e quiditativa in riferimento a Dio, e tuttavia esso non implica né una categorizzazione di Dio stesso, né una descrizione propriamente piena dell'essenza divina, in quanto si tratta pur sempre del prodotto di un intelletto finito. Lo stesso varrà tanto per la *ratio* di *sapiens* che per quella di *volens*, entrambe perfezioni assolute, univoche a Dio e all'uomo ma secondo un'intensione nettamente differente.

In conclusione, possiamo identificare almeno tre tipologie di predicabili propriamente adatti ad occorrere in *Deus est B*: si tratta infatti (i) del predicato *ens*

---

<sup>62</sup> *Lectura*, l. 1, d. 8, p. 1, q. 3, n. 129, pp. 46-47.

*infinitum*, semplice in virtù di una distinzione modale e dunque in quanto esprime *ens* alla sua massima intensione; (ii) concetti trascendentali coestensivi ad *ens*, quali ad esempio *unum*, *verum*, *bonum* come pure coppie disgiuntive; (iii) concetti trascendentali che presentano *ens* come unico estremo superiore pur non essendovi coestensivi, ossia tutte le perfezioni assolute come *sapiens* e *volens*.

#### iv. Impossibilità

Ci resta dunque da considerare la seconda parte del conseguente: *A, B sunt impossibiles*. Per prima cosa, notiamo come l'impossibilità corrisponda ad una forma di relazione che interessa due elementi. Secondo quanto abbiamo potuto studiare circa le relazioni in generale, dobbiamo dunque domandarci se l'impossibilità costituisca una forma intenzionale o reale di relazione, il che sappiamo dipendere esclusivamente dalla natura dei relati. Sicuramente i relati in questione costituiscono dei termini predicabili, sicché saranno certamente degli universali. Si dà comunque la possibilità a seconda delle occorrenze specifiche che tali predicabili corrispondano a *res* di prima o di seconda intenzione – non vi è infatti alcuna restrizione a riguardo – come d'altronde essi potrebbero coincidere con termini negativi o positivi. Possiamo dunque già ipotizzare che l'impossibilità possa occorrere ora come istanza reale, ora come istanza intenzionale di relazione, a seconda dei casi. D'altro canto, risulta legittimo anche ipotizzare che, a prescindere dal referente dei termini *A* e *B*, la relazione di impossibilità si assesti in ogni caso sul piano della predicazione e, in quanto tale, costituisca nello schema un'istanza esclusivamente intenzionale di relazione.

Per quanto concerne i testi, abbiamo già rinvenuto questa espressione in riferimento ad argomenti di natura metafisica: trattando della concezione attuale di infinito, ad esempio, nei commenti alla *Metafisica* Scoto scriveva che tra *necessarium* ed *impossibile* occorre un rapporto di impossibilità<sup>63</sup>, mentre nel caso delle perfezioni assolute si parlava di un'impossibilità tra un'essenza reale ed una proprietà – il cane e la *sapientia*. Da ciò si inferiscono almeno due aspetti rilevanti: l'affinità dell'impossibilità al discorso modale, sulla quale avremo modo di ritornare ampiamente in seguito, ma che ora favorisce l'idea dell'applicazione logico-linguistica della medesima a coppie di predicati; la conferma di una forma reale di compossibilità, in quanto *ad aliud* intercorrente tra due entità reali quali un'essenza ed una proprietà.

A conferma di entrambe queste inferenze, possiamo rimanere nel contesto dei commenti del primo libro delle *Sententiae*, spostandoci brevemente alla *distinctio* quarantatreesima. Si tratta di una sezione breve del testo, costituita da un'unica questione di argomento modale – *utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendae sit ex parte Dei vel rei factibilis* – che per noi risulta particolarmente preziosa e sulla quale avremo modo di ritornare ampiamente in seguito. Nell'argomentare che l'impossibilità dipenda esclusivamente dalla natura della *res*, Scoto scrive:

Quod intelligo sic: 'impossibile simpliciter' includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellecto producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili) et illa 'producta' se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam

---

<sup>63</sup> Riportiamo il testo per comodità: «Confirmatur secunda responsio ad rationem de animabus, quia infinitas actualis includit contradictionem in omnibus extra Deum. Et possibilibus autem et compossibilibus numquam sequitur contradictio vel impossibile. Sed numerum esse infinitum in potentia est possibile, secundum omnes, et animam semper manere est possibile; et sunt compossibilia ad invicem. Quia 'necessarium' nulli est impossibile nisi impossibili [...]» *Super Metaphysicorum*, qq. 4-6, n. 116, pp. 268-269.



habent, formaliter ex se habent, et principiatiue ab eo – aliquo modo – qui ea produxit<sup>64</sup>.

L'impossibilità in senso assoluto, dunque, ha a che fare con l'impossibilità formalmente istanziata da una coppia di elementi. Ipotizzando infatti che Dio concepisca due enti intrinsecamente possibili se presi singolarmente ma impossibili reciprocamente, tale impossibilità dipenderà essenzialmente dalla natura degli elementi medesimi, accidentalmente o in modo derivato – *principiative* – dall'azione dell'intelletto divino. Interessante è soprattutto notare come venga esplicitata tale reciproca impossibilità: Scoto scrive infatti che questi elementi, in quanto impossibili, non potranno (i) costituire un'unità – *simul esse unum* – né (ii) generare qualcosa di ulteriore – *aliquid tertium*. La prospettiva è dunque fortemente metafisica e l'impossibilità si presenta qui come un accidente reale tale da determinare l'impossibilità modale rispetto all'unione o all'interazione naturale tra una coppia di enti. Questo punto rafforza un altro esempio che si può ritrovare nella medesima *distictio* e che coinvolge la coppia di contrari bianco-nero. Si tratta di un esempio che Scoto introduce per opporsi ad una tesi di Enrico di Gand a favore della riconduzione dell'impossibilità *ex parte Dei*, ma ora tutto sommato per noi irrilevante, alla quale Scoto risponde sottolineando come l'impossibilità dipenda da una *repugnantia formalis*:

[...] sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur et habent repugnantiam formalem, circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud<sup>65</sup>.

I concetti di bianco e di nero sono due contrari esclusivamente in funzione della propria essenza, ossia in quanto appartenenti al genere del colore e tali da polarizzare il genere medesimo. La relazione di opposizione che intercorre tra

---

<sup>64</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 43, q. unica, n. 16, p. 359.

<sup>65</sup> *Ivi*, n. 5, p. 343.

essi, come ben sappiamo, è una relazione reale che qui risulta descritta nei termini di un'incompatibilità essenziale – *repugnantia formalis* – la quale rimanda al lessico con cui lo schema veniva presentato nella *Reportatio examinata*. Per valutare inoltre se il bianco ed il nero costituiscano una coppia di concetti o accidenti impossibili, è sufficiente testare la loro aderenza rispetto alle condizioni poste nel testo precedente: essi sono per certo due accidenti intrinsecamente possibili rispetto ai quali (i) non si dà un'istanziatura *simul* – il che è garantito dalla prima proprietà dei contrari. Circa il punto (ii), ossia l'impossibilità di generare qualcosa di terzo, si possono invece manifestare alcuni dubbî, giacché i due colori possono essere mischiati per ottenere un *aliquid tertium* rispetto ad essi. A ciò si può naturalmente obiettare che tale commistione risulti essere accidentale e non già essenziale rispetto alla *potentia* dei due opposti, a maggior ragione poiché la loro commistione finirebbe per generare un loro medio *per participationem*, ossia un accidente ulteriore, dotato di una propria forma autonoma e indipendente ma in ogni caso appartenente al medesimo genere dei due opposti. Tale ambiguità non si verifica in ogni caso considerando l'esempio del cane e della *sapientia*, dove l'impossibilità risulta evidente tanto rispetto alla condizione (i) che (ii).

#### v. Provare la solidità dello schema

Possiamo procedere a testare la tenuta dello schema rispetto alle istanze di predicazione e alla concezione di *impossibilitas* che abbiamo messo in luce. Per comodità, riproponiamo la formulazione generale che procederemo quindi a declinare nelle sue forme possibili suggerite dai testi:

*si Deus non est A, ergo Deus est B et A, B sunt impossibilia*

Per provare la verità di una *consequentia* come questa, corrispondente ad un'implicazione materiale, abbiamo già detto che è sufficiente assumere la verità dell'antecedente e provare quella del conseguente. Assumiamo dunque una proposizione patentemente vera, come *Deus non est canis*, e integriamo il predicato nello schema:

*si Deus non est canis, ergo Deus est B et canis, B sunt impossibilia*

A fronte di quanto indicato dai testi, gli elementi che possono occorrere nello schema come *B* sono di tre tipologie: (i) il predicato semplice *ens infinitum*; (ii) un trascendentale coestensivo ad *ens*; (iii) una perfezione assoluta. Possiamo dunque ricavare le seguenti istanze: *si Deus non est canis*,

(i) *ergo Deus est ens infinitum et canis et ens infinitum sunt impossibilia*;

(iia) *ergo Deus est bonum et canis et bonum sunt impossibilia*;

(iib) *ergo Deus est actualis vel potentialis et canis et actualis vel potentialis sunt impossibilia*;

(iii) *ergo Deus est sapiens et canis et sapiens sunt impossibilia*

Il caso più semplice da trattare è dato da (ii), il quale si presenta falso in ciascuna delle proprie forme. Data infatti la proprietà dei trascendentali classici e disgiuntivi di spaziare sull'intera struttura categoriale, è evidente come essi non possano darsi in una relazione di impossibilità con alcun ente. Il caso (ii), dunque varrà esclusivamente qualora il predicato *A* sfugga dimensione entitativa, ossia sia un *non ens* – ad esempio, ponendo *Deus non est chimaera* e interpretando in senso strettamente ontologico il significato di *unum* e *verum*. Ciò però rende lo schema di eliminazione affatto superfluo, giacché esso viene introdotto proprio per provare la possibilità di predicare di Dio *aliquid positivum* secondo verità.

Consideriamo ora il caso (iii), il quale risulta efficace nella sua istanza presentata. Abbiamo infatti già trattato di come Scoto consideri la *sapientia* una

perfezione assoluta, di come essa sia istanziata da Dio e di come essa costituisca un elemento formalmente incompatibile con la natura canina, il che permette di riconoscere come veri entrambi i congiunti del conseguente. Consideriamo però le seguenti istanze, mantenendo invariato *B* e giocando invece con *A*: *si Deus non est angelus vel homo, ergo Deus est sapiens et angelus vel homo et sapiens sunt impossibilia*. In questo caso, dunque, la verità dell'assunzione si mantiene, giacché è vero che Dio non appartenga né alle specie angeliche né alla specie umana, come si mantiene la verità del primo congiunto del conseguente. L'impossibilità, invece, non può essere posta secondo verità, giacché tanto gli esseri umani che le sostanze angeliche sono dotate della perfezione assoluta della *sapientia*, e sappiamo inoltre che ne sono dotate secondo il significato che rimanda univocamente alla *ratio communis Dei* di tale perfezione. Lo schema declinato secondo il caso (iii) non costituisce dunque una struttura valida, in quanto è possibile costruirne diversi modelli che ne provano la falsità. Tali modelli sono naturalmente prevedibili in base all'estensione delle singole perfezioni assolute, sicché sarebbe sufficiente conoscerne la definizione di ciascuna per non incorrere in errori. Tale procedura è certamente possibile sul piano logico ma poco probabile in termini di applicazione effettiva, poiché queste perfezioni sono forme naturali che devono essere ricavate a posteriori, sicché lo schema (iii) si conserva come uno strumento utile ma di applicazione occasionale.

Rimane dunque da considerare (i), la famiglia di istanze che da un punto di vista formale, qui inteso in senso logico e non in riferimento alle nature, costituisce il caso dirimente. Data infatti la distinzione modale tra *ens infinitum* ed *ens finitum* e la sua corrispondenza alla coppia *ens increatum-ens creatum*, nonché le argomentazioni secondo cui l'ente infinito è unico, ebbene ecco che posto come primo membro del conseguente *Deus est ens infinitum*, qualsiasi altra istanza di *A* risulterà impossibile con l'infinità, sicché questa famiglia di

istanze potrà essere presentata come segue: *si Deus non est quidam ens creatum vel finitum, ergo Deus est ens increatum vel infinitum et ens creatum vel finitum et ens increatum vel infinitum sunt impossibilia*. In questo modo, infatti, l'estensione di *ens increatum vel infinitum* converge sull'unico individuo dato dalla divinità, mentre la coppia *ens creatum vel finitum* si allarga a ciascun altro ente possibile.

In conclusione, possiamo dire che la formulazione (ii) può tranquillamente venire espunta dallo schema in quanto, nel migliore dei casi, presenta istanze non rilevanti; la formulazione (iii) è invece efficace esclusivamente nel momento in cui sia nota l'estensione della perfezione assoluta che occorre come *B*, pena il rischio di generare espressioni false come *homo et sapiens sunt impossibilia*. Ciò può essere risolto aggiungendo un'ulteriore condizione allo schema, ossia limitando l'occorrenza di *A* in funzione della definizione di *B*. La formulazione (i), invece, restituisce uno schema universalmente valido, tale cioè da conservare la verità della *consequentia* a prescindere dalla variazione di *A*, e sicuramente potrà essere sussunto nella propria formulazione epistemica, ossia quella presentata originariamente da Scoto:

*si notus est quod Deus non est A, ergo notus est quod Deus est ens infinitum vel  
increatum et A et ens infinitum vel increatum sunt impossibilia*

A questo punto, ci domandiamo se lo schema di Scoto porti effettivamente a compimento l'obiettivo di ridurre interamente l'informatività della conoscenza negativa riferita a Dio ai prerequisiti positivi della medesima. Risponderemo senza fare riferimento agli argomenti presentati nel corso dei testi che abbiamo esaminato e prendendo piuttosto in considerazione la struttura dello schema medesimo. Considerando infatti l'occorrenza del negatore, notiamo che esso si riscontra soltanto nell'antecedente *Deus non est A*, mentre nel conseguente occorrono due istanze proposizionali positive e congiunte. Dal punto di vista

della struttura logica, dunque, lo schema si presenta efficacemente come uno schema di riduzione del tipo:  $\neg p \rightarrow (q \wedge r)$ .

#### vi. Sviluppi teorici: inversione e generalizzazione dello schema

A questo punto, possiamo allontanarci in parte dai testi di Scoto e considerare almeno due aspetti teorici interessanti che tale schema pone di per sé. Per prima cosa, dal momento che l'eliminazione della negazione attuata dall'argomento si presenta come una forma di riduzione semantica, possiamo naturalmente domandarci se anche la *consequentia* opposta risulti legittima, ossia se il caso  $(q \wedge r) \rightarrow \neg p$ , in forma semplice o modale, valga. Rispetto all'obiettivo di Scoto, si tratta evidentemente di un quesito abbastanza ozioso, dal momento che la riduzione risulta effettuata sufficientemente dato il verso che abbiamo già preso in considerazione. Tuttavia, la possibilità di considerare tale schema di eliminazione come l'istanza di un più ampio schema di equivalenza risulta interessante in una prospettiva teorica generale. La risposta, in ogni caso, ci sembra evidente e fondata nei testi. Consideriamo infatti i casi seguenti:

i\*) *si Deus est ens infinitum vel increatum, et ens infinitum vel increatum et ens finitum vel creatum sunt impossibilia, ergo Deus non est ens finitum vel creatum;*

iiia\*) *si Deus est sapiens et canis et sapiens sunt impossibilia, ergo Deus non est canis;*

iiib\*) *si Deus est sapiens et homo et sapiens sunt impossibilia ergo Deus non est homo*

Di nuovo, risulta evidente come il caso (i\*) tenga per la distinzione modale di *ens*, il caso (iiia\*) per la reciproca definizione di *canis* e *sapientia*. Il punto veramente interessante è qui dato dal caso (iiib\*), in cui troviamo un antecedente falso, giacché falso risulta il secondo congiunto, ed un conseguente vero. Dal punto di vista della logica proposizionale, però, tale istanza corrisponde a verità, giacché

L'implicazione materiale è da considerarsi falsa solo nel caso in cui l'antecedente risulti vero e il conseguente falso – si tratta precisamente del motivo per cui abbiamo proceduto assumendo la verità dell'antecedente e provando quella del conseguente. Dal punto di vista strettamente logico, pertanto, lo schema (iii\*) deve essere ammesso come generalmente valido giacché, a prescindere dall'impossibilità di *A* e *B*, l'implicazione risulta valida. Non solo, notiamo come anche le istanze in cui tanto l'antecedente che il conseguente in (iii\*) siano falsi risultano logicamente legittime: *si Deus est volens et volens et sapiens sunt impossibilia, ergo Deus non est sapiens*. Per lo stesso motivo, considerando questo verso dello schema, è possibile reintrodurre come legittime le conseguenze di tipo (ii\*), ossia le inverse dei casi in cui occorrono i trascendentali coestensivi ad *ens*:

ii\*) *si Deus est bonum et bonum et canis sunt impossibilia, ergo Deus non est canis;*

iiib\*) *si Deus est actualis vel potentialis et canis et actualis vel potentialis sunt impossibilia, ergo Deus non est canis*

Si tratta infatti di casi in cui ad un antecedente falso segue un conseguente vero.

Tutto ciò, però, non costituisce un vero *impasse*, in quanto sappiamo che la formulazione di Scoto è modale e fa riferimento alla *scientia*, ossia a quella forma di conoscenza che presuppone, per poter essere esercitata, un nesso di conseguenza logica tra premesse e conclusioni: la verità tanto delle prime che delle seconde è dunque come già detto una condizione necessaria ai fini dello schema. Per questo motivo, possiamo escludere i casi (ii\*) e (iiib\*) e raggiungere una conclusione analoga a quanto indicato circa il primo verso dello schema: (i\*) risulta sempre applicabile, mentre (iii\*) richiede delle specificazioni ulteriori, ossia una definizione estensionale della perfezione che occorre come *B*.

In secondo luogo, possiamo domandarci se lo schema sia generalizzabile al di fuori dell'ambito teologico, ossia se possa configurarsi come uno schema

generalmente epistemico. L'unico elemento che àncora lo schema alla teologia è dato dal soggetto posto nell'antecedente e nel primo relato del conseguente, sicché sarà sufficiente sostituire tale termine con una variabile per ottenere una versione generalizzata. Riportiamo entrambe le versioni, ossia rispettivamente quella occorrente in *Ordinatio* e in *Reportatio examinata*:

*si C non est A, ergo C est B et A, B sunt impossibilia*

*si C non est A, ergo C est B et A, B sunt repugnantes*

Notiamo dunque subito come la condizione di impossibilità o incompatibilità non presenti alcuna variazione rispetto al caso teologico: essa continua ad intercorrere tra i due predicabili che si dicono di un determinato soggetto. Naturalmente, la legittimità di queste conseguenze non dovrà più essere testata esclusivamente in riferimento a quanto Scoto riteneva predicabile di Dio, ma includerà qualunque predicabile adatto a qualsivoglia soggetto. Possiamo già presentare un'istanza che, secondo quanto indicato sino ad ora, sappiamo essere corretta e vera: *si homo non est canis, ergo homo est rationalis et canis et rationalis sunt impossibilia vel repugnantes*. Ulteriori tipologie di istanze che possiamo inserire fanno riferimento alle altre distinzioni che abbiamo già presentato, quale ad esempio la distinzione tra entità reali ed entità intenzionali. In questo senso, ritroviamo infatti tutte le espressioni dello schema in cui *C* corrisponda ad una *res* di seconda intenzione mentre *A* ad una di prima intenzione: *si syllogismus non est canis, ergo syllogismus est ens intentionale et canis et intentionale esse sunt impossibilia*.

A grandi linee, il discorso sembra dunque reggere; l'aspetto più interessante consta però nella possibilità di darne un'effettiva applicazione per esplicitare alcuni passi dei commenti alla *Metafisica* di Scoto, per giunta nell'ambito di due argomenti che abbiamo già presentato sebbene in modo superficiale. Nel trattare



le tesi caratteristiche dell'asimmetricalismo, infatti, abbiamo fatto riferimento ad una coppia di passaggi dei commenti alla *Metafisica*, mediante i quali Scoto sosteneva che la verità di proposizioni negative del tipo *A non est B* dipendesse in ultima istanza dalle forme tautologiche affermative *A est A* e *B est B*. Questi argomenti emergono in prima istanza nel corso delle questioni seconda e terza dei commenti al secondo libro del trattato di Aristotele, le quali pongono peraltro degli interrogativi epistemici assai affini a quelli finora incontrati in ambito teologico – *utrum difficultas cognoscendi sit ex parte intellectus vel ex parte rerum cognoscibilium; utrum substantiae immateriales possint intelligi a nobis pro statu isto*. Anche in questo caso, la coppia di questioni presenta un dibattito alquanto denso che per ora non è utile esplicitare. Il punto per noi cruciale è piuttosto il seguente:

Item, omni propositione negativa prima est affirmativa, II *Perihermeneias*, cap. ultimo. Haec enim 'bonum non est malum' est vera, quia haec affirmativa prior est vera 'bonum est bonum'. Et Philosophus IV huius: "notior utique erit dictio quam opposita negatio." Ergo si cognoscatur de angelo quid non est, oportet praecognoscere quid est<sup>66</sup>.

Notiamo subito una somiglianza con quanto indicato in precedenza in ambito teologico, sebbene qui sia tematizzata la possibilità di conoscere le sostanze immateriali, corrispondenti agli angeli. Quest'argomentazione di Scoto viene presentata in opposizione ad una tesi in suffragio di una posizione che il *Subtilis* stesso riconduce a Tommaso d'Aquino, secondo la quale all'intelletto umano sono disponibili due tipologie soltanto di conoscenza nei confronti delle sostanze separate: una forma a posteriori, che risalga dalle creature secondo una progressione *quia*, ed una conoscenza esclusivamente negativa – *cognoscere quod non sunt*<sup>67</sup>. Ora, è evidente come Scoto si ponga in modo affatto diverso, e

---

<sup>66</sup> *Super Metaphysicorum*, l. 2, qq. 2-3, n. 55, p. 217.

<sup>67</sup> «Ad alias quinque rationes contra positionem [rif. alla posizione di Tommaso] respondetur quod vel concludunt quod cognoscimus de substantiis separatis 'quia sunt', vel in quantum sunt causae istorum inferiorum, non autem 'propter quid', cum effectus deficiens non sufficiat ut per

L'argomento che abbiamo scelto si oppone evidentemente alla seconda tesi tomista, sicché il *Subtilis* dichiara che, proprio in funzione delle tesi asimmetricaliste di Aristotele, ogni proposizione negativa come *bonum non est malum* debba essere fondata in alcunché di positivo, ossia la tautologia *bonum est bonum*. Questa dichiarazione, però, da un punto di vista logico non è corretta: a partire da *A est A*, non risulta infatti legittimo inferire o desumere che *A non est B*, a meno di non avere ulteriori elementi a disposizione. Oltre a questo, Scoto sottolinea come per poter essere a conoscenza del fatto che gli angeli non siano qualcosa, risulta necessario conoscere prima ciò che gli angeli siano, il che corrisponde evidentemente al percorso concettuale che lo schema di eliminazione mette in atto.

Un ulteriore passaggio dei commenti alla *Metafisica* che conferma quanto appena letto, si riscontra nell'ambito delle questioni dedicate al libro quarto, le quali ancora una volta determinano un contesto di riferimento a quello in cui ci muoviamo da tempo – la prima questione chiede infatti *utrum ens dicatur univoce de omnibus*, sebbene a noi interessi in particolare la seconda: *utrum ens et unum significant eandem naturam*. Nel corso di un dibattito che coinvolge le relazioni di identità e differenza in riferimento alla concezione di *ens* ed *unum*, Scoto presenta un'obiezione a cui risponde immediatamente:

Nullus alio intellectu alterius generis ab homine et asino, potest formari haec propositio vera: 'homo est homo' et 'homo non est asinus'. Affirmativa non est vera nisi identitate extremorum; nec negativa nisi diversitate. Ergo identitas ed diversitas praeintelliguntur.

Responsio: hic est ordo: primo concipitur 'homo' et concipitur 'asinus'; secundo concipitur 'homo est homo' et 'asinus est asinus', et per has primas affirmativas, vel per altera istarum, concipitur negativa 'homo non est asinus'. Haec habentur, non concipiendo aliqua extrema aliorum generum.

---

ipsum cognoscatur 'quid est' causae. Vel aliter respondetur quod cognoscimus de eis quid non sunt, quia scilicet non sunt aliqua istorum inferiorum, propter hoc quod cognoscimus ipsas esse causas excellentes respectu horum» *Ivi*, qq. 2-3, nn. 49-50, p. 215.

Post haec concipitur 'homo est unus', 'asinus est unus', ac post haec 'asinus est idem sibi' et 'homo sibi'<sup>68</sup>.

La risposta di Scoto costituisce dunque un'integrazione del processo di sviluppo dei concetti già noti dai commenti al *De interpretatione* con quanto invece abbiamo appena visto nei commenti al secondo libro. Da un punto di vista gnoseologico, infatti, per prima cosa si ha conoscenza dei singoli concetti come *homo* e *asinus*, dopodiché si costruiscono, nell'ordine, giudizi affermativi e negativi riguardo ai medesimi. In ogni caso e come già segnalato, il procedimento risulta monco dal punto di vista procedurale: dalle due tautologie *A est A* e *B est B* non è infatti logicamente possibile derivare che *A non est B*, a meno di non introdurre delle condizioni ulteriori. Tuttavia, dichiara Scoto, per ricavare tali tautologie è necessario avere già un'idea chiara di *A* e *B*, ossia disporre di una definizione di tali concetti, definizione che non è altro che una descrizione essenziale della natura dei medesimi. Ecco che dunque, supportati dalle tesi asimmetricaliste e dall'inequivocabile dichiarazione relativa alla conoscenza negativa delle sostanze separate, possiamo applicare il nostro schema generalizzato, con una piccola variazione:

1.	<i>Homo est homo id est animal rationalis</i>	A, def. <i>homo</i>
2.	<i>homo est animal et homo est rationalis</i>	RegCat: 1
3.	<i>Homo est rationalis</i>	E $\wedge$ : 2
4.	<i>Asinus est asinus id est animal irrationalis</i>	A, def. <i>asinus</i>
5.	<i>Asinus est animal et asinus est irrationalis</i>	RegCat: 4
6.	<i>Asinus est irrationalis</i>	E $\wedge$ : 5
7.	<i>rationalis et irrationalis sunt repugnantes</i>	DefContr: 6
8.	<i>Rationalis et asinus sunt repugnantes</i>	RegCat: 7
9.	<i>Homo est rationalis et rationalis et asinus sunt repugnantes</i>	I $\wedge$ : 3, 8
10.	<i>Homo non est asinus</i>	SchEI*: 9

<sup>68</sup> *Super Metaphysicorum*, l. 4, q. 2, nn. 75-76, p. 338.

Poste le istanze di *A est A* e *B est B* corrispondenti a *homo est homo* e *asinus est homo*, secondo il testo di Scoto di queste proposizioni tanto il soggetto che il predicato sono già noti come concetti definiti per genere e differenza. Secondo le regole delle categorie (RegCat), tanto il genere che la differenza si predicano della medesima specie, sicché la definizione può essere scissa nella congiunzione di tali predicabili; poiché entrambi i predicabili valgono rispetto alla medesima specie, inoltre, ciascuno di essi varrà singolarmente di essa ( $E\wedge$ ); si dà inoltre il caso che i predicabili ricavati, ossia *rationalis* e *irrationalis*, costituiscano una coppia di contrari, sicché essi saranno reciprocamente incompatibili per definizione (DefContr); dal momento che *irrationalis* si predica di *asinus*, secondo la già analizzata regola per cui ciò che è superiore si predica di ciò che è inferiore, possiamo porre *asinus* come istanza di *irrationalis* al rigo 7 (RegCat); infine, possiamo reintrodurre la congiunzione tra i rigi 3 e 8, ottenendo il conseguente dello schema di eliminazione.

La piccola variazione, come si sarà già notato, consiste nel fatto che lo schema applicato corrisponde all'inverso della formulazione originale dello schema di eliminazione, e tuttavia abbiamo già mostrato come tale applicazione inversa sia legittima. Concludere che *homo non est asinus* è dunque possibile e logicamente consistente applicando lo schema inverso di eliminazione (SchEl\*) a partire dalla coppia di proposizioni tautologiche *homo est homo* e *asinus est asinus* le quali, notiamo, non costituiscono delle ipotesi, ma delle effettive assunzioni che dunque non richiedono di essere scaricate. È inoltre lampante come la medesima struttura argomentativa potrà certamente essere applicata anche nel caso di *bonum non est malum*, il quale presenta una veste del tutto analoga a quella del precedente: abbiamo infatti due concetti opposti a partire dalla cui assunzione tautologica ricavare una proposizione negativa.

Per quanto riguarda invece l'argomento dell'angelo, la situazione presenterà una soluzione ancora più immediata, poiché sarà sufficiente applicare direttamente lo schema per come occorre nei testi teologici per ottenere la conclusione desiderata. Sappiamo infatti che, data la possibilità di predicare alcune perfezioni assolute in riferimento alle sostanze separate, le istanze di tipo (iii) risulteranno dirimenti rispetto a tutti i termini corrispondenti ad enti che non presentano naturalmente tali perfezioni assolute.

In conclusione, ci sembra che dello schema valga l'inverso e che la formulazione generale, ossia un'equivalenza, possa essere fruttuosamente generalizzata. Di conseguenza, lo schema teologico si pone in realtà come un autentico schema epistemico di eliminazione, tale cioè da ridurre qualsiasi istanza di conoscenza negativa ad istanze epistemiche affermative. Tale generalizzazione può inoltre illuminare alcuni passaggi testuali che, di per sé, non risultano davvero concludenti.

## vii. Un algoritmo di eliminazione

Analogamente a quanto svolto circa lo schema di eliminazione, ripartiamo dal testo dell'*Ordinatio* e analizziamo puntualmente anche questa terza parte dei *praenotanda* di Scoto:

Similiter etiam, [d] aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. [i] Si praecise concipitur negatio, ut non-lapis, hoc aequè convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et de non-ente; igitur in hoc non magis intelligitur Deus quam nihil vel chimaera. [ii] Si intelligitur ut negatio dicta de aliquo, tunc quaero illum conceptum substratum de quo intelligitur ista negatio esse vera, aut erit conceptus affirmativus, aut negativus. Si est affirmativus, habetur propositum. [d] Si negativus, quaero ut prius: aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. Si primo modo, hoc aequè convenit nihilo sicut Deo; si ut dicta de aliquo, sicut prius. Et

quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo affirmativo conceptu qui est primus<sup>69</sup>.

Rispetto al caso precedente, questa terza considerazione si presenta secondo uno schema assai più articolato, sicché dobbiamo procedere a scioglierne i nodi. Per prima cosa, Scoto introduce una distinzione preliminare circa la negazione, (d) dichiarando che essa possa essere considerata in modo preciso oppure detta di qualcosa – *praecise aut dicta de aliquo*. A partire da questa considerazione, dunque, l'argomento si sviluppa lungo due direzioni, ciascuna delle quali è dedicata ad uno dei modi di pensare la negazione.

(i) Per quanto riguarda la negazione precisa, il *Subtilis* ci fornisce subito un esempio: *non-lapis*, sicché possiamo tranquillamente identificare tale forma di negazione con la negazione infinitante. Leggiamo infatti che essa può essere detta tanto degli *entia* che dei *non entia*, per cui potrà interessare tanto Dio quanto la chimera, e tutto ciò non si discosta minimamente da quanto abbiamo già studiato nel contesto dei *Parva logicalia*, dove *non-homo* veniva predicato tanto di *asinus* quanto di *chimaera*.

Il caso (ii) invece, presenta una struttura più complessa, giacché della *negatio dicta de aliquo* Scoto non presenta alcun esempio specifico. Sempre dalla nostra analisi dei *Parva logicalia* sappiamo della connessione tra negazione e *aliquid*, giacché la *remotio* operata dalla prima veniva per l'appunto esercitata in riferimento ad un *aliquid*, il quale abbiamo trovato lievemente riformulato nelle opere teologiche come *aliquid positivum*. Dal momento che la negazione infinitante è già stata presentata come *negatio praecise concepta* e vista l'occorrenza di *dicere* in questa seconda formulazione, è ragionevole ritenere che la negazione detta ossia predicata di altro corrisponda ad una forma di negazione proposizionale. In ogni caso, rispetto a questa Scoto dichiara che bisogna

---

<sup>69</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 10, p. 4.

considerare il sostrato concettuale a cui si riferisce – *conceptus substratus* – il quale potrà essere o affermativo, o negativo. Nel caso fosse affermativo, allora, la negazione risulterebbe fondata nell'affermazione e risulterebbe pertanto eliminata; nel caso fosse negativo, invece, sarebbe sufficiente riporre la distinzione (d) e ripetere il processo.

Notiamo dunque che questo argomento può facilmente essere schematizzato mediante un semplice diagramma di flusso e pertanto costituisce, dal punto di vista della struttura formale, un vero e proprio algoritmo. Data infatti una conoscenza negativa rispetto a Dio:

1. Tale conoscenza negativa sarà espressa mediante una negazione *praecise concepta aut dicta de aliquo*:
  - 1.1. Se *praecise concepta*, allora tale conoscenza non sarà informativa: dunque (2)
  - 1.2. Se *dicta de aliquo*, allora sarà detta di un *conceptus substratus affirmativus aut negativus*:
    - 1.2.1. Se *affirmativus*, allora tale conoscenza è fondata nell'affermazione: dunque (2)
    - 1.2.2. Se *negativus*, si torni a (1)
2. La negazione è eliminata in quanto non informativa o ridotta all'affermazione

L'intento di Scoto è pertanto cristallino: ogni conoscenza esposta in forma negativa circa la divinità deve essere considerata non informativa, e dunque inutile, oppure tale da essere fondata in una qualche forma di conoscenza affermativa, secondo l'ormai nota concezione asimmetricalista della negazione.

Se però ad un primo sguardo o rispetto alla struttura formale questo argomento risulta convincente, una sua analisi contenutistica più approfondita rivela diverse criticità, che proviamo ora ad esplicitare ricorrendo a degli esempi pratici. Abbiamo già visto nello schema di eliminazione che una conoscenza negativa rispetto a Dio coincide con una proposizione negativa vera del tipo *Deus non est A*. Ora, proviamo a lanciare questa tipologia di proposizione nell'algoritmo precedente. Nel caso (1.1) della *negatio praecise concepta*, ossia di

una negazione infinita, tutto si applica alla perfezione: *Deus est non-lapis* significa semplicemente dire che Dio è altro dalla pietra, il che tutto sommato ci comunica qualcosa di più relativamente al concetto di *lapis* che non a quello di *Deus*, sicché procediamo a (2) come volevasi dimostrare. Vediamo ora l'altro caso, quello della *negatio dicta de aliquo* (1.2), il quale sembra corrispondere all'espressione *Deus non est lapis*. A questo punto, dobbiamo domandarci se il *conceptus substratus* di tale negazione sia positivo o negativo, ma ciò cosa significa? Perché se significa domandarsi se il soggetto della predicazione sia positivo o negativo, tale domanda risulta evidentemente capziosa per il nostro caso: come potrebbe *Deus* corrispondere a qualcosa di negativo? In tal caso, infatti, il punto (1.2.2) risulta del tutto pleonastico, e non potrà mai essere effettivamente percorso. Un'alternativa potrebbe essere considerare come *conceptus substratus* non già il soggetto della predicazione, quanto piuttosto il predicato che di tale soggetto viene negato – nel nostro esempio, *lapis*. Questa strada sembra in effetti più promettente, giacché esso potrà essere espresso da un termine affermativo o negativo. Nel caso di *Deus non est lapis*, in cui il *conceptus substratus* è positivo, dunque, innescheremmo il caso (1.2.1), e potremmo passare alla conclusione. Nel caso invece in cui avessimo *Deus non est non lapis*, innescheremmo il caso (1.2.2) e dovremmo ritornare al punto (1). A questo punto, dunque, dovremmo capire che tipo di negazione è detta *non-lapis* e procedere nuovamente: in questo caso andremmo a (1.1) e quindi a (2). Tuttavia, se la negazione *dicta de aliquo* è una negazione proposizionale, come potremmo mai ritornare all'inizio dell'algoritmo ed accedere al caso (1.2)? Per poter fare ciò, infatti, dovremmo partire da una proposizione del tipo *Deus non est A*, dove *A* risulti a sua volta una proposizione negativa, generando formule linguisticamente scorrette in cui *Deus* sia soggetto di un'intera proposizione, come *Deus non est non est B* oppure *Deus non est B non est C*.



Ci sembra dunque che l'algoritmo possa essere applicato al linguaggio in modo alquanto parziale, che in ogni caso possa essere ricapitolato una sola volta e, per giunta, esclusivamente nel caso di proposizioni del tipo *Deus non est non-A*. Ciò naturalmente non costituisce di per sé un problema teorico o formale: si tratterebbe anzi di un punto di forza tale da garantire l'efficacia costante della procedura e l'impossibilità di incappare in *loop* infiniti, tuttavia la considerazione finale di Scoto secondo la quale *quantumcumque procederetur in negationibus*, almeno di non considerarla come un'iperbole retorica, stona abbastanza nei confronti di un algoritmo iterabile una volta soltanto – peraltro nel peggiore dei casi.

Molto più chiara ed efficace, per quanto certamente meno affascinante dal punto di vista formale, ci sembra essere l'argomentazione presentata nel passo parallelo che si rintraccia nella *Reportatio examinata*:

quia aut concipitur praecise illa negatio in se aut ut dicta de aliquo positivo; non primo modo, quia sic non plus cognoscetur Deus quam chimaera: sic nullo modo Deus cognoscitur. Si secundo modo, quia de illo nos quaerimus, oportet quod sit aliquid positive notum de Deo. Ex isto ergo sequitur corollarium, quia licet via remotionis sit utilis ad cognoscendum, tamen oportet habere aliquid positivum in fine deductionis ad quod statur<sup>70</sup>.

La *negatio dicta de aliquo positivo* non viene qui espressa in riferimento ad alcun oscuro *conceptus substratus* della medesima, ma semplicemente in riferimento ad una forma di conoscenza positiva nei confronti della divinità.

Un ulteriore passaggio che può essere preso in considerazione per approfondire questo discorso, e che permette peraltro di ricollegarci a tutto il discorso che abbiamo svolto circa lo schema di eliminazione, si riscontra ancora una volta nella *distinctio octava* del primo libro dell'*Ordinatio*. Nel corso della terza

---

<sup>70</sup> *Reportatio examinata*, d. 3, q. 1, n. 7, p. 188.

questione – *utrum cum simplicitate divina stet quod Deus vel aliquid formaliter dictum de Deo sit in genere* – troviamo infatti il seguente passaggio:

Haec etiam est via Dionysii, quia quando per tertiam viam sive in tertio gradu, pervenerit ad illam 'cognitionem per remotionem', quaero an praecise cognoscatur ibi illa negatio, – et tunc non plus cognoscitur Deus quam chimaera, quia illa negatio est communis enti et non-enti; aut cognoscitur ibi aliquid positivum, cui attribuitur illa negatio, – et tunc de illo positivo quaero quomodo conceptus eius habetur in intellectu: si per via causalitatis et eminentiae non habetur aliquis conceptus, prius causatus in intellectu, nihil omnino cognocetur positivum cui attribuaturs illa negatio<sup>71</sup>.

Insomma, di nuovo il fine è il medesimo dei *loci paralleli* precedentemente considerati e, similmente all'algoritmo, anche qui ritroviamo menzionato un elemento positivo a cui la negazione risulta attribuita. Rispetto a tale elemento positivo, però, Scoto domanda ora in che modo esso sia conosciuto dall'intelletto umano, ossia se attraverso una *via causalitatis et eminentiae*, la quale rimanda precisamente alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio presentata in *Lectura, Ordinatio* e *Tractatus de primo principio*. Il concetto a cui la negazione viene attribuita è dunque il concetto raggiungibile di Dio tramite tale percorso dimostrativo, ossia quello di *ens infinitum* e tutto ciò che ne consegue. Di nuovo come nel caso dello schema di eliminazione, dunque, la concezione di Dio come *ens infinitum* è ciò che permette sempre e comunque di fondare una conoscenza negativa rispetto ad esso nell'ottica di un asimmetricalismo epistemologico ed ontologico.

In conclusione, l'esito di questo studio è il seguente: volendo collocare la speculazione di Scoto circa la negazione in un più ampio contesto di storia delle idee, gli orientamenti fondamentali delle categorie di simmetricalismo ed asimmetricalismo risultano utili e comprovatamente riscontrabili nei testi dell'Autore. In particolare, le tesi asimmetricaliste occorrono con maggior

---

<sup>71</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 8, p. 1, q. 3, n. 73, p. 186.

frequenza e supportano argomentazioni rilevanti tanto per l'ambito teologico che per quello generalmente filosofico. A partire dai *praenotanda* e dalla volontà di Scoto di non considerare la teologia negativa come una *via* in grado di produrre conoscenza nei confronti di Dio, è stato infatti possibile ricavare uno schema riduzionistico di eliminazione che è risultato sia invertibile che generalizzabile. Tale schema, così come il secondo argomento di eliminazione, inoltre, è tale da innestarsi nel contesto teorico più ampio di una complessa teoria della predicazione, di una riformulazione del concetto di *transcendens*, di una visione particolare dell'ente come concetto che supporta una distinzione modale, del tentativo di definire il modo positivo il concetto di infinito, ricorrendo peraltro a considerazioni semantiche e relazionali riconducibili a quelle già svolte nei *Parva logicalia*. Tutti questi elementi, naturalmente interessanti già di per sé, risultano inoltre funzionali a supportare il discorso teologico ma, e questo è per noi il punto di maggiore interesse, trovano una loro collocazione autenticamente epistemologica che sussume le conclusioni di teologia come istanze particolari di uno schema più potente.

Ci sembra che rimangano aperti soltanto un paio di punti teorici affini che necessiteranno di un ulteriore approfondimento, relativi ai concetti di *impossibilitas* e *repugnantia*. Vedremo peraltro come essi si riveleranno cruciali anche nell'analisi del prossimo caso di studio e, una volta presentato quest'ultimo, procederemo ad un loro studio più preciso.



## Capitolo V

### Un caso ontologico: *figmenta*, enti impossibili e relazioni

#### 1. Enti di finzione ed enti impossibili

Nel corso delle nostre indagini, abbiamo già avuto modo di riscontrare una particolare tipologia ora di entità ora di concetto, tale da sfuggire alla struttura categoriale e purtuttavia ricorrente nei contesti che concernevano le forme della negazione. Più volte abbiamo infatti incontrato e proposto esempî che coinvolgevano la chimera, sia nel secondo capitolo in riferimento alla possibilità di predicare i termini infiniti, sia nel terzo in riferimento a quei *relata* tali da determinare l'ontologia delle negazioni, e ancora nel quarto in riferimento all'algoritmo di eliminazione. Non ci siamo tuttavia mai veramente soffermati su tale concetto se non in maniera superficiale sicché, con quest'ultimo capitolo, proveremo a rimediare. Per questo motivo, l'ultimo caso di indagine della nostra ricerca consisterà precisamente nello studio della chimera e della classe di enti a cui essa appartiene come istanza, una classe che vedremo in realtà costituirsi come l'intersezione di due distinte caratterizzazioni di *ens*.

Oltre all'interesse specifico dell'analisi, inoltre, questo particolare studio ci permetterà di approfondire alcune tematiche che già si sono rivelate cruciali per la negazione in generale e per la sua applicazione effettiva, quali la teoria delle relazioni, di cui rintracceremo i lineamenti nelle opere successive ai *Parva logicalia*, e la concezione di *repugnantia*. Mostreremo infatti come proprio quest'ultima possa costituire la chiave di volta che sostiene entrambi i casi teorici relativi alla negazione, fornendo loro tuttavia delle fondamenta potenzialmente

problematiche per l'intero edificio speculativo di Scoto, improntato ad un netto asimmetricalismo.

i. Lessicografia: *figmentum, fictio, ficticium, fictus*

La chimera è evidentemente una creatura immaginaria. Nel suo senso più immediato ed intuitivo, questa dichiarazione corrisponde all'idea che al di fuori dell'attività mentale di un qualche individuo pensante, le chimere non siano entità che si possano incontrare nel mondo: esse non sono sostanze se non in senso metaforico e, di conseguenza, appartengono al ricco novero degli *entia intentionalia*. Per questo motivo, chimere, ippogrifi e centauri saranno da considerarsi come enti di finzione, tali cioè da presentare un'essenza esclusivamente pensata, risultando dunque estranei all'ontologia del mondo rispecchiata dalla struttura categoriale.

Nei testi di Scoto, però, questa idea di "finzionalità" o di essere fittizio viene esposta ricorrendo ad una terminologia che, pur essendo certamente affine a quanto appena indicato, presenta alcune variazioni. Specifichiamo a dovere che in nessuna sezione delle opere del *Subtilis* da noi esaminate il tema degli enti di finzione costituisce un elemento forte o centrale per la speculazione sviluppata, sicché le occorrenze della terminologia per noi rilevante risultano alquanto sparute e variamente disseminate. Consapevoli di questa lateralità del tema, possiamo in ogni caso riscontrare almeno quattro diverse variazioni terminologiche rispetto al medesimo: i due sostantivi *figmentum* e *fictio*, i due aggettivi *ficticium* e *fictus*. Presentiamo perciò una breve disamina lessicografica, resa possibile nella sua interezza proprio dalla scarsità delle occorrenze, a partire dalla quale incominciare a ricostruire il significato di tali termini nelle opere di Scoto.

Per prima cosa, prendiamo in considerazione i *Parva logicalia*, e in particolar modo i commenti ad *Isagoge*, *Categorie* e *De interpretatione*. In questo contesto, l'unico lemma rintracciabile corrisponde a *figmentum*, il quale peraltro occorre in maniera del tutto occasionale tanto nel primo che nel terzo dei testi citati. Per quanto riguarda i commenti all'*Isagoge*, l'occorrenza di *figmentum* si ha nel contesto della questione quarta, dedicata al tema degli universali, con la quale abbiamo già avuto modo di confrontarci. Alla domanda posta dalla questione – *utrum universale sit ens* – il terzo argomento dei *quod non* presenta la seguente posizione: per poter essere un ente, l'universale dovrebbe derivare o dalla natura o dall'intelletto; non potendo derivare dalla natura, pena l'essere un *singularis*, bisogna ammettere che derivi esclusivamente dall'intelletto – *ab intellectu solo* – il che lo caratterizza come *figmentum* e dunque come non ente<sup>1</sup>. La risposta di Scoto che, come già sappiamo, ritiene invece che gli universali siano certamente enti, giacché sotto alla *ratio non entis* non è possibile comprendere alcunché, è preziosa per circoscrivere gli enti di finzione in generale:

Ad tertium dico quod universale est ab intellectu. Cum dicitur 'igitur est figmentum', dico quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet extra; universali autem correspondet extra a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem. [...]. Dico igitur quod effective est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter a proprietate in re; figmentum autem non sic; igitur non est figmentum<sup>2</sup>.

L'argomento di partenza, dunque, poneva lo *ab intellectu esse* come una condizione sufficiente perché un concetto fosse da considerare un *figmentum*. Scoto refuta tale posizione depotenziandola: essere generato dall'intelletto è sicuramente una condizione necessaria per un *figmentum*, poiché la discussione

---

<sup>1</sup> «Item, aut est a natura, aut ab intellectu. Non a natura, quia tunc esset singulare et terminus transmutationis. Igitur ab intellectu solo; igitur figmentum et ita non-ens» *In Isagoge*, q. 4, n. 3, p. 22.

<sup>2</sup> *Ivi*, n. 12, p. 25.

si conserva a livello dei concetti e non già degli enti di natura, tuttavia la differenza dirimente tra concetti e *figmenta* è data dalla corrispondenza *ad extra*: un concetto come *homo* è generato a partire da un'entità extramentale e, conseguentemente, corrisponde ad essa in una relazione semantica; i *figmenta*, al contrario, sono tali da non corrispondere ad alcuna realtà extramentale.

Notiamo però come Scoto non si esponga circa l'implicazione tra *figmentum* e *non ens*: mentre ciò è escluso secondo il *Subtilis* nel caso degli universali, pena la loro non intelligibilità fondata nella *ratio non entis*, la risposta lascia aperta la possibilità di considerare i *figmenta* come non enti a tutti gli effetti. Nel corso del commento al primo libro del *De interpretatione* possiamo rintracciare un altro passaggio che sembrerebbe supportare quest'ultima possibilità. Nella ricapitolazione circa le due possibili concezioni del riferimento semantico – già analizzate – Scoto introduce una critica ad entrambe le opzioni, supportata dal caso dei nomi che designano individui e dei nomi che designano *figmenta* – *nomina imposita ad significandum singularia vel figmenta*. La caratteristica di entrambe queste tipologie di *nomina* consiste nel fatto che essi non descrivono alcuna specie intellettuale in senso proprio, ma piuttosto una specie dell'immaginazione. La motivazione corrisponde esattamente a quanto osservato nel *respondeo* dei commenti all'*Isagoge*: affinché un concetto generi una specie intellettuale, è necessario che questo riceva tale specie *materialiter* dal proprio primo oggetto, ossia da un'entità extramentale<sup>3</sup>.

Come già sottolineato nel corso del secondo capitolo, l'intera sezione testuale di Scoto presenta sicuramente alcune criticità, e tuttavia ci sembra che la

---

<sup>3</sup> «Contra autem utrumque [...] est vis de nominibus impositis ad significandum singularia. [...]. Consimiliter contingit arguere de nominibus impositis ad significandum figmenta quia, tam illa quam singularia, licet faciant species in virtute imaginativa, non tamen in intellectu. Quia intellectus tantum natus est recipere speciem sui primi obiecti, quod est quod quid est rei materialis, aliorum autem non, cum una potentia non sit receptiva nisi formarum eiusdem generis» *In primum Perihermeneias*, q. 2, nn. 48-49, p. 58.



posizione riferita alle entità di finzione sia consistente: esse non sono veri e propri concetti, ma piuttosto delle forme prodotte dall'immaginazione, ossia da quella facoltà meno astratta dell'intellezione e tale da interessare non già entità astratte ma *imagines* ancora legate alla materialità.

Riteniamo però che questa posizione non risulti particolarmente solida e che debba essere almeno in parte rivisitata facendo riferimento già soltanto ad altri passi dei *Parva logicalia*. Guardando infatti ai commenti alle *Categorie*, ritroviamo un'articolata sezione nel corso della ben nota questione undicesima, dedicata a determinare il numero dei generi generalissimi. In precedenza, abbiamo considerato gli argomenti del *quod non* relativi all'espressione *non ens* ed alla conseguente duplicazione della struttura categoriale. In questo caso, invece, ci concentreremo sugli ultimi due punti del *quod non*:

Item, figmenta concipiuntur ab intellectu, et in eis est superius et inferius, ergo supremum; ergo aliquod generalissimum.

Item, de omnibus istis, scilicet intentionibus, non-entibus, figmentis, sic potest argui: intellectus componens facit compositiones de eis, quarum veritatem vel falsitatem iudicat, ut patet. Igitur et intellectus simplex ea concipit. Igitur sub aliqua ratione concipiendi. Non singularis, igitur universalis; igitur generis vel speciei etc.; igitur est in eis generalissimum<sup>4</sup>.

Notiamo subito che questi due argomenti si pongono in maniera del tutto antitetica con quanto occorre nei commenti al *De interpretatione*: i *figmenta* vengono infatti presentati come concetti in senso autentico, prodotti dall'intelletto e non già dall'attività meramente immaginativa. È inoltre interessante notare l'accostamento dei termini *intentio*, *non ens* e *figmentum*, rispetto ai quali viene fornita una legittimazione categoriale ricorrendo al fatto che essi possano occorrere secondo verità o falsità nei complessi proposizionali,

---

<sup>4</sup> *Super Praedicamenta*, q. 11, nn. 13-14, p. 346.

il che viene considerato sufficiente al fine di considerarli universali in senso autentico.

A partire da questa coppia di argomenti, si genera un dibattito piuttosto complesso che, tuttavia, non giunge ad una vera e propria conclusione sottoscritta da Scoto. Scoto medesimo, peraltro, non ritorna su questi due specifici argomenti nella sezione del *respondeo*, sicché il tutto cade effettivamente nel vuoto. Riteniamo però di poter integrare abbastanza elementi teorici per riuscire ad ipotizzare la collocazione del *Subtilis* a riguardo, poiché nel corso del dibattito si sviluppano alcune considerazioni che abbiamo già visto emergere nel nostro studio della categoria di relazione e della specie dell'opposizione. Subito dopo tale coppia di argomenti, infatti, viene introdotta un'obiezione mediante un *diceretur*:

Diceretur ad hoc quod concreta, intentiones, non-entia, figmenta, privationes et quaevis huiusmodi sunt in genere per reductionem ad abstracta, res primae intentionis, entia, {entia} quorum sunt figmenta et privationes. [...]. Similiter ponitur de potentia, quod est in genere per reductionem ad actum cuius dicitur potentia<sup>5</sup>.

Abbiamo già avuto modo di riscontrare questa *reductio ad genus* nel caso delle specie intenzionali dell'opposizione, le quali si dicevano relazioni non già in senso proprio ma, in quanto *intentiones*, esclusivamente mediante una procedura di *reductio*. Lo stesso schema sembra dunque essere qui applicato a tutta una serie di oggetti teorici differenti e tuttavia in ciò accomunati, tra i quali ritroviamo pure i *figmenta*. A partire da questo punto, però, il dibattito infuria con una lunga serie di obiezioni, rispetto alle quali Scoto fornisce sì una risposta, ma facendo riferimento esclusivamente ai casi di *non ens*, *privatio* e *potentia*<sup>6</sup>, il che ingenera

---

<sup>5</sup> *Ivi*, n. 15, p. 347.

<sup>6</sup> «Posset responderi specialiter de non-ente, privatione et potentia, quod licet sit praedicatio in quid in eis et ratio superioris, non tamen ratio generis et speciei. Quia nullum praedicatum de pluribus differentibus specie vel numero; quia non-entium vel privationum vel potentiarum

peraltro a sua volta un'ulteriore serie di obiezioni. Anche dal penultimo passaggio che precede la *solutio quaestionis* e che tenta di fornire un'ulteriore risposta il più possibile generale, purtroppo, risultano esclusi i *figmenta* in favore di *concreta, intentiones secundae, privationes, non entia e potentiae*:

Ad omnia obiecta de istis quinque – concretis, intentionibus secundis, privationibus, non-entibus et potentiis – posset responderi quod, licet haec possint intelligi sub aliqua ratione intelligendi et praedicari inter se sub ratione alicuius universalis et statum esse ad aliquod universalissimum, quod in quantum attribuitur ei ista intentio est diversum ab istis decem, tamen stat tantum decem esse generalissima rerum. Quia non quodlibet intelligibile, sed ens secundum se dividitur in haec, V *Metaphysicae*, et ita nullum istorum est ens secundum se distinctum ab istis decem<sup>7</sup>.

Si tratta evidentemente di un argomento di disarmante debolezza, tant'è vero che ad esso segue all'istante un'ovvia obiezione: anche ammettendo l'*auctoritas*, le categorie potranno essere dieci per il metafisico, ma certamente non per il logico<sup>8</sup>.

Insomma, il discorso di Scoto circa i *figmenta* nel contesto dei *Parva logicalia* rimane monco. Mantenendo però quanto indicato dai commenti all'*Isagoge*, possiamo intanto desumere come una loro prima proprietà strutturale sia (i) il mancare di una corrispondenza extramentale, ossia l'essere dei concetti referenzialmente vuoti. Per quanto riguarda invece la loro dimensione non concettuale e puramente immaginativa, presentata nel primo commento al *De interpretatione*, riteniamo possa trattarsi di una considerazione estemporanea e tutto sommato tale da non considerarsi standard. Questo per almeno due motivi: il primo, di natura critica, coincide come già accennato con la problematicità dello

---

secundum suam rationem nulla est distinctio, sed tantum in habitudine ad eorum opposita» *Ivi*, n. 19, p. 349.

<sup>7</sup> *Ivi*, n. 23, pp. 349-350.

<sup>8</sup> «Contra: tunc videtur quod logicus, considerans per se intentiones et numerum generalissimorum tantum sub hac ratione – scilicet qua eis haec intentio 'generalissimum' possit applicari – deberet dicere plura esse generalissima quam decem, quia plura istis sunt intentionalia quibus, in quantum intelliguntur, potest intentio attribui; licet metaphysicus, considerans ens in quantum ens, diceret ea esse tantum decem» *Ivi*, n. 24, p. 350.

specifico passaggio testuale, la quale è stata bene messa in luce mediante un paragone con il secondo commento all'opera aristotelica; il secondo, invece, è di natura teorica e dipende tanto dal secondo *quod non* del commento alle *Categorie*, secondo cui i *figmenta* possono occorrere secondo verità nelle proposizioni, quanto dalla risposta relativa alla *reductio* che dall'occorrenza della proposizione *chimaera est non-homo*. Stanti infatti questi elementi e data la verità della proposizione, la quale è già stata appurata nel secondo capitolo, ci sembra che *chimaera* non possa certamente essere considerata come una mera *imago*, pena la sua non predicabilità che i testi stessi smentiscono. Riteniamo dunque più sensato trattare i *figmenta* alla stregua delle *relationes intentionales*, ossia come enti pensati che (ii) sono definibili enti esclusivamente mediante una *reductio ad genus*.

Dal punto di vista lessicografico, il passaggio dai *Parva logicalia* ai commenti alla *Metafisica* manifesta una netta differenza: se infatti nei primi occorre esclusivamente il termine *figmentum*, nei secondi esso è del tutto assente. Presenti sono piuttosto i termini *fictio*, *fictum* e *ficticium*. La prima occorrenza si riscontra nella seconda risposta fornita da Scoto alla sesta questione – *utrum actus sint circa singularia*. In questo contesto, il *Subtilis* ripropone con una terminologia leggermente differente la distinzione tra universale e *figmentum* che abbiamo già riscontrato nei testi precedenti:

Dico igitur aliter ad argumentum quod unitas obiecti sensus non est aliqua unitas universalis in actu, sed est aliquid unum aliqua unitate priore – scilicet reali – a qua movetur intellectus ad causandum aliquid commune abstractum ab hoc singulari et illo eiusdem speciei magis quam diversarum. Aliter universale esset fictio solum<sup>9</sup>.

Ritroviamo nuovamente affermata la proprietà (i), ossia il non corrispondere *ad extra*, in contrapposizione con il radicamento che gli universali presentano nell'ontologia, e tuttavia in questo caso il termine scelto da Scoto per designare il

<sup>9</sup> *Super Metaphysicorum*, l. 1, q. 6, n. 22, p. 140.

concetto fittizio è *fictio* e non già *figmentum*. Il medesimo concetto si può inoltre riscontrare anche nell'undicesima questione di commento al libro quinto, dedicata al tema della relazione e sulla quale avremo modo di ritornare ampiamente in seguito – *utrum relatio sit ens*. Una sezione della questione viene infatti designata dagli editori come *quaestiuncula Simplicii*, giacché in essa Scoto si confronta con la concezione di relazione presentata dal filosofo tardoantico nel suo commento alle categorie. In questo contesto, ritroviamo sia l'ormai consueta contrapposizione tra *fictio* e *res* intesa come entità indipendente dalla mente<sup>10</sup>, sia due nuove occorrenze terminologiche. La prima di queste, che perpetua ancora una volta la contrapposizione appena ricordata, consiste nel lemma *fictum* e sottolinea la natura per così dire "assemblativa" o compositiva che caratterizza gli enti di finzione, tali da attingere a caratteristiche proprie di più specie differenti<sup>11</sup>; la seconda, invece, presenta tramite il termine *fictio* una nuova declinazione della finzionalità, che risulta appunto traslata dall'ambito dei concetti semplici a quello dei complessi proposizionali:

Responsio: 'ens verum' quod est in compositione excluditur, VI *Metaphysicae*, sed non 'ens verum' quod est in intelligi vel consequens intelligi, cuiusmodi est secunda intentio quaelibet rationis.

Item, Simplicius: aut iudicio rationis correspondet aliquid in re, et patet propositum; aut non, tunc illud iudicium erit fictio<sup>12</sup>.

In funzione della corrispondenza, dunque, oltre a concetti semplici di natura fittizia sembrerebbero potersi anche dare giudizi di natura fittizia, tali cioè da

---

<sup>10</sup> «Contra: ita argueretur quod relatio rationis vel intentio secunda esset fictio vel res. Responsio: non haberet intellectus unde distingueret relationem rationis nisi apprehendisset in aliquo relationem realem, sicut de attributis divinis. Ergo si omnes sint rationis, erunt fictiones, non autem si quaedam» *Ivi*, l. 5, q. 11, nn. 31-32, pp. 577-578.

<sup>11</sup> «Est ergo vis in hoc: relationem rationis aut intellectus facit aut tantum considerat. – Si facit, non erit in alio, nec aliud refertur ipsa nisi saltem ad intellectum. Quomodo etiam vitatur mutatio omnino, secundum hanc? Si etiam facit, quo duorum modorum facit? Non primo, cum simplex intelligibile, non fictum ex speciebus multorum» *Ivi*, n. 42, p. 580.

<sup>12</sup> *Ivi*, n. 28; 30, p. 577.

non corrispondere ad alcuno stato di cose ontologicamente indipendente. Nel complesso delle questioni dedicate al libro settimo, infine, lungo l'ennesimo argomento che sottolinea il tema della corrispondenza, occorre l'aggettivo *fictitium*<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda invece i commenti teologici, in modo particolare la coppia delle opere oxoniensi, si riscontrano tanto *fictio* quanto *figmentum* come occorrenze di maggior diffusione, pur non essendo le uniche. Nel caso della *Lectura* ne possiamo individuare infatti alcune altre, giacché vi si trovano: un *ens fictum* in contrapposizione ad *ens verum* in riferimento alla celebre opinione di Enrico di Gand circa l'etimologia di *res*<sup>14</sup>; una designazione della chimera come *ficticium*<sup>15</sup>; un accostamento di *fictum* alla scala delle perfezioni entitative<sup>16</sup>. Per quanto concerne invece l'*Ordinatio* si possono rintracciare diverse occorrenze di *figmentum* soprattutto nel corso del primo libro, ad esempio in concomitanza con la suddetta posizione di Enrico di Gand<sup>17</sup>. Nel quarto libro inoltre, dedicato a tematiche strettamente teologiche soprattutto di natura liturgica e sacramentale, troviamo un'occorrenza di *fictus* affatto diversa da quanto osservato sinora. Scoto

<sup>13</sup> «Alia est opinio quae, propter praedicta motiva – ne ponat conceptus simpliciter diversos generis et differentiae esse fictitios, sed cum utroque illorum aliquid in re concipiatur (cum illorum actuum sint obiecta in quantum obiecta ita formaliter diversa sicut si essent res omnino diversae) –, ponit quod illis correspondent aliqua in re diversa; [...]» *Ivi*, l. 7, q. 19, n. 43, p. 370.

<sup>14</sup> «Dicunt quidam quod ens – vel res – communissime sumptum dicitur a 'reor, reris', et sic commune est enti vero et enti ficto. Primo autem quod occurrit in ista re sic communiter dicta, est res rata, distincta a re ficta: huiusmodi autem res est cui potest competere esse; res autem sic dicta distinguitur a re ficta; igitur habet aliquam realitatem absolutam antequam sit. [...]» *Lectura*, l. 1, d. 26, q. unica, n. 4, p. 462.

<sup>15</sup> «[...] chimaera autem, quod est impossibile et ficticium [...]» *Ivi*, n. 39, p. 475.

<sup>16</sup> «Ad secundum dicendum quod aliquis gradus potest fieri ultra quem non potest creari alius gradus gratiae. Ad probationem, quando arguitur quod 'si intelligitur alius gradus addi, adhuc est perfectio finita, et talis creari potest, cum non repugnet creaturae', dicendum quod aliqua perfectio finita et ficta ab intellectu intelligente falsam rationem, repugnat creaturae [...]» *Lectura*, l. 3, d. 13, qq. 1-4, n. 68, p. 292.

<sup>17</sup> «Quia secundum ipsum res dicitur uno modo a reor-reris, quod est 'opinari', – secundo modo res dicitur a ratitudine. Loco istorum verborum accipio verba planiora: pro re dicta a 'reris' accipio realitatem opinabilem, quae communis est – secundum ipsum – figmentis et non figmentis» *Ordinatio*, l. 1, d. 3, p. 2, q. unica, n. 310, p. 188.

vi definisce infatti l'aggettivo sostantivato *fictus* come ciò che designa chi finge un comportamento senza che però questo corrisponda al proprio sentire interiore, e dunque in riferimento alla volontà, tant'è vero che la questione in cui si legge tutto ciò è indicata come *utrum adultus fictus recipiat effectum baptismi*<sup>18</sup>. Si tratta evidentemente di una declinazione del termine che ai nostri fini non risulta rilevante.

A suffragio dell'equivalenza tra i termini *fictio* e *figmentum* si possono in ogni caso rintracciare ben tre *loci paralleli* che intercorrono tra commenti alla *Metafisica* e commenti oxoniensi. In tutte e tre le opere, infatti, viene proposto un medesimo argomento relativo al concetto di *unitas* e volto a specificare la distinzione tra una forma reale ed una puramente quantitativa o aritmetica o numerale di unità. Nel caso specifico dei commenti alla *Metafisica*, Scoto si oppone all'identificazione tra queste forme di *unitas* argomentando nel modo seguente:

Probatio falsitatis consequentis: tum quia tunc omnis diversitas realis aequalis. Et licet hoc prima facie sit inconueniens, tamen probatur: quia tunc nihil esset in re quare intellectus magis abstraheret aliquid unum ab istis quam ab illis, nec quare haec unius speciei, illa tantum unius generis, sed essent universalia precise fictiones. Tum quia diversitas secundum quid non infert illam simpliciter; ergo nec rationis differentia infert realem, nec differentia specie infert numeralem, V *Metaphysicae* cap. 'De uno'<sup>19</sup>.

Il contenuto puntuale dell'argomentazione relativo ai concetti di finzione risulta ormai evidente. Ora, come accennato, il medesimo argomento che qui coinvolge l'espressione *essent universalia praecise fictiones*, viene invece proposto nei commenti teologici ricorrendo al lemma *figmentum*. Nel caso della *Lectura*, la struttura argomentativa è inoltre leggermente differente:

<sup>18</sup> «Respondeo: «'fictus' dicitur esse qui aliquid praetendit exterius, aliud habet interius». Potest igitur aliquis – in suscipiendo baptismum – esse fictus dupliciter» *Ordinatio*, l. 4, d. 4, p. 2, q. 2, n. 92, p. 251.

<sup>19</sup> *Super Metaphysicorum*, l. 7, q. 13, n. 65, p. 241.

Si omnis unitas realis est praecise numeralis, ergo omnis diversitas realis est praecise numeralis. Ergo omnia essent aequaliter ‘realiter diversa’, et sic Socrates tanta diversitate reali differret a Platone quanta a linea, – et ulterius sequitur quod intellectus non magis posset abstrahere ‘unum’ a Socrate et Platone quam a linea et Socrate, sed esset totum figmentum<sup>20</sup>.

In questo caso, dunque, la premessa è positiva ma la conclusione non cambia: data l’equivalenza tra *unitas realis* e *unitas numeralis*, tutti gli elementi realmente distinti sarebbero in realtà equiparabili – *aequales* – e la classe degli universali collaserebbe su quella dei *figmenta*. Il medesimo passaggio dell’*Ordinatio*, per concludere, riunisce gli aspetti salienti delle due formulazioni già mostrate:

Quia si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus<sup>21</sup>.

In funzione di queste evidenze testuali, d’ora in avanti utilizzeremo i termini *fictio* e *figmentum* come sinonimi, a meno che il testo in esame non fornisca specifiche distinzioni a riguardo.

## ii. Ontologia e natura dei *figmenta*

Con l’unica eccezione delle glosse al pensiero di Enrico di Gand, dove il *fictum* veniva considerato come un ente che si distingueva da una controparte entitativa reale, le occorrenze dei lemmi *figmentum*, *fictio* e via dicendo hanno sinora interessato principalmente l’ambito logico e gnoseologico: si è infatti parlato di *intentiones* o concetti vuoti che non sono frutto immediato della procedura

<sup>20</sup> *Lectura*, l. 2, d. 3, p. 1, q. 1, n. 26, p. 236.

<sup>21</sup> *Ordinatio*, l. 2, d. 3, p. 1, q. 1, n. 23, pp. 400-401.



astrattiva a partire dalle *res* di prima intenzione, oppure di giudizi che mancano di uno stato di cose corrispondente. Mantenendoci ora principalmente nel contesto dei commentarî oxoniensi, proviamo ad approfondire l'ontologia sottesa ai concetti di finzione, ponendo come caso di studio quello dichiarato in apertura del capitolo: la chimera.

Per prima cosa, prendiamo in considerazione la *distinctio* trentaseiesima del primo libro dell'*Ordinatio*, la cui unica questione affronta uno dei temi concernenti la relazione tra creatore e creatura – *utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu*. Nella sezione dei *respondeo* si rintracciano alcuni passi testuali di straordinaria rilevanza in riferimento al nostro caso di studio:

Homini in aeternitate inest 'non esse aliquid' et chimaerae 'non esse aliquid'; sed homini non repugnat affirmatio quae est 'esse aliquid', sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, – chimaerae autem repugnat, quia nulla causa posset in ea causare 'esse aliquid'. Et quare homini non repugnat et chimaerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente, quia – sicut dictum est – quidquid repugnat alicui formaliter ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat<sup>22</sup>.

Il paragrafo è denso di informazioni e può essere scomposto in due sezioni principali. Nella prima, Scoto dichiara come tanto per l'uomo che per la chimera si verifica sempre e comunque – *in aeternitate* – l'autentica possibilità di non essere. Ciò che distingue questi due elementi, però, consiste nel fatto che soltanto il primo, ossia *homo*, possa risultare effettivamente causato e dunque venire condotto fattualmente all'esistenza. Interessante è notare in questa prima parte dell'argomento come *homo*, *chimaera* e la loro effettiva possibilità di esistere vengano trattati su diversi piani teorici: si riconosce infatti una corrispondenza tra la *repugnantia affirmationis quae est 'esse aliquid'* e la possibilità effettiva di

---

<sup>22</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 36, q. unica, n. 60, p. 296.

essere causato. La prima espressione è evidentemente di tipo linguistico, e riconosce una forma di *repugnantia* all'interno della proposizione *chimaera est esse aliquid*, una forma invece di *non repugnantia* all'interno della proposizione *homo est esse aliquid*. Questa relazione, che sembra qui essere di natura precipuamente concettuale, sottende però una caratterizzazione affatto naturale, giacché insieme alla *non repugnantia affirmationis* si dà l'autentica possibilità di esistere, esplicitata in riferimento alla causazione effettiva *in re*. La seconda sezione, quindi, specifica a cosa debbano essere ricondotte l'effettiva causabilità o la *repugnantia affirmationis*, e secondo Scoto tale elemento è l'essenza stessa dei concetti in esame. Che l'uomo possa essere causato e la chimera invece no, infatti, viene descritto come una conseguenza *formalis* dell'identità di tali concetti – *hoc est hoc et illud illud* – della quale per giunta si specifica esplicitamente l'indipendenza da parte del singolo intelletto concipiente.

Prima di proseguire, possiamo incominciare ad integrare alcune di queste nozioni con quanto già sappiamo. Notiamo intanto come questo paragrafo ci permette di contestualizzare quel concetto di 'vacuità' che prima abbiamo introdotto senza particolari approfondimenti. Secondo (i), infatti, abbiamo definito i *figmenta* come concetti vuoti, ossia tali da non presentare una corrispondenza extramentale. Se intendiamo tale corrispondenza in senso ontologico forte, ossia tale da avere un importo esistenziale, notiamo dunque come tanto *chimaera* quanto *homo* possano soddisfare la condizione (i): entrambi i concetti possono *non esse aliquid* in virtù della propria natura. Ciò che distingue l'uno dall'altro, però, è la cagione di tale vacuità, giacché l'uomo può non essere qualcosa in quanto contingentemente non causato, mentre la chimera può non essere qualcosa in quanto essenzialmente non causabile, sicché tale seconda possibilità sembra costituire la conseguenza di una necessità *ad non esse*. Per questo motivo, possiamo riformulare in parte la condizione di vacuità

introducendo una clausola ontologica ed incominciare ad articolare la classe dei concetti vuoti in due sottogruppi:

Concetti vuoti – possono *non esse aliquid* e dunque non riferirsi *ad extra*:

- (i) Concetti contingentemente vuoti: non ripugnano l'affermazione *esse aliquid* e sono causabili;
- (ii) Concetti necessariamente vuoti: ripugnano l'affermazione *esse aliquid* e non sono causabili

Sottolineiamo ancora una volta il fatto che tale distinzione viene basata sulla condizione di importo esistenziale, sicché il riferimento di cui parliamo ora non deve essere confuso con la possibilità di *supponere* che questi termini hanno. Dal momento che Scoto accetta una posizione continentale, come abbiamo già avuto modo di vedere, in proposizioni come *homo est graecus* il termine *homo* mantiene la propria capacità di *supponere* a prescindere da qualsiasi restrizione, inclusa l'esistenza effettiva. Analogamente al caso di Cesare, infatti, la non esistenza delle istanze di *homo* non è una condizione sufficiente a determinare la verità o la falsità della proposizione; tuttavia, la nostra condizione di vacuità è precisamente posta sull'effettiva esistenza di tali istanze, sicché non può essere superata facendo riferimento alla *suppositio termini*.

Sottolineiamo inoltre come la concezione della chimera come ente impossibile in quanto formalmente impossibilitato all'esistenza, non comporti la non concepibilità della stessa a livello di ragione. Se infatti da un punto di vista essenziale le parti della chimera risultano mutualmente incompatibili – *repugnantes* – non per questo la chimera stessa corrisponde ad un qualcosa di contraddittorio che sfugga del tutto al potere intellettuale. Enti impossibili di quest'ultimo tipo, ossia tali da essere sia logicamente che ontologicamente impossibili, sono ad esempio il quadrato rotondo – forse l'istanza di ente impossibile più comunemente presentata dall'ontologia moderna – o, nel caso di

Scoto, *l'albedo nigra*<sup>23</sup>, i quali certamente possono essere fatti rientrare nel novero dei *figmenta*. Ebbene, dal momento che a noi interessa considerare esclusivamente quei *figmenta* che siano anche concepibili – e vedremo in seguito il perché – specifichiamo come l'impossibilità degli enti che stiamo esaminando debba essere intesa esclusivamente in senso ontologico: la chimera è un ente impossibile in quanto impossibilitato all'esistenza, ma logicamente possibile in quanto non contraddittorio.

Un altro punto interessante da notare nel paragrafo esaminato è dato dall'esplicitazione di *non esse aliquid* come se si trattasse di una proprietà a tutti gli effetti. Di essa viene infatti scritto che inerisce ora all'uomo ora alla chimera in funzione dell'essenza dei medesimi, sicché risulta legittimo domandarsi se Scoto conceda l'esistenza di proprietà autenticamente negative – un tema su cui avremo in parte modo di tornare in seguito trattando della *repugnantia*.

Notiamo anche come qui si dia per scontato che *chimaera* sia un concetto a tutti gli effetti, giacché la motivazione della sua impossibilità ad esistere dipende in ultima analisi dalla *ratio formae* che la caratterizza. In questo senso, dunque, ci sembra evidente come i *figmenta* non vengano qui considerati alla stregua di semplici *imagines*, il che rinforza ulteriormente la nostra supposizione avanzata circa la proprietà (ii) dei concetti di finzione, ossia il fatto che essi siano concetti in senso proprio, sebbene riconducibili ai generi soltanto *per reductionem*.

In ultima istanza, è evidente come la caratterizzazione di questi due concetti sia stata presentata da Scoto ricorrendo all'ambito della modalità aletica od ontica: la possibilità e la necessità *essendi* sono infatti un prerequisito per poter

---

<sup>23</sup> «Posset dici probabiliter quod non, quia talis ostensio non fit per quid rei, sed per quid nominis tantum. Non-entia autem omnino, quae scilicet non habent quid rei sed tantum nominis non sunt proprie scibilia sed secundum quid, sicut quid nominis tantum est 'quid' secundum quid. Nam imponendo nomen a huic conceptui contradictionem implicanti 'albedo nigra', posset ostendi ex ratione nominis a quod a nulli superficies inest. Et tales sunt aliquae conclusiones negativae quae non videntur scibiles simpliciter; sicut nec a est intelligibile simpliciter, quia nullum 'quid' simpliciter habet» *Super Metaphysicorum*, l. 6, q. 2, n. 36, p. 50.

sviluppare l'argomentazione. È inoltre evidente come tali modalità siano in qualche modo ricollegate al concetto di *repugnantia*, che si trascina nei nostri discorsi già dallo studio dell'eliminazione della teologia negativa. Il paragrafo testuale successivo prosegue nell'approfondire proprio questi due ambiti:

Nec est hic fingendum quod homini non repugnat [riferito alla *affirmatio quae est 'esse aliquid'*] quia est ens in potentia, et chimaerae repugnat quia non est ens in potentia, – immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile in potentia logica, et chimaerae quia repugnat, ideo est impossibile in impossibilitate opposita; et illam possibilitatem consequitur possibilitas obiectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae respicit omne possibile (dummodo illud sit aliud a se), tamen illa possibilitas logica, absolute – rationi sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret<sup>24</sup>.

Ecco che *homo* e *chimaera* vengono qui contrapposti come *ens possibile in potentia logica* ed *ens impossibile in potentia logica*, una dichiarazione in funzione della quale vengono fatte discendere le rispettive *possibilitas obiectiva* e *impossibilitas obiectiva*, ossia l'effettiva possibilità o impossibilità di essere causati. In conclusione del paragrafo, quindi, viene introdotto il tema dell'onnipotenza divina, tale cioè da interessare ciascun ente possibile, rispetto al quale Scoto dichiara l'indipendenza della possibilità o impossibilità logica. Il passaggio ci offre pertanto una concatenazione di elementi che dovremo procedere ad indagare: la *repugnantia* fonda la *possibilitas vel impossibilitas logica* e quest'ultima fonda a sua volta la *possibilitas vel impossibilitas obiectiva vel ad causandum*. Il tutto indipendentemente dall'onnipotenza divina che, in ogni caso, sembra essere limitata al solo caso dei *possibilia*.

Incominciamo con il considerare un passaggio della settima *distinctio* dell'*Ordinatio*, mediante il quale possiamo già rintracciare tutti gli elementi appena messi in luce. La prima questione di tale *distinctio* è dedicata al tema della

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, n. 61.

capacità divina di generare – *utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum vel proprietas Patri* – e la risposta di Scoto, mediante cui ci viene fornita una distinzione tra *potentia logica* e *potentia realis*, costituisce precisamente il nostro punto di interesse. Si tratta di una porzione di testo alquanto estesa sicché, oltre a concentrarci sul versante della *potentia logica*, incominciamo a riportarne una prima parte:

Ad quaestionem ergo respondeo, distinguendo primo de ‘potentia’. Uno enim modo dicitur ‘potentia logica’, – et ista notat non-repugnantiam terminorum; de qua dicit Philosophus V *Metaphysicae* cap. ‘De potentia’: «Illud est possibile cuius contrarium non est necessitate verum». Et si hoc modo quaeratur de ‘potentia’ in divinis, dico quod ipsa est, comparando generationem ad quemcumque actum non-repugnantem generationi: et tunc potentia, vel possibilitas, est Patris vel Dei ad hoc praedicatum quod est generare, quia isti termini non repugnant; impossibilitas autem est quod Filius vel Spiritus Sanctus generent, quia isti termini repugnant<sup>25</sup>.

Ritroviamo dunque la *potentia logica* esplicitata come uno dei possibili significati di *potentia* in generale. Secondo tale formulazione, la potenza logica denota una *non repugnantia* a livello dei termini ma, mediante una disgiunzione inclusiva, ritroviamo un accostamento tra *potentia* e *possibilitas*. La possibilità, peraltro, viene precisamente collegata alla dimensione causale, sicché l’analogia con la situazione teorica del caso di *homo* e *chimaera* è pressoché completa. A queste considerazioni vengono fatte seguire alcune esemplificazioni: dal momento che si ha una *non repugnantia* tra i termini *Deus Pater* e *generare*, allora l’atto effettivo della generazione costituisce una potenza e dunque una possibilità autentica per la prima persona della Trinità. Nel caso invece delle persone rimanenti, le quali *repugnant* l’atto del generare, ecco che si dà un’impossibilità rispetto a tale atto.

A partire da questa prima sezione, dunque, è possibile inferire alcuni aspetti generali interessanti: per prima cosa, notiamo come la *repugnantia* sia

---

<sup>25</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 7, q. 1, n. 27, pp. 118-119.

l'elemento teorico mediante cui si definiscono tanto la possibilità che l'impossibilità, rispettivamente designate come una *non repugnantia terminorum* ed una *repugnantia terminorum*. In seconda istanza, notiamo come la *non repugnantia* medesima sembri di per sé determinare l'effettivo portato della potenza generativa divina, coerentemente con quanto indicato in precedenza. Quest'ultimo punto riceve un'ulteriore precisazione mediante una doppia argomentazione per assurdo o, se si preferisce, un esperimento mentale:

Et si quaeratur quid est potentia generandi in divinis, hoc modo non oportet dare aliquod principium quo aliquis sit potens generare, – sufficit enim sola non-repugnantia terminorum: sicut si ante mundi creationem mundus non solum non fuisset, sed, per impossibile, Deus non fuisset sed incepisset a se esse, et tunc fuisset potens creare mundum, – si fuisset intellectus ante mundum, componens haec 'mundus erit', haec fuisset possibilis quia termini non repugnent, non tamen propter aliquod principium in re possibili, vel activum, sibi correspondens<sup>26</sup>.

La *non repugnantia terminorum* risulta addirittura sufficiente a determinare l'essenza – il *quid est* – della potenza generativa della divinità, ma allo stesso tempo essa non ha nulla a che spartire con la divinità medesima. Dichiara infatti Scoto che, posta la non esistenza di Dio e del mondo e immaginando un intelletto in grado di pensare una proposizione che dichiari l'esistenza del mondo medesimo, la *potentia logica* intercorrente tra i termini della proposizione sarebbe sufficiente a garantirne la possibilità. L'espressione rintracciata circa l'uomo e la chimera, ossia il fatto di poter esistere o meno *in aeternitate*, non è dunque affatto iperbolica secondo Scoto, ma denota una totale indipendenza delle relazioni logiche tra forme già prima che le stesse vengano create. Ciò svincola evidentemente del tutto i concetti di possibilità e impossibilità sia dall'attualità degli enti cui fanno riferimento che dal portato della potenza divina, la quale non costituisce dunque una garanzia esterna per la *possibilitas essendi*.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

Quest'ultimo in particolare costituisce un punto relevantissimo per il *Subtilis*, tant'è che egli lo sottolinea esplicitamente in coda al passaggio appena riportato<sup>27</sup>. Ciò però potrebbe non essere sufficiente per dichiarare un'assoluta indipendenza della possibilità aletica od ontica dal principio divino, giacché la potenza logica, secondo quanto scrive Scoto, deve comunque cadere nell'ambito dell'attività di un qualche intelletto pensante, come si nota bene nel corso dell'esperimento mentale. Ora, risulta evidente che per Scoto il ruolo dell'intelletto divino, eterno ed infinito, sarà proprio di assolvere a tale compito in generale, compito che tuttavia non dipende in alcun modo dalla potenza, giacché quest'ultima è appannaggio esclusivo della volontà divina. In ogni caso, è vero pure che Scoto dichiara che la potenza logica *notat* una ripugnanza tra termini, sicché rimane comunque un margine per argomentare che si dia un'autentica possibilità naturale del tutto indipendente da Dio.

Notiamo inoltre che l'assurdità dell'argomento viene introdotta mediante un'espressione a noi già nota ma piuttosto curiosa se considerata di per sé: *per impossibile*. L'argomentazione è infatti certamente *per impossibile*, dunque perché scegliere una terminologia alternativa? Per rispondere, è sufficiente riprendere in considerazione i testi che abbiamo già segnalato relativamente allo schema di eliminazione al fine di circoscrivere il significato di *impossibilitas*. Ricordiamo infatti come anche in quel caso Scoto presentasse una procedura di generazione, ancorché concettuale, di due elementi *in esse possibili* e che l'impossibilità tra di essi venisse motivata in termini formali. Esito di tale relazione era l'impossibilità di costituire un'unità o di generare un elemento

---

<sup>27</sup> «[...] nec etiam modo ista 'mundus erit' fuit possibilis – formaliter loquendo – potentia Dei, sed potentia quae erat non-repugnans terminorum istorum, quia isti termini non repugnarent licet istam non-repugnantiam concomitaretur potentia activa respectu huius possibilis» *Ibidem*.



terzo<sup>28</sup>. Ebbene, le poche righe che introducevano questo argomento davano precisamente ragione del rapporto tra *impossibile* e *impossibile*:

Quod intelligo sic: 'impossibile simpliciter' includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales<sup>29</sup>.

Secondo quanto indicato, dunque, l'impossibilità tra *rationes* implica l'impossibilità assoluta. Nel caso dell'argomento della *distinctio septima*, probabilmente l'espressione *per impossibile* sottolineava l'assoluta impossibilità della non esistenza di Dio, introdotta come assunzione al fine di sviluppare l'esperimento mentale.

Un ulteriore punto desumibile da questi argomenti è che, analogamente al caso dell'impossibilità e della possibilità, anche l'impossibilità dovrebbe presentare una propria controparte positiva. Tale elemento corrisponde infatti con la *compossibilitas*, il quale abbiamo peraltro già avuto modo di incontrare in riferimento alla prova della natura infinita di Dio. Scriveva infatti Scoto nel *Tractatus de primo principio*:

Perfectio simpliciter ad omnem impossibilem aliquem habet ordinem secundum nobilitatem, non excessi – per descriptionem – sed eminentis; igitur vel est naturae supremae impossibilis et ita excedit eam, vel compossibilis et ita potest illi inesse, et etiam in summo, quia sic est sibi compossibilis, si est alicui compossibilis. Inest sibi sicut est sibi compossibilis. Non autem inest sicut accidens contingens; igitur vel ut idem vel propria passio saltem<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Riportiamo il testo per comodità di confronto: «[...] Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellecto producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili) et illa 'producta' se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo – aliquo modo – qui ea produxit» *Ordinatio*, l. 1, d. 43, q. unica, n. 16, p. 359.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *De primo principio*, c. 4, n. 54, p. 143.

Abbiamo già osservato come la connotazione di *ens infinitum* dia ragione soprattutto del fatto che in Dio risultano istanziate tutte le perfezioni assolute. In questo passaggio la *compossibilitas* viene appunto presentata precisamente come il prerequisito in funzione del quale un determinato individuo può istanziare una determinata proprietà. Interessante è inoltre notare come l'incompossibilità nel caso delle perfezioni assolute venga inserita in riferimento ad una relazione d'ordine: se *A* è una perfezione assoluta e risulta impossibile con *B*, allora *A* è eminente rispetto a *B*, ossia maggiormente perfetto. Al contrario, la compossibilità non implica alcun ordinamento.

Possiamo quindi integrare la concatenazione presentata rispetto ad *homo* e *chimaera* aggiungendo una quarta coppia di elementi: dalla *repugnantia* dipendono la compossibilità e l'incompossibilità, le quali rispecchiano la possibilità e l'impossibilità logica da cui, infine, derivano la possibilità e l'impossibilità reale o *ad causandum*. A questo punto, inoltre, possiamo introdurre il passaggio dell'*Ordinatio* immediatamente successivo a quello concernente l'incompossibilità e la sua conseguente impossibilità di costituire un'unità o di generare elementi terzi, in quanto risulterà sufficiente a spiegare del tutto il caso della chimera:

[...] hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo – aliquo modo – qui ea producit. Et istam impossibilitatem eorum sequitur impossibilitas totius figmenti, includentis ea, et ista impossibilitate figmenti in se et impossibilitate partium suarum est impossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis<sup>31</sup>.

Possiamo dunque concludere che l'accostamento di elementi impossibili, secondo la *littera* di Scoto, è tale da generare *figmenta*, i quali sono qui spiegati in termini eminentemente ontologici e non già gnoseologici come in precedenza. Abbiamo infatti visto come l'incompossibilità sia una relazione tale da interessare

---

<sup>31</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 43, q. unica, n. 16, pp. 359-360.

enti reali, in quanto ad esempio fondata in sostanze e proprietà, e non già una relazione che intercorre esclusivamente tra concetti.

Applicando quanto indicato al caso di *homo* e *chimaera*, dunque, ritroviamo quanto segue: entrambi i concetti sono compossibili con la proprietà *non esse aliquid* e di conseguenza possono non venire all'esistenza; tuttavia *homo* presenta tra le proprie componenti essenziali una relazione di compossibilità, la quale risulta condizione sufficiente per una reale *potentia ad causandum*, al contrario, le componenti essenziali di *chimaera* saranno impossibili, il che è sufficiente per designare l'intero come un ente impossibile, tale cioè da non poter essere causabile. A questo punto, possiamo aggiornare un'ultima volta la nostra tassonomia dei concetti vuoti:

Concetti vuoti – possono *non esse aliquid* e dunque non riferirsi *ad extra*:

- (i) *Figmenta* in senso improprio: non ripugnano l'affermazione *esse aliquid* e le loro componenti essenziali sono compossibili, sicché risultano causabili;
- (ii) *Figmenta* in senso stretto: ripugnano l'affermazione *esse aliquid* e le loro componenti essenziali sono impossibili, sicché risultano incausabili.

Notiamo dunque come ogni universale che corrisponde ad una *res primae intentionis* possa essere un concetto contingentemente vuoto – tale è ad esempio oggi 'dinosaurio' – e di come una simile forma di vacuità non venga mai designata da Scoto nei termini di *figmentum* o *fictio*. Secondo le evidenze testuali, i concetti di finzione importano infatti una vacuità necessaria e descrivono pertanto delle nature impossibili. Nel momento in cui descriviamo i concetti contingentemente vuoti come *figmenta* in senso improprio, dunque, stiamo superando l'applicazione della terminologia nel suo senso autenticamente scotiano. Riteniamo in ogni caso utile introdurre tale terminologia per dare ragione della vacuità concettuale, questa stessa una caratterizzazione assente nei testi ma cionondimeno teoricamente cogente, riportandola il più possibile al nostro

contesto di indagine. Con ciò, rimarchiamo ancora una volta che non è assolutamente nostra intenzione indicare che gli universali contingentemente vuoti secondo Scoto costituiscano una classe o una specie dei *figmenta*.

### iii. Sviluppi teorici: concetti vuoti e conoscenza divina

Il discorso finora sviluppato interessa evidentemente diversi piani della speculazione filosofica: dalla composizionalità proposizionale, alla metafisica, alla teoria della causalità. Sicuramente, uno degli elementi che più risaltano consiste nello sviluppo della terminologia tipicamente modale – possibilità, impossibilità – attraverso uno strumento quale la *repugnantia* e senza fare alcun riferimento alla necessità, che per la logica modale moderna costituisce invece l'autentico punto di partenza per la definizione di ogni altro operatore modale<sup>32</sup>. Scoto stesso non si sottrae peraltro a quest'ultima procedura di definizione, ad esempio nel contesto dei *Notabilia super Metaphysicam*<sup>33</sup>.

In prospettiva storica, è generalmente riconosciuto come lo sviluppo della concezione di modalità nel pensiero di Scoto, specialmente in riferimento ai temi della causazione e della potenza divina, prende una direzione affatto originale rispetto alle teorie più comunemente supportate dai suoi contemporanei. Particolarmente interessante risulta infatti la sua ridefinizione di contingenza, il

---

<sup>32</sup> Dato 'necessario che p', mediante l'introduzione del negatore si definiscono 'possibile che p' come 'non necessario che non p' e conseguentemente 'impossibile che p' come 'non possibile che p' ossia 'necessario che non p':  $\diamond p \leftrightarrow \neg \square \neg p$ ;  $\neg \diamond p \leftrightarrow \square \neg p$ . Per i concetti fondamentali delle logiche formali del secondo ordine, si vedano JAMES GARSON, *Modal Logic*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023 oppure il classico BRIAN F. CHELLAS, *Modal Logic: an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1980/1995.

<sup>33</sup> «Nota in definitione istorum: 'possibile etc.'; et post: negatio necessari, scilicet non necessarium, quod est contingens indefinitum. Et prius: privatio possibilis, id est impossibile. Ideo non est inconueniens impossibile definiri per necessarium, vel si possibile est notum aut necessarium» *Notabilia super Metaphysicam*, l. 5, n. 166, p. 68.

cui modello teorico è stato definito sincronico<sup>34</sup>. Tuttavia, questo discorso ha a che fare precipuamente con le forme modali in senso stretto, quale possibile, necessario e impossibile. Ciò che a noi interessa in modo particolare, invece, è continuare a ragionare sulle relazioni che soggiacciono a tali modalità: *compossibilitas ed incompossibilitas*.

Risulta intanto evidente come tali relazioni esercitino una funzione compositiva, giacché viene esplicitato come esse interessino le parti di un determinato oggetto e determinino di conseguenza la caratterizzazione modale dell'unità che vanno a generare. La categorizzazione dei concetti vuoti da noi proposta rispecchia proprio questo schema: un concetto contingentemente vuoto corrisponde ad una natura possibile in quanto le sue parti sono compossibili, un *figmentum* in senso stretto, invece, descrive una natura impossibile in quanto le sue parti risultano impossibili. Un aspetto che riteniamo interessante considerare in riferimento a queste relazioni è dato dalla poliadicità delle medesime, un tema del quale abbiamo già avuto modo di affrontare rispetto al contesto medievale. La compossibilità è infatti una relazione tale da coinvolgere una sostanza e le sue proprietà, come testimoniato nel caso delle perfezioni assolute, e in funzione di questa precisa struttura relazionale l'*unitas* derivante

---

<sup>34</sup> Per una panoramica generale ma approfondita, si vedano soprattutto i lavori di Knuuttila, quali SIMO KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*. Routledge, London – New-york 1993 o il più recente ID., *Modality*, in J. Marenbon (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 312-341. Per una prospettiva in parte differente, si vedano ad esempio i lavori di Normore: CALVIN G. NORMORE, *Duns Scotus's Modal Theory*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 129-160; ID., *Scotus, Modality, Instantiations of Nature and the Contingency of the Present*, in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters» 53 (1996), Brill, Leiden – New-York – Köln. In riferimento invece alla possibile concezione scotiana di mondo possibile o di una semantica per mondi possibili, oltre alle opere già citate si veda per una posizione scettica particolarmente interessante NICOLE WYATT, *Did Duns Scotus invent Possible World Semantics?*, «Australasian Journal of Philosophy» 78:2 (2000), pp. 196-212. Per un lavoro più prossimo al nostro contesto di indagine, si veda invece WOUTER GORIS, *Duns Scot et la théorie des mondes possibles*, in J. Benoist & V. Decaix (eds.), *Licornes: celles qui existent et celles qui n'existent pas*, Vendémiaire, Paris 2021, pp. 245-264.

risulterà possibile o meno. In questo senso, dunque, è ragionevole ritenere che ogni individuo possa essere estensionalmente descritto come la classe delle proprie proprietà reciprocamente compostibili. Consideriamo ad esempio il caso di Socrate: egli istanzia certamente almeno l'umanità, l'animalità e la razionalità in quanto proprietà essenziali, alle quali però si aggiungono tutti gli altri accidenti e le forme che lo caratterizzano.

Risulta tuttavia legittimo domandarsi se Socrate, affinché sia un ente possibile, debba presentare una forma di compostibilità intercorrente soltanto tra la propria sostanza e le proprietà che essa istanzia, o se la compostibilità debba intercorrere anche tra le proprietà medesime. Si potrebbe infatti argomentare che considerare la compostibilità soltanto in riferimento alla sua sostanza ed a ciascuna proprietà ad essa inerente potrebbe non essere sufficiente a garantire la possibilità dell'intero. Mediante un esempio estremamente banale: dal momento che Socrate è sia pesante che alto, è certamente necessario che risultino compostibili le coppie Socrate-pesantezza e Socrate-altezza, dove con 'Socrate' indichiamo la sostanza di Socrate; ma ciò risulta sufficiente a garantire la possibilità di Socrate o sarà invece necessario altresì che anche la pesantezza e l'altezza medesime risultino *mutuo* compostibili? Ci sono effettivamente alcune coppie di proprietà, come dispari-pesantezza, che intuitivamente non sembrano essere reciprocamente compostibili, e tuttavia si potrebbe anche argomentare che la compostibilità tra proprietà sia in realtà una conseguenza della compostibilità tra sostanza e singole proprietà. In riferimento al caso di Socrate, si può ad esempio sostenere che la compostibilità tra pesantezza ed altezza dipenda dal fatto che ciascuna di queste proprietà inerisca alla sostanza di riferimento, e dunque la compostibilità tra Socrate-pesantezza e Socrate-altezza sarebbe di per sé sufficiente a garantire l'istanziabilità contemporanea delle due proprietà.

Proviamo a mantenerci su questa soluzione, che oltre ad essere più semplice risulta comunque inclusa nell'altra, e testiamola rispetto all'impossibilità. Consideriamo ad esempio le proprietà 'essere alato' o 'essere piumato' rispetto a Socrate. Ora, certamente Socrate piumato o alato costituisce un *figmentum* e tali proprietà saranno dunque da considerarsi impossibili con Socrate medesimo. Tale impossibilità dipenderà, secondo l'ipotesi più semplice, dal fatto che Socrate istanzia almeno una proprietà essenziale – l'umanità – in funzione della quale escludere queste ultime due accidentali. Secondo l'ipotesi più articolata, invece, l'umanità e l'essere alato o piumato sono reciprocamente impossibili, e dal momento che entrambe sono predicate dell'ente chiamato Socrate esso risulta impossibile alla stregua di una chimera. Notiamo altresì che queste due proprietà risultano invece compostibili con un'altra proprietà essenziale di Socrate, ossia l'animalità. Da ciò si inferisce che è sufficiente un solo caso di impossibilità affinché l'intero composto risulti integralmente impossibile.

Senza prendere una posizione definitiva ma accettando quanto meno la versione più semplice, nel momento in cui a quest'ultima aggiungiamo la concezione della relazione di compostibilità o impossibilità come accidente *ad aliud*, però, notiamo come l'ontologia si appesantisca spaventosamente. Per ciascuna proprietà individuale dovrà infatti darsi una coppia di relazioni di compostibilità o impossibilità, ossia una coppia di accidenti tali da fondarsi l'uno nella sostanza individuale, l'altro nella proprietà essenziale o accidentale, e puntare ciascuno al proprio estremo. Questo perché, come abbiamo già ricordato, affinché una relazione possa essere considerata simmetrica è necessario che essa venga considerata come un elemento che intercorre tra i due estremi, non già come una proprietà singola che inerisce ad un estremo solo mentre 'punta' verso l'altro. Ancora più complessa sarà la situazione presentata dalla seconda ipotesi,

per cui oltre a tutte le relazioni di compostibilità o impossibilità tra la sostanza e ciascuna proprietà, dovranno riscontrarsi anche quelle tra ciascuna coppia di proprietà.

Una strategia di semplificazione può certamente consistere nell'obiettare che la compostibilità non sia una relazione simmetrica, dichiarando che essa interessi unicamente la sostanza e non già le proprietà, il che permetterebbe per così dire di limitare i danni: per ciascuna proprietà individuale si darebbe una singola affezione ulteriore. Un ulteriore punto a favore di questa strategia è dato dal fatto che, essendo ogni relazione un accidente, il *subiectum* di ciascuna di esse dovrebbe presentare una natura sostanziale, sicché non sarebbe possibile fondare la compostibilità in una perfezione.

Riteniamo però che i testi implicino una concezione simmetrica. Abbiamo già ricordato come la compostibilità e l'impossibilità siano relazioni tali da intercorrere tra le parti di una natura, le quali certamente non potranno essere sostanziali: in questo senso, dunque, tali relazioni sembrano potersi fondare in un qualsiasi tipo di forma, anche accidentale. Consideriamo poi l'esempio del cane e della sua impossibilità con la perfezione della *sapientia*. Da un punto di vista a favore dell'asimmetria, l'impossibilità sarebbe un'affezione esclusiva dell'individuo cane e punterebbe alla *sapientia* come termine *ad quem*. Consideriamo però quanto dichiarava Scoto nel *Tractatus de primo principio*: tra una perfezione assoluta e ciò che è impossibile con essa si istaura un ordine di eminenza. Di conseguenza, la *sapientia* risulta eminente rispetto alla natura canina proprio in quanto ad essa impossibile, e la direzione di questo *ad aliud* sembra puntare dalla perfezione verso la natura canina. Di nuovo, si può obiettare che l'eminenza manifesti la relazione di verso opposto, intesa in senso *top-down*, rispetto all'impossibilità che invece si manterrebbe unicamente *bottom-up*, ossia fondata esclusivamente nel cane. Nello



schema di eliminazione, d'altro canto, l'impossibilità veniva presentata in riferimento a due termini generici, i quali potevano dunque corrispondere tanto a sostanze che a proprietà. In ogni caso, è sicuro che bisogna quantomeno ammettere che per ciascun attributo individuale ve ne sia da porre almeno uno ulteriore, tale da designarne la compossibilità o l'impossibilità con la natura di riferimento.

Tutta questa complicazione sarebbe certamente evitabile ammettendo la poliadicità delle relazioni di compossibilità o impossibilità le quali, in tal caso, risulterebbero uniche per ciascun individuo ma tali da interessarne tutti gli elementi: l'*unitas* ontologica o concettuale risulterebbe evidentemente assai più economica. Si tratterebbe peraltro di un'operazione assai semplice da attuare, la quale però, come già ricordato, risulta estranea al contesto in esame e non ci sembra in ogni caso rintracciabile nei testi, sicché ci limitiamo a segnalarla come possibilità teorica senza attribuirle al pensiero di Scoto.

Riteniamo in ogni caso che costruire un modello compositivo non poliadico mediante cui descrivere l'insieme delle relazioni tra parti essenziali e non di un individuo sia possibile. Per fare questo, però, dobbiamo caratterizzare in modo più sistematico la differenza tra parti essenziali e parti invece accidentali di un individuo. Specifichiamo subito due aspetti a riguardo: parliamo di 'parti' in quanto il testo di Scoto ricorreva a questo termine, ma non stiamo in alcun modo introducendo una prospettiva di studio mereologica; queste 'parti' sono piuttosto da intendere come le forme e dunque le proprietà essenziali o meno che caratterizzano gli individui e le nature. Per quanto riguarda proprio quest'ultima distinzione, faremo riferimento al modello proposto da Eike-Henner Kluge, il quale reputiamo assai utile e convincente<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> HEIKE-HENNER W. KLUGE, *Scotus on Accidental and Essential Causes*, in «Franciscan Studies» 66 (2008), pp. 233-246.

Kluge incrocia due diverse distinzioni relative alle proprietà di un determinato individuo: si ritrovano infatti proprietà essenziali e accidentali – tali cioè da definire o meno la natura dell'individuo stesso – e proprietà di primo o secondo ordine. Queste ultime non devono essere ricollegate alla distinzione già esplicitata tra *intentiones primae et secundae*, ma costituiscono piuttosto una distinzione interna alle *intentiones primae* secondo una logica di generalità: il colore specifico che un individuo presenta ne costituisce la proprietà di primo ordine, il fatto che tale individuo sia colorato ne designa una proprietà di secondo ordine. Notiamo dunque che il rapporto tra questi elementi è di tipo *token-type*, il che significa che le proprietà di secondo ordine sono tali da includere tutti gli elementi del primo ordine ad esse corrispondenti: ogni istanza di rosso implica la proprietà di essere colorato. La tesi di Kluge è che Scoto concepisca le proprietà essenziali come proprietà del secondo ordine, la cui estensione presenta una serie di istanze tra loro compossibili il che, notiamo, avvicina Kluge alla seconda ipotesi da noi avanzata. Gli individui sono dunque da considerarsi entità ontologicamente complete che istanziano esclusivamente *token* di proprietà, alcune delle quali risultano però riconducibili a delle proprietà essenziali di second'ordine. In questo senso, la sola specie *homo* determina tutta una serie di proprietà essenziali che ciascun uomo istanzia singolarmente insieme a tutta una serie di proprietà accidentali che risultano con essa compatibili. Per descrivere questa conseguenza formale che ciascuna proprietà del secondo ordine impone, Kluge parla di 'forma logica' delle proprietà, la quale determina a priori la compatibilità o meno delle medesime con altre proprietà essenziali o accidentali, cosicché:

Building on this, we can say that for any two coinstantiated properties, the total set of compossible properties for that set of coinstantiated properties will be the set of compossible properties of the initial property in that particular instantiation as augmented by the totality of compossibilities of

the other property in that coinstantiation. Another way of putting this is to say that the totality of compossibilities of coinstantiated properties taken as a set is functionally determined by the logical forms of the members of that set<sup>36</sup>.

Tale co-istanziamento, che qui viene peraltro descritta in termini di compossibilità tra proprietà, determina dunque la completezza ontologica dell'individuo: data la forma logica di ogni proprietà istanziabile dall'individuo, esso è ontologicamente completo quando presenta un'istanza di ciascuna di esse e nient'altro. Ciò rende perfettamente ragione di quanto abbiamo detto prima rispetto a Socrate e l'essere alato o piumato: queste due proprietà risultano infatti escluse dalla forma logica delle proprietà che Socrate, in quanto individuo umano, può e deve istanziare.

Considerando inoltre l'espressione 'forma logica', che Kluge introduce senza fare riferimento esplicito ad alcun passaggio testuale di Scotto, ci sembra che essa catturi bene l'idea della *potentia logica* presentata dal *Subtilis*. Tale potenza designava infatti una *non repugnantia* tra elementi in riferimento alla natura o comunque all'estensione dei medesimi, una situazione teorica che ci sembra alquanto simile a quella descritta da Kluge, dove sono le nature o le estensioni stesse dei concetti a determinare formalmente la compatibilità tra proprietà. Secondo questo modello, dunque, ciascun ente di natura istanzia come *token* tutte e solo le proprietà compossibili con la propria natura, e non istanzia invece ogni altra proprietà ad esso impossibile pena, aggiungiamo noi in base a quanto studiato circa i *figmenta*, la determinazione di un ente impossibile.

Kluge procede quindi a sviluppare il proprio discorso nell'ottica dell'analisi della teoria della causazione, specificando come questa concezione delle sostanze individuali permetta di dare ragione della regolarità della trasmissione delle forme sostanziali all'interno delle specie, il che supera tuttavia

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 238.

il nostro contesto di indagine, ancorato al tema dei concetti vuoti<sup>37</sup>. Ciò che a noi interessa particolarmente di questo modello è l'idea di come ciascun individuo possa essere descritto in sede teorica come una classe di proprietà del secondo ordine tra loro compostibili, dalle quali consegue, *in re*, un'istanziamento di *token* o proprietà del primo ordine che conservano tale compostibilità nell'attuazione della singola sostanza, la quale costituisce un *unicum* ontologicamente completo.

Un aspetto particolarmente interessante di questo modello è il rendere assai chiaramente l'idea di come di un dato individuo possano darsi versioni alternative. Consideriamo infatti un qualsiasi individuo esistente *A*; secondo il modello di Kluge, è possibile dare una descrizione estensionale di tale individuo nel modo seguente: *A* istanzia una serie di proprietà del primo ordine tra loro compostibili quali  $\{a, b, c, \dots\}$ . Da un punto di vista teorico, invece, *A* sarà descritto come l'insieme delle proprietà del secondo ordine, essenziali e non, di cui l'enumerazione  $\{a, b, c, \dots\}$  costituisce un sottoinsieme proprio. Questo secondo elemento teorico rimarrà dunque costante e sarà sempre efficace nel descrivere *A*, al contrario del sottoinsieme proprio che, per quanto riguarda le proprietà accidentali, risulterà naturalmente suscettibile di variazioni. Un esempio triviale di tale variazione è dato dalle procedure fisiche di mutazione come la crescita o l'invecchiamento: assunta la conservazione dell'identità

---

<sup>37</sup> Per approfondire il tema della causazione in generale e rispetto alla distinzione tra causalità essenziale e causalità accidentale, oltre al lavoro di Kluge si vedano: JUAN CARLOS FLORES, *Accidental and Essential Causality in John Duns Scotus' Treatise 'On the First Principle'*, cit.; MARILYN MCCORD ADAMS, *Essential Orders and Sacramental Causality*, in M. B. Ingham & O. V. Bychkov, *John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus*, «Archa Verbi: Yearbook for the Study of Medieval Theology – Subsidia 3», Franciscan Institute Publication-Aschendorff, St. Bonaventure, N. Y.-Münster 2010, pp. 191-205; CESAR RIBAS CEZAR, *Induktion und Kausalität bei Duns Scotus*, in L. Honnefelder et al. (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-Aschendorff, St. Bonaventure, N.Y.-Münster 2010, pp. 307–325; RICHARD CROSS, *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*, cit.; MICHAEL SYLWANOWICZ, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, in «Studien und Texte zur Geistesgeschichte del Mittelalters» 51, Brill, Leiden 1996.

individuale, infatti, e immaginando che l'individuo in questione sia un essere umano, *A* sarà certamente dotato di peso in quanto materiale, e tuttavia tale peso sarà assai diverso tra gli istanti in cui *A* sia neonato ed *A* sia adulto. Questo discorso può evidentemente essere applicato a ciascun individuo che presenti almeno una proprietà accidentale, sicché è possibile notare il seguente aspetto: dato un qualsiasi individuo *A* la cui estensione presenta forme accidentali, ossia proprietà del primo ordine, è sempre possibile generare una variazione di *A* permutando anche una sola di tali istanze. In altri termini, ogni individuo costituisce una possibile versione di se stesso, e ciò in funzione della compossibilità che intercorre tanto tra le sue proprietà essenziali che accidentali determinata dalla forma logica di tali proprietà. Di conseguenza, per ciascun individuo è possibile costruire una classe di variazione o permutazione *A\**, tale da includere tutte le istanze intrinsecamente compossibili di tale individuo.

Una conseguenza interessante di tale processo è che ciascuna di queste classi di proprietà del secondo ordine, in virtù della propria forma logica, costituisce una compagine compossibile composta di elementi singolarmente concepibili, la quale comprende ciascun individuo di una data specie così come ciascuna variazione accidentale di ciascun individuo della specie. Considerando quanto abbiamo già detto circa la divinità, che rimane in ogni caso il garante primo – o ultimo – di qualsiasi processo causale, sappiamo che l'ente infinito è *intelligens* e che l'intelletto che tale principio presenta è infinito. Tale infinità viene infatti inferita in termini estensionali, giacché Scoto la faceva dipendere dall'effettiva possibilità per tale intelletto di conoscere in atto infiniti concetti<sup>38</sup>. Ammettendo ciò, allora ciascuna classe di permutazione *A\** sarà nota a Dio, come

---

<sup>38</sup> «Intellectus primi intelligit actu semper et necessario et distincte quodcumque intelligibile prius naturaliter quam illud sit in se. [...] Nonne, domine deus, intelligibilia sunt infinita, et haec actu in intellectu actu omnia intelligente? Igitur intellectus illa simul actu intelligens est infinitus. Talis est tuus, deus noster, ex septima iam praemissa; igitur et natura cui intellectus est idem est infinita» *De primo principio*, c. 4, nn. 66; 68, pp. 166; 168.

d'altronde ciascuna classe di permutazione inconsistente ossia tale da includere elementi impossibili: Dio conoscerà ogni ente possibile ed ogni ente impossibile – ridotta l'impossibilità al solo caso ontologico, come già specificato.

## 2. La relazione di *repugnantia*

Possiamo notare come i due casi di studio finora analizzati, l'uno di ambito epistemologico e l'altro di ambito ontologico, presentino alcune affinità interessanti. Per prima cosa, osserviamo come in entrambi i casi le posizioni di Scoto vengano sviluppate in assonanza con una prospettiva che abbiamo descritto come asimmetricalista. Abbiamo già mostrato infatti come tale impostazione risulti inferibile a partire da numerose occorrenze testuali e, nel caso degli argomenti contro alla teologia negativa, si è visto come il principio di asimmetria maggiormente rilevante fosse di natura epistemica: le conoscenze negative dipendono strutturalmente da quelle positive e non forniscono alcuna informazione ulteriore rispetto a queste ultime. Nel caso dei *figmenta*, invece, possiamo riscontrare una forma eminentemente ontologica di asimmetricalismo, espressa mediante la terminologia modale: gli enti che hanno una potenza effettiva *ad causandum* sono infatti formalmente compossibili e, di conseguenza, possibili; gli enti formalmente impossibili, invece, non hanno potenzialità ad essere e costituiscono dunque puri *figmenta*, sicché non sono affatto enti ma piuttosto concetti vuoti. Ricordiamo infatti come Scoto, soprattutto negli scritti di teologia, introducesse una forma ontologica di asimmetricalismo riduzionista ricorrendo all'espressione *aliquid positivum*, una condizione insoddisfacibile da parte degli enti finzionali giacché, come appena ricordato, non sono considerabili affatto degli *aliqua*. Le coppie *possibilis-impossibilis* e *compossibilis-incompossibilis*, peraltro, costituiscono evidentemente degli opposti e, nel secondo caso, corrispondono a delle relazioni in senso proprio.

L'elemento fondativo di tali coppie, però, è rintracciabile nella *repugnantia*, che costituisce l'unico concetto mediante cui tanto la compossibilità che l'impossibilità risultano definite: *A, B* sono compossibili solo se *A, B* sono *non repugnantes*; *A, B* sono impossibili solo se sono *repugnantes*. Alla base

dell'opposizione tra *compossibilis* ed *impossibilis*, dunque, nella quale entrambi gli elementi corrispondono a termini pienamente lessicalizzati, troviamo una coppia di opposti sintatticamente diversa: *non repugnans* e *repugnans*. In questo caso, infatti, i due opposti non sono termini pienamente lessicalizzati, ma piuttosto l'uno la negazione semplice dell'altro, il che suggerisce una situazione analoga a quella che abbiamo riscontrato nel caso di *homo* e *non-homo*, termini indicati da Scoto come contraddittorî. Considerando invece lo schema di eliminazione – *notum quod Deus non est A, ergo notum quod Deus est B et A, B sunt repugnantes vel impossibilia* – notiamo come il ruolo dell'impossibilità, e dunque della ripugnanza che essa implica, sia tale da sorreggere l'intero argomento: tanto la premessa che il primo congiunto nel conseguente, infatti, sono proposizioni del tutto indipendenti; l'elemento tale da ricollegare i due predicabili e sancire la dipendenza del primo dal secondo coincide precisamente con la relazione di ripugnanza che intercorre tra i predicati medesimi.

A questo punto, riteniamo dunque necessario affrontare alcune questioni, in prima istanza (i) se la relazione di *repugnantia* sia da considerarsi una relazione positiva o negativa. Notiamo infatti le seguenti concatenazioni: se *A, B* sono *repugnantes* allora *A, B* sono impossibili, dunque il loro composto risulta impossibile. La ripugnanza *tout-court* è pertanto tale da definire il composto di due termini in senso evidentemente negativo, ancorché afferendo di primo acchito al gruppo dei termini privativi, sicché risulta logico inferire la negatività dello stesso termine fondamentale. Analogamente, data la concatenazione *A, B* sono *non repugnantes* allora *A, B* sono compossibili, dunque il loro composto risulta possibile, ci sembra che l'intuitiva positività della compossibilità e della possibilità dipenda da un'istanza di doppia negazione che attua una *remotio* a partire dall'*impossibilitas vel repugnantia*.



Ammettere la negatività della ripugnanza, tuttavia, importa almeno due conseguenze potenzialmente problematiche: per prima cosa, data la caratterizzazione a noi sinora nota circa le relazioni, dal momento che la ripugnanza intercorre tra enti di natura essa è da considerarsi una relazione autentica, ossia un accidente reale. Di conseguenza, bisognerebbe ammettere l'esistenza di forme accidentali autenticamente negative, un punto piuttosto sconveniente per un'ontologia asimmetricalista. In secondo luogo, se la ripugnanza conservasse in sé la negazione, allora lo schema di eliminazione risulterebbe assai depotenziato, giacché il suo elemento dirimente – *A, B sunt repugnantes* – risulterebbe essere una verità fondata esclusivamente in una negazione, il che si oppone al principio epistemologico di asimmetria. Certamente si potrebbe obiettare che tale *vulnus* interesserebbe unicamente la forma generalizzata dello schema e non già quella teologica, giacché l'eliminazione della conoscenza negativa rispetto a Dio risulta effettivamente attuata grazie al primo elemento del conseguente – *Deus est A*. Riteniamo che ciò sia corretto, sicché l'attestazione della negatività di *repugnantia* non inficerebbe affatto la tenuta dello schema in sé, tuttavia il principio epistemologico al quale tale schema si ispira – che ogni conoscenza positiva risulta fondata in una negativa – non potrebbe certamente risultare indenne.

Per superare questo *impasse*, naturalmente, esistono almeno due strategie immediatamente presentabili. La prima consiste nell'ipotizzare che la concessione dell'esistenza di relazioni reali e dunque di accidenti negativi non sia in realtà problematica, giacché l'asimmetricalismo potrà conservarsi nel fatto che queste siano fondate in una sostanza o comunque in una forma positiva. In questo senso, dunque, sarà necessario domandarsi (ii) se le relazioni non siano in alcun modo delle *res*, ma semplicemente elementi tali da sussistere in funzione d'altro e dunque riducibili al proprio *fundamentum* o *subiectum*. Una seconda

strategia di per sé alquanto banale ma in ogni caso tale da corroborare efficacemente la prima, consiste invece nel provare che il concetto di *repugnantia* risulti a sua volta riconducibile ad un *aliquid positivum*. Problematizzare questo punto significa dunque domandarsi (iii) se *repugnantia* sia o meno un concetto primitivo, tale cioè da non risultare ulteriormente definibile o riducibile.

Procediamo così ad indagare questi tre quesiti dei quali, peraltro, notiamo come il terzo ed il primo risultino legati a doppio filo: la primitività del concetto di *repugnantia* accostata all'autentica natura negativa del medesimo, infatti, costituirebbe un colpo di grazia quantomeno per la tesi asimmetricalista di ambito epistemologico. Nel caso della seconda domanda, invece, l'indipendenza ontologica di una relazione negativa minerebbe irrimediabilmente la tesi ontologica.

### i. Ontologia delle relazioni

Nel contesto dei commenti alle *Categorie* e ricorrendo al lessico di Burley presentato da Mugnai, abbiamo visto come le relazioni costituissero degli accidenti la cui ontologia risultava strettamente dipendente da quella dei loro *relata*. La distinzione che abbiamo infatti esplorato con maggior perizia è stata quella tra relazioni reali e relazioni intenzionali, le prime intercorrenti tra due enti di natura e dunque fondate in un ente effettivo, le seconde tali invece da interessare almeno un'entità pensata. Ebbene, secondo i testi giovanili di Scotto le relazioni intenzionali, tra le quali spiccavano la contraddizione e la privazione, non andavano considerate enti in senso proprio, tant'è vero che esse risultavano espunte dalla categoria di relazione, pur rimanendo riconducibili ad essa mediante una *reductio*.

La situazione teorica che si presenta nelle opere mature del *Subtilis*, però, presenta alcuni sviluppi di notevole importanza rispetto a quanto appena indicato<sup>39</sup>. Un buon punto di partenza può essere quanto dichiara Jeffrey Brower a riguardo:

According to a second, less parsimonious type of moderate realism, relations are identified not with ordinary, non-relational accidents, but rather with accidents of a *sui generis* type. John Duns Scotus is perhaps the best-known representative of this position from the later medieval period. According to him, if Simmias is taller than Socrates, this is to be explained by a pair of *sui generis* monadic properties or accidents that are distinct from, but nonetheless necessitated by, Simmias's and Socrates's heights<sup>40</sup>.

Brower descrive dunque la posizione di Scoto come moderatamente realista, e tuttavia parla di un realismo che, pur mantenendosi appunto moderato, si presenta meno risparmiato rispetto ad altre posizioni. Il punto centrale di questa considerazione, il quale ci permetterà di rispondere al quesito (ii), è dato dal rapporto tra relazione in quanto accidente e *fundamentum* della medesima. Prendendo in considerazione i commenti al quinto libro della *Metafisica*, possiamo riscontrare una questione che pone un quesito per noi relevantissimo: *utrum relatio sit res cui convenit modus essendi ad aliud*. Si tratta di una delle questioni più lunghe ed articolate dell'intero *corpus* di Scoto, sicché non procederemo a fornirne un'analisi completa e puntuale; tuttavia, sottolineiamo come il *Subtilis* presenti ben ventiquattro tesi in riferimento all'ontologia delle

---

<sup>39</sup> Si tratta di un aspetto assai studiato del pensiero di Scoto. Come testo fondamentale, si veda MARK G. HENNINGER, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989. Dello stesso autore, si veda il più recente ID., *John Duns Scotus and Peter Auriol on the Ontological Status of Relations*, «Quaestio» 13 (2013), pp. 221-242. Si vedano anche: JOS DECORTE, 'Modus' or 'res': Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of a Real Relation, in L. Sileo (ed.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 Marzo 1993*, Edizione Antonianum, Roma 1995, v. 1, pp. 407-429; PETER KING, *Scotus on Metaphysics*, cit.; RICHARD CROSS, *Relations and the Trinity: the Case of Henry of Ghent and John Duns Scotus*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofia medievale» 16 (2005), pp. 1-21; GUIDO ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto: introduzione al pensiero filosofico*, cit.

<sup>40</sup> BROWER, *Aristotelian vs Contemporary Perspective on Relations*, cit., p. 47.

relazioni, confrontandosi con ciascuna di esse. Di queste ventiquattro tesi, dovremo sicuramente evidenziare almeno le prime due, le quali pongono precisamente le basi per l'ontologia delle relazioni:

[i] Relatio aliqua est res naturae, quia actio naturalis dependet ex approximatione agentis ad passum sine qua numquam erit, quaecumque absoluta ponantur in hoc et in illo. Similiter eisdem absolutis manentibus, diversificatur actio propter diversam relationem. [...]

Item, sunt distinctae res ex se realiter.

Item, quaedam sunt realiter compositae; pone essentias absolutas totas sine relatione, compositum non erit<sup>41</sup>.

Questa prima tesi riconosce l'esistenza di relazioni reali, che vengono designate mediante l'espressione *res naturae* e rispetto alle quali, come si nota, si dichiara il fatto che godano di una certa indipendenza – *sunt res ex se distinctae* – e si fa riferimento ad una loro composizionalità reale, un tema che risulta importante se ricollegato alla *repugnantia* come fondamento della compossibilità.

La seconda tesi, d'altro canto, si pone in riferimento alle relazioni intenzionali:

[ii] Relatio autem aliqua est res rationis, quia aliqua fundatur super ens rationis, et quia aliqua non inest rei ut existit, sed ut intelligitur ex collatione eius ad aliud, facta per intellectum<sup>42</sup>.

A questo punto, dunque, sembrerebbe che la situazione teorica nei commenti alla *Metafisica* risulti sostanzialmente equivalente a quanto esposto nei *Parva logicalia*, e tuttavia proprio a questo punto Scoto introduce una glossa a questa seconda forma di relazioni, chiedendosi come si debba intendere il loro rapporto con l'attività di ragione. I casi possibili sono dunque due: o la ragione produce effettivamente e naturalmente le relazioni intenzionali, oppure no. Se si accetta il primo caso, allora bisogna chiedersi che tipo di prodotto siano tali relazioni: se

<sup>41</sup> *Super Metaphysicorum*, l. 5, q. 11, nn. 13; 16-17, pp. 575; 576.

<sup>42</sup> *Ivi*, n. 37, p. 579.

un *figmentum* – Scoto propone l'esempio del monte aureo, ossia un ente di finzione ma non logicamente contraddittorio, simile alla chimera – o se invece in modo analogo ai processi cognitivi di intellesione. Il punto del discorso è il seguente: poiché l'intelletto è in grado di generare degli *habitus* come la *scientia*, tali da costituire delle qualità reali a tutti gli effetti per gli individui che li istanziano – sebbene tale *realitas* non sia da intendersi nel senso di un'indipendenza dall'individuo intelligente che l'ha prodotta – ciò potrebbe valere anche nel caso di alcune relazioni intenzionali, le quali dovranno dunque disporre di un certo grado di realtà pur costituendo un prodotto naturale dell'attività di ragione<sup>43</sup>. In alternativa, ossia ammettendo che tali relazioni non siano un prodotto dell'intelletto, allora si dà un caso analogo a quello di un concetto conservato nell'intelletto ma che manca accidentalmente del proprio referente – dunque un *figmentum* in senso improprio – il quale in ogni caso conserva un certo grado di realtà<sup>44</sup>. Possiamo dunque dire, in modo assai sintetico, che il dubbio di Scoto si riduca ad una coppia di possibilità: il rapporto tra intelletto e *relatio rationis* può essere o di produzione – *facere* – o di considerazione. La posizione finale di Scoto è la seguente:

Responsio: intellectus facit ipsam per actum considerandi aliquid, et fundatur in illo in quantum consideratur, non autem in consideratione in quantum res est. Sic enim potest esse realis, sicut diversitas calefactionis ab intellectione est relatio realis. Et intellectio cum sit vere actio realis, relatio, quam fundat in quantum est res, erit realis. Illa consequitur naturam rei –

---

<sup>43</sup> «Circa secundam conclusionem de relatione, scilicet rationis, est difficultas. Si ratio facit illam: aut sicut facit montem aureum, aut sicut facit intellectionem. Si primo modo, non videtur relatio nisi secundum quid. Si secundo modo, potest esse vera relatio, sicut intellectio est vera actio et scientia vera qualitas, quam tamen facit intellectus. Quia naturalis potest causari ab intellectu, quare non similiter naturalis entitas rationis? Non tamen dicitur relatio realis, sicut nec scientia qualitas realis; illo modo est scientia realis, vocando scilicet 'reale' quod nullo modo dependet ab intellectu» *Ivi*, n. 39, pp. 579-580.

<sup>44</sup> «Si autem non facit ipsam, sed ipsa in quantum est rationis est tantum in consideratione intellectus – sicut rosa quanto intelligitur, et nulla existit – tunc sic dicendum est de tali reatione quoad realitatem sicut de rosa» *Ivi*, n. 40, p. 580.

licet talis rei –, sed ratio rationis omnino inest rei in quantum consideratur [...]. Ratio ergo intelligibilis et intellectus est realis in utroque, sed universalis et particularis ratio rationis<sup>45</sup>.

Di conseguenza, anche le relazioni intenzionali debbono essere considerate *res* in senso proprio, e ciò vale sia nel caso della produzione diretta che in quello della considerazione da parte dell'intelletto. L'intenzionalità consiste dunque in un'ulteriore qualificazione di tali accidenti, sufficiente a distinguerle dalle relazioni naturali in senso forte, ma in ogni caso insufficiente a determinarne la derubricazione a *non entia*.

Questa posizione costituisce evidentemente uno sviluppo considerevole rispetto a quanto indicato nei *Parva logicalia* e comporta un ampliamento degli esponenti della categoria di relazione, alla quale dovranno essere riportate tutte quelle relazioni intenzionali che prima erano considerate relazioni soltanto *per reductionem*. Si può peraltro constatare questa progressione all'interno dei testi medesimi di Scoto che, nei suoi *Notabilia* dedicati alla *Metafisica*, scrive ad esempio:

Nota quod, licet unum extremum contradictionis non sit in genere quia est non ens, tamen contradictio vere est in genere. [...]  
Et credo quod contradictio, privativa oppositio et alia sunt species oppositionis, et credo quod sunt in genere relationis, quia scilicet dicuntur ad invicem sicut relativa aequiparantiae, ut contradictorium contradictorio contradictorium, etc<sup>46</sup>.

Con questo passaggio, dunque, ritroviamo l'intera sottocategoria equivoca dell'opposizione intenzionale ricondotta autenticamente – *vere* – alla categoria di relazione, in netto contrasto con quanto indicato circa i commenti alle *Categorie*. Tutto ciò conferma inoltre in prospettiva diacronica come il passaggio mediante

---

<sup>45</sup> *Ivi*, n. 43, p. 581.

<sup>46</sup> *Notabilia super Metaphysicam*, l. 5, nn. 130; 132, p. 63.

cui Scoto argomentava l'equiparazione tra *entia intentionalia* e *non entia* non fornisse una soluzione né troppo efficace né troppo convincente.

Ritornando alla questione undicesima sulla *Metafisica*, è interessante notare come le restanti ventidue tesi circa le relazioni interessino quasi esclusivamente la *relatio realis*. Di queste, riteniamo utile riportarne brevemente cinque:

[v] *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.*

[vi] *Relatio realis in uno est immediate, quod dicitur fundamentum; in alio quandoque mediate, quod dicitur subiectum, quandoque idem est [...]*<sup>47</sup>.

Questa coppia di tesi conferma di fatto l'efficacia dello schema lessicale presentato da Mugnai e sottolinea la concezione della relazione come proprietà monadica, ossia come accidente fondato in qualcosa e tale da puntare verso qualcos'altro, coerentemente con quanto già esposto nei *Parva logicalia*<sup>48</sup>.

[vii] *Relatio realis 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.*

[viii] *Relatio realis non est eadem res cum fundamento, quia nulla unitiva continentia. [...]*

[ix] *Relatio realis fundatur super rem cuiuscumque generis: substantiae primitas respectu quantitatis, patet; qualitatis, principium agenda; relationis passio propria est relatio. Et similis, Avicenna III 10 prius 'super causam'*<sup>49</sup>.

La relazione, in quanto accidente, ha dunque uno stato ontologico dipendente dal proprio *fundamentum* o *subiectum*, quantomeno per quanto riguarda l'attualità

<sup>47</sup> *Super Metaphysicorum*, l. 5, q. 11, n. 47, p. 583.

<sup>48</sup> Circa questo punto, anche nei commenti alla *Metafisica* si ritrova una definizione della categoria di relazione che risulta sostanzialmente equivalente a quanto indicato nei commenti alle *Categorie*: «Tunc ad argumentum principale dico quod generalissimum 'relatio' est principium referendi aliquid ad aliud ad quod non refertur alia forma genere. Ita quod relatio, quae est generalissimum, est ratio referendi duorum, sicut simile refertur ad simile in communi in eadem specie una relatione specie, vel erit dare duas primas species in eadem species. Una ergo similitudo specie est ratio referendi duorum extremorum» *Ivi*, l. 5, qq. 5-6, n. 127, p. 476.

<sup>49</sup> *Ivi*, l. 5, q. 11, nn. 49-51, pp. 583-584.

e l'effettiva istanziazione, e tuttavia tra la relazione e ciò in cui essa è fondata non si dà un'unità entitativa: la relazione rimane distinta da ciò in cui si fonda. Questo elemento corrisponde a ciò che Brower descriveva come una soluzione realista meno risparmiata e rende ragione del perché le relazioni costituiscano accidenti *sui generis*. Infine, la nona tesi dichiara che le relazioni reali sono accidenti tali da potersi fondare negli elementi dell'ontologia categoriale senza essere limitati alla sostanza – si dichiara persino che una relazione possa avere un'altra relazione come fondamento. Quest'ultimo punto risolve dunque del tutto gli scrupoli che ci eravamo posti nel caso delle relazioni di compossibilità ed impossibilità: secondo il sistema di Scoto, esse possono coerentemente interessare coppie di proprietà quali le *perfectiones*.

Il tema della distinzione tra una proprietà ed il suo *fundamentum* viene sviluppato ampiamente nel corso delle opere teologiche di Scoto, nel contesto delle quali si pone precipuamente il problema di caratterizzare la relazione che intercorre tra Dio e le creature. Questo tema risulta in realtà accessorio per noi, sicché non ci addentreremo nella sua analisi; tuttavia, esso si inserisce in una cornice teorica generale assai importante per comprendere l'evoluzione del pensiero scotiano in riferimento alle relazioni: la distinzione tra relazioni categoriali e relazioni trascendentali. Tale distinzione viene introdotta esplicitamente nel corso della prima distinzione del secondo libro tanto della *Lectura* che dell'*Ordinatio*<sup>50</sup> e risulta basata sostanzialmente in una coppia di aspetti: le relazioni categoriali sono tali da intercorrere tra *relata* che

---

<sup>50</sup> «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 determinate» *Ordinatio*, l. 2, d. 1, qq. 4-5, n. 277, pp. 137-138.



appartengono all'ordinamento categoriale, le relazioni trascendentali no; le relazioni categoriali sono realmente distinte dal proprio *fundamentum*, le relazioni trascendentali no. L'esempio principale di relazione trascendentale consiste precisamente nel rapporto tra la creatura e Dio, che in quanto *ens infinitum* sappiamo essere extra-categoriale, e in questa relazione la creatura non risulta realmente distinta dalla propria dipendenza dal divino, ma nemmeno del tutto identica ad essa. Henninger ritiene che la necessità di mediare tra questi due estremi, ossia tra una distinzione reale tra creatura e dipendenza dal divino ed una distinzione puramente intenzionale tra le stesse, possa essere stata motivata dalle condanne degli anni Settanta del Duecento<sup>51</sup>. In ogni caso, Scoto propende per una distinzione formale tra i due estremi, recuperando un aspetto teorico esplicitato già nell'ottava *distincio* del primo libro di *Lectura e Ordinatio*:

Hoc declaro, quia 'includere formaliter' est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis; sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinita infinitam: est igitur aliqua non-identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles. Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quiditatem rei: est ergo non-identitas formalis ex parte rei, et intelligo sic, quod intellectus componens istam 'sapientia non est formaliter bonitas', non causat actu suo collativo veritatem huius compositionis, sed in obiecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus<sup>52</sup>.

Questo tipo di distinzione intercorre ad esempio tra le perfezioni essenziali, le quali nel momento in cui sono istanziate risultano non separabili da ciò a cui ineriscono e tuttavia non per questo si identificano tra loro.

Per quanto concerne il nostro scopo di indagine, risulterà in ogni caso sufficiente prendere in considerazione le relazioni categoriali, la posizione di

<sup>51</sup> HENNINGER, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, cit., p. 78.

<sup>52</sup> *Ordinatio*, l. 1, d. 8, q. 4, n. 193, pp. 261-262.

Scoto circa le quali viene descritta da Henninger nei termini di un criterio di separabilità ricondotto al seguente passaggio:

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 fundamento<sup>53</sup>.

Il criterio di separabilità consiste precisamente nella possibilità di separare la relazione dal proprio *fundamentum* senza che questo ne risulti inficiato. In altri termini, nel caso di queste relazioni reali il *fundamentum* è ontologicamente indipendente dalla relazione il che, di fatto, conferma ed approfondisce quanto visto poco fa nell'ambito dei commenti alla *Metafisica*.

A questo punto, possiamo recuperare il quesito (ii) e rispondere che tutte le relazioni, e dunque pure la *repugnantia*, a prescindere dal proprio risultare categorizzate come reali o intenzionali sono *res accidentales* che dipendono dal proprio fondamento soltanto per quanto riguarda l'attuazione o l'istanziamento. Consideriamo dunque la coppia di relazioni *compossibilitas* e *impossibilitas*. Secondo quanto abbiamo incontrato, la prima costituisce certamente una *relatio realis*, giacché non solo risulta fondata in enti di natura, ma determina la reale possibilità *ad esse* e dunque la causabilità degli elementi tra cui intercorre. Meno evidente è invece il caso dell'impossibilità, giacché anch'essa risulta fondata in enti di natura come le *perfectiones* ma non per questo genera effettive unità naturali. Se pensiamo però all'istanziamento effettiva dell'impossibilità, ossia *in re*, essa non può davvero realizzarsi, pena l'esistenza in atto di entità come la chimera, sicché è ragionevole ricondurla al novero delle *relationes rationis*. A prescindere dal fatto che entrambe queste relazioni siano effettivamente delle *res* secondo Scoto, un avvocato dell'asimmetricalismo potrebbe certamente

---

<sup>53</sup> *Ordinatio*, l. 2, d. 1, qq. 4-5, n. 200, pp. 101-102.

applicarne una versione alla coppia in esame. L'elemento dirimente in questo caso non sarebbe dato dalla dipendenza ontologica, giacché compostibilità ed impossibilità sono evidentemente indipendenti, quanto piuttosto dalla potenzialità effettiva o naturale che esse importano: la compostibilità, ossia l'elemento positivo, è più potente in quanto interessa enti realmente causabili, mentre l'impossibilità, l'elemento negativo, interessa elementi che possono soltanto essere pensati.

Proviamo ora a ricondurre questo discorso al tema della *repugnantia* che, come dichiarato, costituisce il punto davvero determinante per la nostra ricerca, in funzione del quale l'asimmetricalismo deve essere messo alla prova. Accettiamo dunque l'asimmetria tra compostibilità ed impossibilità e applichiamo il principio definitorio che ci permette di ridurre tale coppia al concetto di *repugnantia*: ciò che si ottiene è che la *non repugnantia* corrisponderà ad una relazione reale, la *repugnantia* ad una relazione intenzionale. Ricollegiamoci dunque al quesito (i), relativo all'intrinseca negatività o meno della *repugnantia* e proviamo a sviluppare gli scenari possibili: o (a) la *repugnantia* è intrinsecamente positiva, o (b) è intrinsecamente negativa. Accettando (a), bisogna ammettere che la negazione di un accidente positivo – *non repugnantia* – sia tale da determinare una relazione reale come la compostibilità; accettando invece (b), bisogna ammettere che la *repugnantia* determini un ente intenzionale mediante l'impossibilità e che la sua negazione corrisponda invece ad un accidente reale.

Ora, a noi sembra che ammettere tanto (a) quanto (b) risulti problematico per un sistema asimmetricalista. Come conseguenza di (a) avremmo infatti il caso in cui a partire dall'elemento fondativo e positivo – la *repugnantia* – si genera un derivato negativo – la *non repugnantia* – che però corrisponde, nell'ontologia, all'ente reale in senso più forte. Tale opzione risulta pertanto soddisfacente

rispetto all'asimmetricalismo compositivo ed epistemico, giacché l'elemento di base è effettivamente positivo, più semplice e tale da determinare il significato di quello negato, ma contrasta la tesi ontologica, in quanto il corrispondente del polo negativo risulta maggiormente fondamentale rispetto a quello del polo positivo. Nel caso (b), invece, la tesi compositiva e quella epistemica cadono, giacché l'elemento fondativo risulta negativo per assunzione, mentre la tesi ontologica può conservarsi a patto di accettare un'applicazione della doppia negazione: la *non repugnantia* come polo positivo corrisponde in effetti all'entità ontologicamente più forte. In ogni caso, però, ci sembra che almeno una delle tesi debba cadere.

Un asimmetricalista moderato, dunque, potrebbe semplicemente accettare di depotenziare la propria tesi complessiva rinunciando all'una o all'altra forma di asimmetria – ricordiamo infatti come Horn avesse caratterizzato le teorie asimmetricaliste come fondate su di una serie di tesi congiunte ma potenzialmente indipendenti, sicché è certamente possibile refutarne alcune conservandole altre. Per l'asimmetricalista più radicale, tuttavia, rimane ancora una speranza a cui appigliarsi, la quale risulta interamente racchiusa nella risposta al quesito (iii): se infatti la *repugnantia* non fosse un concetto primitivo, ma risultasse al contrario ulteriormente definibile o, ancora meglio, risemantizzabile mediante un concetto positivo, allora gli scenari (a) e (b) potrebbero essere sciolti in modo efficace mediante una *reductio ad positivum*.

## ii. Fondare la *repugnantia*

Domandarsi se la *repugnantia* sia un primitivo, ossia un concetto fondamentale che non può essere ulteriormente definibile in quanto esso stesso base definitoria per concetti definibili, nel contesto dei testi di Scoto equivale a domandarsi se la

*repugnantia* sia un concetto assolutamente semplice – *simpliciter simplex*. Ritroviamo questa terminologia esplicitata ad esempio nella *distinctio* terza del primo libro dei commenti oxoniensi, ossia in quella sezione di testo che presentava gli argomenti di eliminazione e che ricercava un concetto mediante cui comprendere Dio *secundum quid*. Nel rispondere al quesito *utrum Deus sit primum cognitum a nobis*, la *Lectura* riporta alcune premesse teoriche:

Ad declarationem istorum praemitto duo. Primo, quod conceptus simplex qui concipitur una intellectione et uno actu intelligendi, est duplex, scilicet conceptus simpliciter simplex et conceptus non simpliciter simplex. Conceptus autem simpliciter simplex est ille conceptus qui non est resolubilis in alios conceptus priores; conceptus autem non simpliciter simplex est ille qui est resolubilis in conceptus priores, ut conceptus hominis resolvitur in conceptum generis et differentiae, – et similiter definitio sic est conceptus non simpliciter simplex, licet simplici actu intelligendi concipiatur. Unde ille conceptus dicitur non simplex qui pluribus actibus concipitur, sicut ens per accidens, ut 'homo albus', et etiam alia complexa<sup>54</sup>.

La semplicità in riferimento ad un concetto rimanda dunque a due aspetti collegati ma distinti: l'atto di intellectione necessario a ricavare tale concetto e la complessità intrinseca al concetto medesimo. *Homo albus* è un concetto complesso – *non simplex vel complexus* – in quanto richiede almeno due atti intellettivi per essere concepito, mentre i singoli elementi *homo* ed *albus* risultano semplici rispetto all'atto di cognizione. Questi ultimi elementi, però, dal punto di vista della complessità intrinseca non sono del tutto o assolutamente semplici, in quanto risultano essere ulteriormente definibili. Conseguentemente, l'assoluta semplicità è da attribuirsi soltanto a quei concetti che non risultano ulteriormente definibili il che, evidentemente, corrisponde alla nostra nozione di concetto primitivo. Come esempio di concetto assolutamente semplice, Scotto propone nel

---

<sup>54</sup> *Lectura*, l. 1, d. 3, qq. 1-2, n. 68, p. 250.

passaggio parallelo dell'*Ordinatio* il concetto di ente oppure quello di differenza ultima, rispettivamente gli elementi massimamente generale e particolare<sup>55</sup>.

A questo punto, domandarsi se la *repugnantia* sia o meno un primitivo significa domandarsi se essa sia o meno un concetto *simpliciter simplex* e, di conseguenza, se di essa si possa o meno dare una definizione mediante genere e differenza. In base agli esempi proposti da Scoto, relativi agli estremi ultimi dell'ontologia categoriale, il fatto che la relazione di *repugnantia* possa essere un primitivo dovrà essere testato esclusivamente in riferimento alla particolarità, giacché essa risulta essere una relazione e, in quanto tale, risulta già limitata ad un genere. Rispetto a quest'ultima considerazione, tuttavia, un aspetto interessante su cui vale la pena di soffermarsi brevemente è dato dal rapporto tra *repugnantia* ed *oppositio*. Pensando infatti a due elementi tali da 'ripugnarsi' vicendevolmente, infatti, risulta intuitivo pensare a tali elementi come se fossero una coppia di opposti. Nei testi in esame è peraltro possibile riscontrare tutta una serie di occorrenze di *repugnantia* tali da ricollegare la medesima alle specie dell'opposizione, ad esempio nei commenti al quarto libro della *Metafisica*, in una questione dedicata al principio aristotelico di non contraddizione – *utrum hoc principium 'impossibile est idem simul esse et non esse' sit firmissimum*. A partire dal *respondeo*, Scoto sviluppa un dibattito piuttosto articolato in cui, ad un certo punto, presenta un argomento relativo alla possibilità che presso una *mens* si diano due opinioni contrarie nel medesimo istante<sup>56</sup>, argomento che genera il seguente scambio:

---

<sup>55</sup> «Videndum est primo de cognitione actuali, secundo de cognitione habituali. – Quantum ad primum, praemitto duo, quorum primum est quod conceptus 'simpliciter simplex' est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed 'non simpliciter simplicem' voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles» *Ordinatio*, l. 1, d. 3, qq. 1-2, n. 71, p. 49.

<sup>56</sup> «Ideo arguitur quod non sequitur 'ipsum contingit opinari duo contraria simul inesse; opiniones contrariorum sunt repugnantes; opiniones contrariae sunt reales in anima; ergo non possunt ibi esse in intellectu'. Ideo arguitur: 'contrarias opiniones esse in mente', hoc est

Contra istam declarationem [...]. Item, opiniones contrariorum sunt contrariae, non ergo contradictorium sunt contrarie. [...]

Ad aliud: concedo argumentum. Unde non accipio hic 'contrarie' proprie, sed potest esse idem quod 'repugnantes', et hoc sufficit ad opinionis probationem<sup>57</sup>.

La *repugnantia* può dunque essere impiegata per descrivere in senso improprio la contrarietà, e ci sembra che lo stesso possa essere fatto rispetto alla contrarietà medesima ricorrendo al termine *oppositio*.

Rimanendo sempre nell'ambito dei commenti alla *Metafisica* ma spostandosi al libro nono, è qui possibile trovare un esplicito accostamento tra *repugnantia* e privazione. Posto il quesito *utrum potentia passiva sit in quolibet ente*, uno degli argomenti del *quod sic* dichiara che la coppia di opposti *perfectum simpliciter et imperfectum* sono tali da essere privativi e da ripartire la totalità dell'ente, e tuttavia la perfezione assoluta è appannaggio esclusivo di Dio. Per questo motivo, ogni creatura sarà imperfetta e dunque perfettibile, il che corrisponde ad una potenza passiva<sup>58</sup>. Scoto risponde nel modo seguente:

Ad secundum dicendum quod in privative oppositis dividitibus idem commune, hoc generaliter verum est quod circa idem divisum nata sunt fieri, sic intelligendo quod privatio requirit aptitudinem ad habitum in illo in quo est, non semper secundum naturam propriam eius, sed secundum naturam illius divisi. Sic 'irrationale' in asino non requirit quod asinus sit aptus esse rationalis in quantum asinus, sed in quantum animal, hoc est sibi, in quantum animal, hoc non repugnat. Ita intelligendum in proposito de ente

---

impossibile; licet contrarie species possunt esse simul in mente, non opiniones. Opinio est habitus quidam realis et habens esse reale in anima. Scientia et virtus et tales habitus non habent esse rationis in anima, immo realiter sunt ibi et non alibi. Ergo si duo habitus reales contrarii in anima, contraria realia essent in anima. Species autem non habet esse realem. Unde sicut impossibile est quod ignorantia dispositionis, quae est quidam habitus, sit in anima simul cum scientia, sic nec opiniones. Nec enim sunt intellectiones repraesentantes, sed species» *Super Metaphysicorum*, l. 4, q. 3, n. 21, pp. 369-370.

<sup>57</sup> *Ivi*, nn. 22-23; 26, pp. 370; 371.

<sup>58</sup> «Item, perfectum simpliciter et imperfectum sunt privative opposita, dividitibus totum ens. Perfectum simpliciter de solo Deo dicitur. Ergo quodlibet causatum est imperfectum privative. Ergo et perfettibile, quia privatio non est nisi in apto nato; omne autem perfettibile habet potentiam passivam» *Super Metaphysicorum*, l. 9, q. 10, n. 2, p. 599.

imperfecto quod sibi, in quantum ens, non repugnat esse perfectum, licet repugnet in quantum hoc ens. Et de tali privatione secundum genus loquitur Aristoteles [...]<sup>59</sup>.

Ritroviamo dunque applicata la concezione della privazione secondo genere che già abbiamo analizzato, ma in questo caso ciò si esplicita nei termini di una *non repugnantia* tra l'asino e l'irrazionalità dalla quale, aggiungiamo noi in base a quanto già noto, risulta inferibile una *repugnantia* tra l'asino e la razionalità. In questo senso, quindi, anche l'opposizione di privazione può essere descritta in termini di *repugnantia* del soggetto privato rispetto a ciò di cui è privato.

La descrizione più completa della prossimità tra *repugnantia* ed *oppositio* occorre però di nuovo nell'ambito dei commenti al quarto libro della *Metafisica*, in una questione dedicata precisamente al tema della contraddizione: *utrum in contradictoria sit medium*. La risposta ci è già nota, sicché ci concentreremo esclusivamente su di un passaggio che costituisce una delle risposte al quinto argomento dei *quod sic* che concerne la contraddizione tra termini e non già tra proposizioni<sup>60</sup>. Alla risposta di Scoto, che per noi non risulta particolarmente utile, seguono una serie di obiezioni che il *Subtilis* dichiara di accettare e in funzione delle quali riformula in parte la propria dichiarazione. Tra queste obiezioni accettate, troviamo anche la seguente:

Item, homo et non-homo repugnant. Non contrarie, quia in substantia non est contrarietas – in *Praedicamentis*; similiter, quia non-homo nihil ponit. Non privative, nam 'non-homo' dicitur de eo quod non est aptum natum esse homo. Non relative, ergo contradictorie<sup>61</sup>.

Con la sola esclusione dell'opposizione relativa, dunque, nei testi di Scoto la *repugnantia* viene impiegata liberamente per descrivere i fenomeni di

<sup>59</sup> *Ivi*, n. 11, pp. 601-602.

<sup>60</sup> «Item, si non esset medium, tunc 'de quolibet alterum'; sed haec falsa 'omnis homo albus', et haec 'omnis homo non-albus'» *Ivi*, l. 4, q. 4, n. 5, p. 378.

<sup>61</sup> *Ivi*, n. 55, p. 389.



opposizione, travalicando peraltro la distinzione posta nei commenti alle *Categorie*, ma ora assai meno netta vista la concezione delle relazioni come *res*, tra specie reali ed intenzionali dell'opposizione stessa.

La *repugnantia* può dunque essere definita in termini di opposizione? I testi non presentano alcuna evidenza esplicita a riguardo, tuttavia è certo che la maggior parte delle specie dell'opposizione vengono descritte in termini di *repugnantia*. Anche ammettendo che l'opposizione sia il genere della *repugnantia*, tuttavia, rimane in sospeso quale possa esserne la differenza specifica, rispetto alla quale ammettiamo di non avere candidati.

Per quanto riguarda invece la possibilità di ricondurre la *repugnantia* ad un altro concetto che sia pienamente positivo in quanto alla propria semantica, i testi offrono davvero molto poco. Intuitivamente, dati gli accostamenti tra *repugnantia-incompossibilitas* e tra *non repugnantia-compossibilitas*, bisognerebbe ritrovare piuttosto una versione positiva della *non repugnantia*, magari riformulata in termini di compatibilità. Non siamo tuttavia riusciti a riscontrare alcunché di simile, se non un unico caso assai curioso che, però, non riteniamo essere in alcun modo dirimente. Si tratta infatti del concetto di *propugnantia*, il quale anche etimologicamente costituirebbe un ottimo candidato per rifondare la *repugnantia*. Abbiamo però riscontrato tale termine unicamente in un passaggio del terzo libro dell'*Ordinatio*, la cui questione ventunesima è dedicata alla speranza come virtù teologica – *utrum spes sit virtus theologica distincta a fide et caritate*. Prima della soluzione dell'Autore vengono presentate alcune posizioni intorno alle quali si genera un dibattito e, in questo contesto, si ritrova il seguente argomento:

Praeterea, ponitur concupiscibilis non repugnare vel non propugnare, quia illa repugnatio impedit delectationem, – et tamen postea, narrando, dicitur quod concupiscibilis defenditur per irascibilem, ne in sua delectatione perturbetur: ista duo videntur opposita, scilicet quod potentia propugnans impediatur concupiscibilem, et quod non impediatur sed salvet eam in delectando<sup>62</sup>.

In questo passaggio, dunque, sembra essere posta una correlazione tra *repugnare* e *propugnare*, e tuttavia tale correlazione non è stata da noi riscontrata in alcun altro testo esaminato, sicché riteniamo improbabile che possa essere davvero rilevante o generalizzabile, viste ed appurate le numerose istanze di *repugnantia*.

Una strategia più fortunata potrebbe consistere nel ricorrere al *fundamentum in positivum*, la quale abbiamo già avuto modo di riscontrare nel caso delle negazioni in generale. Consideriamo ad esempio i seguenti passi della *Lectura*, afferenti l'uno al libro secondo, l'altro al libro terzo; nel primo caso, Scoto si occupa del tema della materia e si oppone alla posizione di Enrico di Gand secondo cui l'individualità delle sostanze materiali può essere spiegata mediante una procedura di doppia negazione<sup>63</sup>, e dichiara:

Sed contra: omne quod repugnat entitati alicuius, repugnat ei propter aliquid positivum in eo; sed dividi in partes subiectivas repugnat substantiae materiali individuali; ergo repugnat sibi propter aliquid positivum in eo, non igitur propter negationem in eo.

Maior patet, nam ex hoc quod consequitur negatio et habetur alia negatio, non habetur causa 'formalis repugnantiae': licet enim per negationem tollatur potentia proxima (ut per non-visum tollitur potentia proxima ad videndum, et per non-quantum tollitur potentia proxima ad divisionem), tamen causa 'formalis repugnantiae' oportet quod sit aliquid positivum;

<sup>62</sup> *Ordinatio*, l. 3, d. 26, q. unica, n. 36, p. 16.

<sup>63</sup> «Dicunt igitur aliqui quod substantia materialis est individua et haec et singularis per duplicem negationem (et non per aliquid sibi positivum): unam negationem habet ad id quod est sub eo, quia nihil est sub eo in quod dividatur, – aliam negationem habet ad illud quod est iuxta ipsum, per quam non est idem ei. Et hoc non est aliud nisi divisio rei in se et divisio ab omni alio» *Lectura*, l. 2, d. 3, p. 1, q. 2, n. 43, p. 241.

unde si negationes auferantur (per impossibile), oportet ponere aliquid positivum quod sit causa repugnantiae; [...]<sup>64</sup>.

Ciò che il passaggio suggerisce, al di là del caso specifico della materia, è che la relazione di *repugnantia* risulti in qualche modo dipendente da un elemento positivo, il quale ne costituisce la causa formale.

Nella prima distinzione del terzo libro, inoltre, troviamo un riscontro analogo a quello appena riportato in ambito interamente teologico – *utrum sit possibile natura humana personaliter uniri verbo divino*:

Ad aliam, quando dicitur quod ‘negatio non est incommunicabilis’, dico quod dupliciter potest intelligi aliquid esse incommunicabile [...]. Incommunicabilitas autem primo modo convenit singulari, et hoc per entitatem positivam per quam est singularis. Sed hoc non convenit singularitati ut singularitas est absolute (quia essentia divina singularis est, quae tamen communicabilis est pluribus), sed hoc convenit singularitati in quantum limitata est. Unde inconveniens est quod illa singularitas sit aliquo negativo, quia repugnat singularitati communicabilitas, – repugnantia autem non est nisi propter aliquid positivum<sup>65</sup>.

Rimane tuttavia da comprendere cosa sia tale *aliquid positivum*. Un buon candidato potrebbero essere semplicemente le essenze giacché, come sappiamo, le relazioni di *repugnantia* e *non repugnantia* dipendono esclusivamente dalle nature o dalle definizioni dei concetti medesimi – secondo il modello di Kluge, dalla loro forma logica.

In conclusione, i testi non offrono una vera e propria soluzione al quesito circa la fundamentalità o primitività della *repugnantia*, tuttavia forniscono alcuni spunti interessanti: essa sembra infatti afferire all’ambito dell’opposizione – e dunque della negazione metateorica, aggiungiamo noi – giacché viene impiegata per descrivere tanto la contrarietà che la contraddizione e la privazione. Tuttavia, l’utilizzo che Scoto fa del termine sembra essere piuttosto basato sul senso

<sup>64</sup> *Ivi*, nn. 45-46, p. 242.

<sup>65</sup> *Lectura*, l. 3, d. 1, q. 1, nn. 84-85, p. 33.

comune che il termine stesso importa, e manca in ogni caso di una definizione rigorosa ed esplicita. In secondo luogo, è evidente dai passi selezionati dalla *Lectura* come sia intenzione del *Subtilis* ricondurre la *repugnantia* ad un elemento entitativo positivo che ne garantisca la fondazione ontologica. Tale strategia corrisponde precisamente ad una delle tesi asimmetricaliste che abbiamo messo in luce nel corso del capitolo precedente e tuttavia, nel caso specifico della *repugnantia*, l'elemento fondativo non viene esplicitato. Abbiamo sufficienti elementi per supporre che esso corrisponda alle essenze dei concetti *repugnantes*, il che tuttavia costituisce soltanto un'inferenza alla miglior spiegazione disponibile.

Di là da tutte queste considerazioni, però, il problema circa il rapporto tra *repugnantia* e *non repugnantia* presentato in riferimento al realismo circa le relazioni si conserva: a prescindere infatti dal *fundamentum in re* o dall'*aliquid positivum* tale da costituirne la causa formale, le relazioni di *repugnantia* rimangono comunque degli accidenti che appartengono all'ontologia pur risultando intuitivamente negativi e fondamentali. Assunta la loro positività, come già indicato, consegue in ogni caso l'origine negativa della *possibilitas essendi*, sicché è probabile che almeno una delle tesi asimmetricaliste accettate da Scoto, stante il sistema ricostruito, debba cadere. Se a cadere fosse la tesi ontologica, allora risulterebbe vano il continuo riferimento all'*aliquid positivum* come elemento di riduzione; se cadesse invece quella epistemologica, allora lo schema teologico di eliminazione si conserverebbe nella propria efficacia specifica, ma la conoscenza negativa di Dio risulterebbe riassorbita in una conoscenza positiva mediante un processo in ultima analisi negativo.

## Conclusioni

Ricapitoliamo sinteticamente il percorso di ricerca che è stato presentato, al fine di evidenziarne tanto le linee interne di continuità quanto le conclusioni più rilevanti. Per comodità, ripercorreremo nuovamente lo schema dei capitoli.

### *Capitolo I*

L'indagine è stata orientata allo studio della negazione nell'ambito di una selezione piuttosto ampia delle opere di Giovanni Duns Scoto, la cui produzione di argomento precipuamente logico-filosofico, con l'unica eccezione dei *Notabilia* dedicati ai *Topici*, è stata presa integralmente in considerazione. Il *corpus* di opere indicate spesso come *Parva logicalia*, identificabile come l'insieme dei primi testi elaborati dal *Subtilis*, ha costituito la base sulla quale la nostra ricerca si è sviluppata. Tale scelta è stata motivata da una considerazione di tipo storico-critico, in quanto abbiamo ritenuto interessante e prudente muovere dallo strato cronologicamente più alto dei testi, così da poter individuare con maggiore facilità eventuali conferme o ritrattazioni teoriche nelle opere seriori. I primi tre capitoli si presentano pertanto come un tentativo di individuare ed esaminare gli aspetti multiformi della negazione proprio nel contesto dei *Parva logicalia*, in funzione di diverse prospettive teoriche.

Per prima cosa, data l'evidente afferenza della negazione all'ambito del linguaggio, l'analisi diretta della stessa come oggetto teorico è stata fatta precedere da una disamina generale o di cornice, tale da individuare il rapporto tra linguaggio naturale e linguaggio regimentato richiesto alle argomentazioni logiche. Da un punto di vista orientativo, il tema che ha innervato e motivato tale

disamina preliminare è consistito nella necessità di determinare il raggio d'azione o *scope* del negatore, genericamente inteso come operatore logico-linguistico. Per questo motivo è stato rilevante domandarsi se, nel contesto della speculazione di Scoto, le forme linguistiche della negazione si riferissero primariamente ai termini od alle proposizioni, un quesito sussumibile nella più generica indagine circa la tipologia della logica scotiana. Abbiamo pertanto provveduto a rintracciare le posizioni del *Subtilis* circa la caratterizzazione della logica in quanto disciplina, considerando il contesto epistemologico necessario a fondare tali riflessioni ed inserendo sinteticamente il discorso in una prospettiva di storia delle idee, mediante una catalogazione per sommi capi delle logiche di tredicesimo secolo presentata da Margaret Cameron.

Questa prima indagine ci ha permesso di rintracciare in Scoto una concezione della logica – intesa qui come *logica docens* e non già come *logica utens* – tale da porsi in affinità con le correnti indicate da Cameron come ‘intenzionaliste’: la logica dei *Parva logicalia* è una *scientia rationalis* il cui argomento o soggetto principale è dato dal sillogismo e che, tuttavia, interessa in modo particolare le *intentiones secundae*. È pertanto risultato chiaro come la proposizione non potesse essere considerata né l'elemento fondamentale né tantomeno quello esclusivo dell'elaborazione logica, ma costituisse piuttosto uno degli ambiti linguistici interessati dalla disciplina, tale infatti da coinvolgere termini, singole proposizioni ed inferenze. Per questo motivo, tanto il tema dello *scope* del negatore che quello più ampio delle forme negative del linguaggio hanno richiesto un'indagine calibrata sui diversi livelli di complessità sintattica, indagine svolta nel secondo capitolo dell'elaborato.

Un altro elemento metodologico di particolare interesse emerso da questa analisi è dato dalla contrapposizione tra argomentazioni *apud logicum* ed *apud metaphysicum*, tale da rimandare ad una distinzione metafisica tra l'ambito

intenzionale o mentale e la dimensione reale o extramentale, istituendo un vero e proprio binario che sarebbe risultato ricorrente nel corso degli sviluppi successivi.

## Capitolo II

L'indagine relativa alle forme linguistiche della negazione è stata dunque impostata secondo una progressione di natura compositiva, tale cioè da procedere proporzionalmente all'aumento della complessità sintattica degli oggetti presi in esame. Oltre all'imprescindibile prospettiva sintattica, però, altrettanto imprescindibile nell'orientare la ricerca è stato l'obiettivo di poter descrivere il portato semantico delle espressioni negative in riferimento a ciascun grado di complessità sintattica.

A partire dalla distinzione moderna tra forme interne e forme esterne della negazione, contestualizzata nelle opere esaminate come una distinzione tra forme negative afferenti ai termini e forme negative afferenti ad intere proposizioni, abbiamo quindi esposto una definizione dei concetti stessi di 'termine' e di 'proposizione'. Relativamente ai primi, in virtù del principio di regimentazione del linguaggio necessario alla logica è stato possibile circoscrivere al solo caso dei nomi e dei verbi le tipologie rilevanti per l'indagine. In riferimento alle proposizioni, invece, sono stati messi in luce i rapporti semantici tra i lemmi *propositio*, *enunciatio* ed *oratio*, sottolineando la sostanziale equivalenza tra i primi due ed alcune oscillazioni rispetto invece al terzo.

È stato dunque possibile sviluppare un'analisi della negazione relativa agli elementi sintatticamente più semplici – i nomi in particolare – il che ha richiesto di studiarne la semantica e le modalità di riferimento. Appurate alcune oscillazioni testuali a riguardo, è stato in ogni caso possibile identificare il referente primario della significazione nominale con le *intentiones* e, a partire da questo guadagno teorico, si è appurata l'afferenza della negazione al campo

semantico della rimozione. Tale rimozione risultava tuttavia esplicitata nei confronti non già di *intentiones* ma piuttosto di un generico *aliquid*, termine del quale abbiamo provveduto a rintracciare il portato ontologico – ad esempio l'associazione a *res* e la contrapposizione con *nihil*.

Riscontrate sufficienti occorrenze testuali di nomi negati, è stato dunque legittimo ipotizzarne una mappatura. A questo scopo, abbiamo infatti presentato due diverse tassonomie, la prima fondata sulla distinzione semantica tra *remotio* e *privatio* ma scartata in quanto poco affidabile, la seconda ricondotta invece ad un duplice criterio sintattico: (i) la presenza o meno di marche linguistiche negative nei termini in esame e (ii) la complessità o meno dei termini coinvolti. Dopo aver preso in considerazione fenomeni specifici quali la lessicalizzazione dei termini negativi, a questa seconda catalogazione è stata aggiunta un'ulteriore determinazione semantica, il che ci ha permesso di proiettare sull'intero complesso sintattico dei nomi negativi la distinzione tra significato infinitante e privativo della negazione.

Abbiamo dunque sviluppato un'analisi semantica dei termini infiniti, *nomina* che secondo Scotto risultano (i) autenticamente significanti sebbene (ii) tali da porre un *aliquid indeterminatum* come classe dei propri referenti. Quest'ultima espressione viene fatta corrispondere ad un alcunché di concepibile e tale da interessare univocamente ciascun elemento altro rispetto al significato importato dal termine positivo corrispondente: *non-homo*, pur non designando alcun genere in senso proprio, designa altresì qualsiasi concetto esterno alla specie di *homo*. Per questo motivo, dunque, *non-homo* risulta predicabile secondo verità tanto dell'asino quanto della chimera, rispettivamente un ente reale ed un ente immaginario o di finzione, ponendo di fatto uno spazio di stati indeterminato ma caratterizzato dalla concepibilità.



Reputando particolarmente interessanti queste ultime considerazioni, riconducibili ad una prospettiva di alterità platonica, abbiamo momentaneamente abbandonato la *littera* per saggiarne la consistenza con la struttura della predicazione categoriale. È stato in effetti possibile dimostrare come esse permettano di generare argomenti corretti ma inconsistenti a partire anche da constatazioni inoppugnabili nel contesto di Scoto – come la proposizione *homo est rationalis*. Per ovviare a tale criticità, abbiamo dunque proposto due strategie: (i) introdurre una forma di limitazione rispetto all’alterità importata dalla negazione infinitante, generando così delle concezioni semantiche restrittiviste, oppure (ii) indebolire la posizione più generalista introducendovi una condizione di non intersecabilità. Della pertinenza di (i) nell’ambito dei *Parva logicalia* avremmo peraltro avuto conferma nel corso del capitolo successivo, trattando dell’opposizione di contrarietà.

Per quanto concerne invece i termini privativi, rispetto ai quali il materiale testuale è risultato limitato, il tema di indagine più interessante è consistito nella distinzione dei concetti di *respectus*, l’elemento che secondo Scoto viene posto mediante termini privativi di relazione, e di *aliquid indeterminatum*, caratteristico invece della negazione infinitante. Per sciogliere almeno parzialmente il problema, abbiamo dovuto abbandonare i *Parva logicalia* ed osservare il lessico seriore dei *Notabilia super Metaphysicam*, il quale presenta una plausibile conferma della determinatezza di ciò che i termini privativi pongono ricorrendo al concetto di *subiectum*.

Conclusa in questo modo l’indagine circa gli elementi sintattici più semplici, abbiamo potuto procedere alla trattazione delle espressioni complesse: proposizioni ed inferenze proposizionali. Le prime ci hanno richiesto di soffermarci su due preliminari di cruciale importanza: (i) i temi connessi della copula e dell’importo esistenziale del verbo essere e (ii) la definizione del

concetto di categoricità o unitarietà, imprescindibile al fine di poter individuare le proposizioni logicamente rilevanti.

Per quanto concerne la copulazione, forti di uno schema di traduzione che ci ha permesso di convertire ogni predicazione verbale in una forma nominale, abbiamo esposto come la negazione proposizionale, attualmente considerata esterna, risulti di fatto riducibile nel contesto di Scoto ad una forma interna di negazione: negare una proposizione significa negarne la copula.

Definita quindi la condizione di *unitas*, presentata in riferimento all'unitarietà *in re* cui rimandano i referenti dei termini accostati linguisticamente, abbiamo potuto introdurre i quadrati proposizionali aristotelici e presentare alcune considerazioni generali circa le proprietà delle proposizioni. Integrando quanto indicato precedentemente circa la negazione del nome è stato così possibile introdurre una mappatura della negazione in ambito proposizionale, le cui forme interessano tanto la componente nominale quanto quella verbale.

Presentata la disposizione generale delle forme proposizionali le cui componenti possono essere positive o negative e ricorrendo alla definizione generale di *consequentia* presentata da Gyula Klima, è stato possibile occuparsi della negazione in ambito inferenziale. Data tuttavia l'assenza di casi tali da coinvolgere termini privativi, l'indagine si è dovuta limitare al caso delle implicazioni materiali tra proposizioni in cui, stanti il medesimo soggetto ed il medesimo predicato, almeno una delle componenti presentasse una negazione infinitante. Generati così gli schemi di equivalenza (i)  $A \text{ est } B \leftrightarrow A \text{ non est non-}B$  e (ii)  $A \text{ est non-}B \leftrightarrow A \text{ non est } B$ , gli strumenti concettuali già sviluppati ci hanno permesso di assestare immediatamente la bontà degli schemi di tipo (i), mentre il caso (ii) ha evidenziato alcune interessanti frizioni all'interno dei testi. Mediante l'introduzione di alcune condizioni quali la costanza del soggetto, la

contraddittorietà della coppia dei predicati e l'assenza di un importo esistenziale, anche il caso (ii) viene riconosciuto legittimo da Scoto. Tutto ciò è per noi particolarmente prezioso in quanto fornisce uno strumento di calcolo: la negazione della copula può transitare al predicato e viceversa.

L'analisi si è quindi conclusa con il caso inferenziale più complesso presentato dai testi: i sillogismi. In questo ambito abbiamo potuto riscontrare un'applicazione interessante di una regola di contrapposizione proposizionale, fondata da Scoto nella stessa struttura categoriale mediante la formula *ad negationem superioris sequitur negatio inferioris*. Abbiamo inoltre ipotizzato che tale regola potesse reggere nella sua versione più potente, tale cioè da richiedere una forma di doppia negazione classica. Di quest'ultima, sebbene apparentemente assente nei *Parva logicalia*, abbiamo infatti rintracciato alcune istanze nei testi teologici e teoretici.

Conclusa questa prima indagine afferente all'ambito del linguaggio, la quale ci sembra aver restituito un panorama affatto coerente, la ricerca è stata spostata su un diverso piano di generalità, travalicando dunque la dimensione strettamente linguistica per approdare a quella metafisica.

### Capitolo III

A partire dalla definizione della negazione come forma di opposizione semantica presentata da Laurence Horn e Heinrich Wansing, l'indagine si è assestata in una prospettiva metateorica ed ha richiesto il coinvolgimento delle relazioni. Per prima cosa sono state messe in luce alcune differenze tra la concezione standard moderna delle relazioni – predicati poliadici tali da soddisfare condizioni di simmetria, non simmetria ed asimmetria – ed uno dei paradigmi teorici diffusi in età medievale, esemplificato dallo schema realista presentato da Massimo Mugnai. L'indagine interna ai testi di Scoto ha quindi restituito la concezione secondo cui le relazioni consistono in *habitudines ad aliud*, ossia accidenti la cui

ontologia dipende da quella dei propri *relata* – in particolare dal *subiectum*. Le relazioni esemplificano dunque la distinzione ontologica tra enti di natura ed enti di ragione, riconducibile al binario metafisico-logico che demarca la realtà extramentale dalla dimensione intenzionale: relazioni fondate in entità naturali saranno a loro volta accidenti naturali; relazioni fondate in entità intenzionali saranno invece entità intenzionali. Per questo motivo, l'indagine si è dovuta occupare anche della natura e dunque della categorizzazione dei *relata*.

La contrapposizione tra *entia naturae* ed *entia rationis* ci ha permesso inoltre di evidenziare una conclusione interessante benché non priva di spigoli: secondo lo Scoto dei *Parva logicalia*, infatti, gli enti di ragione costituiscono piuttosto dei non-enti riconducibili alla dimensione categoriale mediante una procedura di *reductio*, analogamente a quanto descritto circa le entità fittizie come la chimera.

Quest'ultima distinzione si è inoltre dimostrata assai rilevante per la tematica della negazione metateorica, in quanto il concetto stesso di opposizione viene presentato da Scoto come equivoco. In un primo senso, infatti, l'opposizione viene collegata alla sua forma relativa ed alla contrarietà, entrambe relazioni reali e specie della *differentia*, mentre in un secondo significato essa rimanda alle istanze della privazione e della contraddizione, relazioni in cui almeno uno degli estremi corrisponde ad un *non-ens*. Stante l'ontologia degli *entia rationis*, dunque, la coppia dell'opposizione intenzionale presenta relazioni soltanto *per reductionem*, un punto che verrà ritrattato nei testi più tardi.

Il capitolo si è dunque concluso analizzando le proprietà peculiari delle tipologie di opposizione, ponendo particolare attenzione ai casi della contrarietà, della privazione e della contraddizione. Il tema più interessante circa la contrarietà è emerso nella distinzione tra (i) coppie di contrari in grado di presentare almeno un medio – *album* e *nigrum* – e (ii) coppie di contrari immediati – *sanus* e *aegrus*. È stato infatti possibile mostrare come (ii) implichi una forma di

asimmetria a differenza di (i) che supporta una forma più debole di non simmetria. In secondo luogo, nel novero dell'ampia casistica determinata da (ii) è stato possibile riscontrare un'applicazione degli stessi principi di restrizione che abbiamo presentato in riferimento ai termini infiniti: il termine infinito *non-albus*, nell'ottica dell'opposizione che lo vede correlato a *niger*, non assume il significato generalista di 'tutto ciò che è altro da *albus*', quale ad esempio *gravis*, ma piuttosto rimane confinato allo spazio di stati proprio tanto di *albus* quanto di *niger*, ossia alla specie del colore. In questo senso, dunque, nel caso dell'opposizione di contrarietà di tipo (ii) la negazione standard o infinitante sembra supportare una posizione teorica restrittivista e non già generalista, come invece osservato nel caso di *non-homo* rispetto ad *asinus* o *chimaera*.

La privazione è risultata invece essere l'elemento teoricamente meno solido e dall'analisi sono emersi alcuni aspetti critici, soprattutto in riferimento al tema della possibile *transmutatio* da uno stato naturale di privazione al corrispettivo positivo. Tra queste criticità spicca l'esempio secondo cui sarebbe possibile regredire da un *habitus* di ingiustizia ad uno di giustizia, il che non solo si oppone alla *littera* aristotelica che riteneva impossibile *tout-court* un regresso dalla privazione, ma soprattutto presenta *iniustus* e *iustus* come una coppia di opposti privativi, un punto che risulta smentito dai commenti alla *Metafisica*, dove tale coppia è ricondotta alla contrarietà.

Il caso della contraddizione, infine, ci ha permesso di sviluppare il discorso di maggior respiro. In quanto caratterizzata dalle proprietà strutturali dell'immediatezza e del peculiare valore di verità degli estremi – opposti e vincolati al principio di bivalenza – abbiamo espanso l'indagine al concetto stesso di verità, mostrando come Scotto presenti alcune concezioni almeno in parte svincolate dal corrispondentismo di matrice aristotelica e realista. Si riscontrano infatti una concezione della verità intesa come *mensura*, la quale però interessa

primariamente gli enti e viene in ogni caso ricondotta al corrispondentismo medesimo, nonché l'assai più interessante concezione della verità come conseguenza della struttura categoriale, la quale rimanda piuttosto ad una prospettiva autenticamente razionalistica. Quest'ultima concezione, infatti, cristallizzata nella formula *praedicatio superioris de inferiori universaliter est vera*, permette di dedurre alcune conclusioni nota la collocazione categoriale dei concetti coinvolti, il tutto prescindendo dall'attualità dei referenti. Ciò permette di ritenere analiticamente vere proposizioni come *homo est animal* indipendentemente dal fatto che si diano o meno esseri umani esistenti. Una particolarizzazione di questo discorso si riscontra nel caso delle proposizioni affermative il cui soggetto è dichiarato come non esistente, le quali vengono peraltro supportate da una concezione generalista o continentale della *suppositio* dei termini. Tutto ciò conduce ad una determinazione del valore di verità di proposizioni *de subiecto non existente* che risulta invertita in Scoto rispetto ad Aristotele, secondo cui la non esistenza del soggetto risultava sufficiente a determinare la falsità delle proposizioni affermative circa il medesimo. Interessante è risultata inoltre l'applicazione di tale aspetto ai casi dell'identità, esemplificata dall'espressione *chimaera est chimaera*, e delle proposizioni al futuro.

La suddetta analisi metateorica conclude quindi la prima sezione della ricerca, fornendo ulteriori strumenti di analisi che si riveleranno preziosi per la parte successiva.

#### *Capitolo IV*

A partire da questo momento, il lavoro di indagine ha tentato di integrare quanto già presentato con la successiva produzione teoretica e teologica, delimitata ai commenti oxoniensi alle *Sententiae* ed all'unico caso parigino delle *Reportatio examinata*. Dal momento che l'analisi integrale dei nuovi testi in esame ha appurato una diffusione copiosa ma irregolare delle occorrenze di

argomentazioni o espressioni negative, abbiamo deciso di organizzare questa seconda sezione dell'indagine secondo un criterio induttivo. Mantenendo come riferimento teorico la contrapposizione tra tesi simmetricaliste e tesi asymmetricaliste relative alle teorie della negazione, ci siamo quindi focalizzati su due casi di studio specifici, di natura precipuamente epistemologica l'uno, ontologica l'altro.

'Asimmetricalismo' è un'espressione che abbiamo ricavato dai lavori di Laurence Horn e che riteniamo descrivere efficacemente una serie di posizioni rintracciabili tanto nelle opere logiche che in quelle teoretiche o teologiche di Scoto. In generale e per sommi capi, il *Subtilis* può essere considerato un asymmetricalista in quanto ritiene che gli elementi negativi richiedano un fondamento ultimo di natura positiva, tanto a livello dell'epistemologia quanto dell'ontologia. In questo senso, non esistono secondo Scoto concetti o entità negative che possano essere autenticamente primi, né rispetto alla teoria della conoscenza né rispetto all'esistenza: ogni conoscenza o ente negativo dovranno dipendere da un *aliquid positivum*.

Il caso di natura epistemologica da noi considerato esplicita apertamente tale concezione: si tratta infatti di una coppia di strategie – uno schema ed un algoritmo di eliminazione – che Scoto mette in atto per esautorare il portato conoscitivo della teologia apofatica in favore di quella catafatica. La prima strategia si presenta come una *consequentia* o un'implicazione epistemica in cui l'antecedente negativo viene ricondotto ad una coppia di proposizioni affermative nel conseguente – noto che *Deus non est A*, allora è noto che *Deus est B et A, B sunt impossibilia vel repugnantes*. La seconda strategia, d'alto canto, corrisponde piuttosto ad un diagramma di flusso volto ad espungere qualsiasi conoscenza teologica che non sia fondata in un *aliquid positivum* dal novero delle conoscenze informative circa il principio divino. Relativamente a questa seconda

strategia abbiamo espresso alcune perplessità di natura formale che tuttavia possono essere smussate ricorrendo ad alcuni *loci paralleli* ed argomenti analoghi.

L'indagine nei confronti dello schema di eliminazione si è rivelata essere generalmente più fruttuosa. Essa ha infatti permesso di lambire una serie di elementi teorici alquanto interessanti, tra cui la concezione di infinito, presentato nei commenti alla *Metafisica* come predicato generico e riformulato nei testi teologici come una modalità intrinseca di *ens*. Particolarmente importante è stato inoltre individuare i predicati positivamente applicabili alla divinità, il che ha comportato un'indagine dei concetti trascendentali e della loro ridefinizione da parte di Scoto. Da qui è peraltro emerso il tema delle perfezioni assolute, rivelatosi cruciale tanto per lo schema epistemico che per il successivo caso di studio ontologico. Cruciali sono pure risultate l'elaborazione di una prova cosmologica *quia* dell'esistenza di Dio – ente infinito e *primum unicum* negli ordini essenziali dell'efficienza, della finalità e della perfezione entitativa – nonché la tesi della predicazione univoca di *ens* nei confronti tanto del creatore che delle creature, cifra del pensiero scotiano. Quest'ultima distinzione tra ente creante ed enti creati, intrecciata con quella tra ente infinito ed ente finito, è inoltre risultata dirimente nell'applicazione dello schema di eliminazione in ambito teologico.

Un aspetto ancora più interessante di tale schema è consistito nella sua generalizzazione, tale da travalicare l'ambito di applicazione esclusivamente teologico. Allo schema è stato inoltre conferito ulteriore vigore dalla possibilità di accertarne la formulazione inversa, il che lo ha reso una vera e propria equivalenza di respiro epistemico generale. La bontà di tali sviluppi è peraltro stata applicata fruttuosamente al contenuto dei commenti alla *Metafisica*, fungendo da lemma intermedio per due passaggi testuali apparentemente inconcludenti dal punto di vista logico.



I concetti di *impossibilitas* e *repugnantia*, cruciali in quanto effettivi catalizzatori dell'eliminazione della forma negativa di conoscenza, costituiscono dunque l'unico elemento dello schema rimasto in ombra. Tale negligenza è stata tuttavia risolta nel corso dello studio del secondo caso d'indagine, dedicato alla caratterizzazione degli enti impossibili come la chimera.

### Capitolo V

Il termine *chimaera* è risultato ricorrente lungo l'intera indagine e richiedeva pertanto un approfondimento puntuale. Muovendo dall'analisi della terminologia impiegata da Scoto per indicare gli enti di finzione ne abbiamo rintracciato alcune caratteristiche peculiari, prima fra tutte la vacuità semantica o referenziale, descritta come assenza di una corrispondenza *ad extra*. A partire da questa considerazione, ricavata principalmente dalle opere logiche e teoretiche, abbiamo proceduto ad approfondire il tema dell'ontologia sottesa a tali concetti integrando i contenuti delle opere teologiche.

L'espressione *chimaera est non-homo* era risultata particolarmente importante nei *Parva logicalia* e, fortunatamente, nei commenti oxoniensi alle *Sententiae* abbiamo ritrovato proprio i termini *homo* e *chimaera* ad esemplificare il caso di elementi che essenzialmente possono *non esse aliquid*, ossia non esistere. In questo senso, dunque, entrambi i concetti potranno risultare semanticamente vuoti, sebbene a fronte di una differenza fondamentale. Tale differenza emerge in riferimento alla relazione tra potenzialità logica – *non repugnantia terminorum* – e potenzialità naturale – l'effettiva possibilità per gli enti di essere causati *in re*. Il concetto di *repugnantia*, intercorrente in questo caso tra *homo vel chimaera* ed *esse vel non esse aliquid*, ci ha permesso di riformulare in termini modali la concezione di vacuità concettuale: si danno (i) concetti contingentemente vuoti – e dunque causabili – in quanto *non repugnantes esse aliquid*, e (ii) concetti necessariamente vuoti – e dunque non causabili – in quanto *repugnantes esse aliquid*. Rimarcata la

disgiunzione tra vacuità riferita all'esistenza e possibilità dei termini di *supponere*, abbiamo quindi fatto cenno al rapporto tra *figmentum* e concepibilità, articolando di fatto (ii) tra enti non concepibili poiché logicamente impossibili, come il quadrato rotondo o *l'albedo nigra*, ed enti naturalmente impossibili ma in ogni caso concepibili, quali appunto la chimera o la montagna d'oro. Abbiamo inoltre specificato come la nostra analisi si sarebbe concentrata sulla seconda tipologia di enti impossibili.

Ci siamo quindi concentrati sulla determinazione delle modalità aletiche, sottolineando il rapporto tra *repugnantia*, *potentia* e *possibilitas* per poi ricondurlo al tema della potenza divina tramite un esperimento mentale presentato da Scoto, secondo cui la *possibilitas essendi* dipenderebbe interamente dalle nature delle cose e non già dalla volontà o dall'intelletto divini. Il tema dell'*impossibilitas* in relazione all'*incompossibilitas* è dunque emerso, così come il riferimento alle loro controparti positive, e ci ha permesso di fondare le espressioni modali 'possibile' e 'impossibile' nelle soggiacenti relazioni di *compossibilitas* ed *incompossibilitas*. Quest'ultima coppia di concetti determina inoltre una definizione ontologica dei *figmenta* in senso proprio o improprio: enti la cui natura risulta essere intrinsecamente impossibile o compossibile.

L'indagine si è dunque spostata precipuamente sulla caratterizzazione delle relazioni di compossibilità ed impossibilità, delle quali abbiamo valutato alcune conseguenze implicite legate all'economia dei sistemi ontologici, e che abbiamo integrato con il modello teorico proposto da Heike-Henner Kluge. Tale integrazione – incardinata nel concetto di 'forma logica' invero prossimo a quello di *potentia logica* – ha dato ragione della differenza tra proprietà essenziali ed accidentali ed è stata accostata a quanto precedentemente indicato circa le potenzialità dell'infinito intelletto divino. In questo modo, abbiamo potuto concludere che la divinità conosce in atto non soltanto tutti gli enti possibili,

corrispondenti alle classi di variazione dei concetti contingentemente vuoti, ma anche tutti gli enti naturalmente impossibili espressi dalle rispettive classi di variazione.

L'analisi della coppia *impossibilitas-compossibilitas* è quindi stata ulteriormente sciolta in riferimento alla *repugnantia*, elemento teorico definitorio per entrambi i concetti in esame – la *repugnantia* denota una *impossibilitas*, la *non-repugnantia* una *compossibilitas*. Tale relazione si presenta dunque come un elemento intuitivamente negativo posto però ad un livello ontologico ed epistemico fondamentale, il che contrasta nettamente con la cifra più propria dell'asimmetricalismo scotiano. Per questo motivo, circa la *repugnantia* abbiamo posto tre quesiti di cruciale importanza: (i) se si tratti effettivamente di un concetto negativo sebbene lessicalizzato; (ii) se sia da considerarsi una relazione reale o intenzionale; (iii) se costituisca o meno un elemento primitivo e dunque fondamentale.

Circa (i), la risposta sembra essere evidente: dal momento che la *repugnantia* denota a cascata l'impossibilità e l'impossibilità, mentre la sua negazione denota piuttosto la compossibilità e la possibilità, il portato negativo del termine fondamentale risulta difficilmente refutabile.

Circa (ii), invece, il discorso ha richiesto un'articolazione maggiore ed ha condotto ad una riconsiderazione della posizione del *Subtilis* concernente l'ontologia delle relazioni. Se nei *Parva logicalia* valeva infatti il principio secondo cui l'ontologia della relazione dipendeva esclusivamente dal *subiectum* della stessa, a partire almeno dai commenti alla *Metafisica* le relazioni sono considerate tali da godere di una forma di essere propria e distinta da quella del *subiectum*: esse sono *res relativa*, accidenti in senso proprio sia che afferiscano al novero delle *res naturae* che a quello delle *res rationis*. A conferma di ciò, ritroviamo nelle opere teoretiche la piena categorizzazione della privazione e della contraddizione,

considerate relazioni in senso autentico, il che costituisce un evidente sviluppo diacronico della teoria.

Il tema della distinzione ontologica della relazione tanto dal *subiectum* che dal proprio *fundamentum* trova ulteriore conferma nelle opere teologiche in cui, nel contesto di una distinzione più ampia tra relazioni categoriali e trascendentali, le relazioni categoriali risultano appunto definite in funzione della loro separabilità – che non implica tuttavia un'autentica indipendenza – dal proprio *fundamentum*, secondo quello che Mark Henninger indica appunto come 'criterio di separabilità'. Per questo motivo, dunque, la relazione di *repugnantia*, a prescindere dal suo essere *res naturae* o *res rationis*, certamente possiede un portato ontologico sufficiente ed irriducibile tale da non renderla eliminabile mediante un riassorbimento nei proprî *subiecta*.

Relativamente al quesito (iii), infine, abbiamo riformulato il concetto moderno di 'primitivo' secondo la terminologia scotiana, ricorrendo all'idea di concetto assolutamente semplice – *simpliciter simplex*. Per attuare una riduzione nei confronti della relazione di *repugnantia*, dunque, abbiamo presentato tre strategie: (a) tentare di darne una definizione esplicita mediante genere e differenza; (b) trovare un concetto positivo che restituisca il senso di *repugnantia* solo mediante negazione, in modo tale da ottenere un'espressione del tipo *repugnantia est non-A*; (c) rintracciare un fondamento indipendente, ossia un *aliquid positivum*.

La prima strategia ci ha permesso di evidenziare un'affinità importante tra i concetti di *repugnantia* ed *oppositio* che, di conseguenza, potrebbe forse fungere da elemento definitorio per la prima. Tale eventualità non risulta in ogni caso provata dai testi e, per giunta, non abbiamo incontrato alcun candidato utile a fungere da differenza specifica per la *repugnantia*. Anche la seconda strategia si è rivelata inconcludente, in quanto basata su di un'unica istanza del termine

*propugnancia*, del tutto trascurabile rispetto alla frequenza assai elevata con cui *repugnancia* occorre. In definitiva, l'accostamento dell'espressione *aliquid positivum* come fondamento della *repugnancia* è stata riscontrata in alcuni passaggi delle opere teologiche e tuttavia, a fronte di quanto già argomentato, tale espressione sembrava essere riconducibile esclusivamente alle essenze in cui la relazione si fonda, essenze rispetto alle quali la relazione medesima risulta però essere separabile.

Riteniamo dunque di poter concludere con ragionevole sicurezza che la *repugnancia* costituisce un elemento intrinsecamente negativo il quale, se non primitivo in senso pieno ed autentico, risulta quantomeno fondamentale nella definizione della modalità aletica – necessità esclusa. Per questo motivo, riteniamo che l'asimmetricalismo forte implicato dalle posizioni di Scoto non possa essere integralmente mantenuto, pena la generazione di inconsistenze teoriche a livello dell'intero sistema speculativo. Basterebbe infatti rinunciare ad una soltanto tra le tesi asimmetricaliste epistemica od ontologica per ovviare al problema, e tuttavia la refutazione di ciascuna di tali tesi inficerebbe di riflesso la *vis* argomentativa soggiacente tanto allo schema che all'algoritmo di eliminazione, sebbene entrambi si manterrebbero strutturalmente efficaci.

La *repugnancia* medesima, vista la prossimità al concetto di opposizione ed il suo accostamento esplicito alle forme precipuamente negative della stessa, suggerirebbe inoltre una sua generale funzione metateorica nella determinazione semantica e sintattica della negazione *tout-court*. Associando quest'ultima considerazione allo sviluppo teoretico osservato circa l'ontologia delle relazioni, la dimensione negativa risulterebbe peraltro collocata a pieno titolo nell'ambito del reale, ancorché limitatamente ad una forma di essere *sui generis* e ultimamente dipendente in quanto accidentale.



## Bibliografia

### FONTI

#### Opere e edizioni di Duns Scoto

##### *Collationes*

ALLINEY Guido, *The Treatise on the Human Will in the Collationes Oxonienses Attributed to John Duns Scotus – Appendix: Collationes Oxonienses*, qq. 18-23 in «Medioevo» 30 (2005), pp. 209-269.

ALLINEY Guido & FEDELI Marina (ed.), *Iohannis Duns Scoti Collationes Oxonienses*, SISMELE, Firenze 2016.

##### *Notabilia super Metaphysicam*

PINI Giorgio (ed.), *Ioannis Duns Scoti notabilia super metaphysicam*, Brepols, Turnhout 2017.

*Opera omnia*, L. Wadding (ed.), voll. 12, Durand, Lyon 1639.

##### *Opera philosophica:*

*Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge* in R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 1, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1999, pp. 3-248.

*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* in R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 1, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1999, pp. 249-584.

*Quaestiones in primum librum Perihermeneias* in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 2, The Franciscan Institute, St. Bonaventure New York 1999; pp. 43-134.

*Quaestiones in duos libros Perihermeneias* in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 2, The Franciscan Institute, St. Bonaventure New York 1999, pp. 135-256.

*Quaestiones super Elenchorum Aristotelis* in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 2, The Franciscan Institute, St. Bonaventure New York 1999, pp. 257-530.

*Theoremata* in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 2, The Franciscan Institute, St. Bonaventure New York 1999, pp. 593-724.

*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-V* in R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 3, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1997, pp. 3-697.

*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri VI-IX* in R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 4, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1997, pp. 3-717.



*Quaestiones in secundum et tertium De anima* in C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Trader (eds.) *B. Iohannis Duns Scoti opera philosophica*, vol. 5, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 1999, pp. 3-248, 2006.

*Tractatus de primo principio*

*Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008/2012.

*Abhandlung über das erste Prinzip*, Herausgegeben und übersetzt von WOLFGANG KLUXEN, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.

ROCHE Evan, *The De primo principio of John Duns Scotus. A Revised Text and Translation*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1949.

MÜLLER Marianus, *Iohannis Duns Scoti Tractatus de primo principio*, editionem criticam curavit M. Müller, Herder, Freiburg im Breisgau 1941.

*Vaticana:*

*De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio prologus* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 1, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950.

*Ordinatio I, d. 1-2* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 2, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950.

*Ordinatio I, d. 3* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 3, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1954.

*Ordinatio I, d. 4-10* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 4, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1956.

*Ordinatio I, d. 11-25* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 5, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1959.

*Ordinatio I, d. 26-48* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 6, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963.

*Ordinatio II, d. 1-3* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 7, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973.

*Ordinatio II, d. 4-44* in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 8, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2001.

*Ordinatio III, d. 1-17* in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 9, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2006.

*Ordinatio III, d. 26-40* in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 10, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2007.

*Ordinatio IV, d. 26-40* in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 11, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2008.

*Ordinatio IV, d. 8-13* in B. Hechich, I. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 12, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2010.

*Ordinatio IV, d. 14-42* in B. Hechich, I. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 13, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2011.

*Ordinatio IV, d. 43-49* in B. Hechich, I. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 14, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2013.

*Lectura prologus; I, d. 1-7* in C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechic, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 16, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960.

*Lectura I, d. 8-45* in C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechic, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, O. Schäfer (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 17, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966.

*Lectura II, d. 1-6* in L. Modrić, S. Bušelić, B. Hechic, I. Jurić, I. Percan, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 18, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1982.

*Lectura II, d. 7-44* in Commissione scotistica (eds.), *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 19, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1993.

*Lectura III, d. 1-17* in B. Hechic, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (eds.) *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 20, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2003.

*Lectura III, d. 18-40* in B. Hechic, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (eds.) *Iohannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. 21, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2004.

### *Quodlibet*

NOONE Timothy B. & ROBERTS H. Francie, *John Duns Scotus' Quodlibet: a Brief Study of the Manuscripts and the Edition of Question 16*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, pp. 131-198.

ALLUNTIS Felix & WALTER Allan B., *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, The Catholic University of America Press, Washington 1975.

*Reportatio I-A:*

*The Examined Report or the Paris Lecture, Reportatio I-A – prologus, d. 1-21* in A. B. Wolter & O. V. Bychkov (eds.), vol. 1, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 2004.

*The Examined Report or the Paris Lecture, Reportatio I-A – d. 22-48* in A. B. Wolter & O. V. Bychkov (eds.), vol. 2, The Franciscan Institute, St Bonaventure New York 2008.

## Altri autori

ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, M. Zanatta (ed.), Bur Rizzoli, Milano 1992/2007.

*Metafisica*, M. Zanatta (ed.), voll. 1-2, Bur Rizzoli, Milano 2009/2011.

GUGLIELMO DI SHERWOOD, *Introductiones in logicam*, H. Brands & C. Kann (eds.), Meiner, Hamburg 1995.

PIETRO ISPANO, *Summulae logicales*, L. M. de Rijk (ed.), *Tractatus called Afterwards Summulae Logicales. First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. de Rijk*, van Gorcum, Assen 1972.

## LETTERATURA SECONDARIA

ABBAGNANO Nicola, *Dizionario di filosofia, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero*, UTET, Torino 1998/De Agostini, Novara 2013.

ADAMS Marilyn McCord, *Essential Orders and Sacramental Causality*, in M. B. Ingham & O. V. Bychkov, *John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus*, «Archa Verbi: Yearbook for the Study of Medieval Theology – Subsidia 3», Franciscan Institute Publication-Aschendorff, St. Bonaventure, N. Y.-Münster 2010, pp. 191-205.

AERTSEN Jan A. & SPEER Andreas (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, De Gruyter, Berlin-New York 1998.

ALLINEY Guido, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012.

AMERINI Fabrizio & GALLUZZO Gabriele, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, «Brill's Companions to the Christian Tradition» 43 (2013), Brill Leiden.

AMERINI Fabrizio, *Intention, Primary and Secondary* in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 555-558.

ANDREWS Robert, *The Notabilia Scoti super libro Topicorum: an Assessment of Authenticity* in «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 65-75.

ASHWORTH Jennifer, *Jacobus Naveros (fl. ca. 1533) on the Question: 'Do Spoken Words signify Concepts or Things?'* in L. M. de Rijk & H. A. G. Braakhuis (eds.), *Logos and Pragma. Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, Nijmegen 1987, pp. 189-214.

BALIĆ Karlo, *La questione scotista* in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 30 (1938), pp. 229-251.

*Iohannis Duns Scoti Theologiae marianae elementa*, Kačić, Sibenik 1933.

BENOIST Jocelyn & DECAIX Véronique (eds.), *Licornes: celles qui existent et celles qui n'existent pas*, Vendémiaire, Paris 2021.

BÉRUBÉ Camille, *Antoine André, témoin et interprete de Scot* in «Antonianum» 54/2-3 (1979), pp. 386-446.

*La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Presses de l'Université, Montréal 1964.

BIARD Joël, *John Duns Scot et l'infini dans la nature*, in O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* in «Textes et études du Moyen Âge» 26 (2004), Brepols, Turnhout, pp. 387-405.

BOS Egbert P., *The Theory of Proposition according to John Duns Scotus' Two Commentaries on Aristotle's Perihermeneias*, in «Artistarium Supplementa» 3 (1987), pp. 27-61.

BOULNOIS Olivier, KARGER Elizabeth, SOLÈRE Jean-Luc, SONDAG Gérard (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* in «Textes et études du Moyen Âge» 26 (2004), Brepols, Turnhout.

BRAMPTON C. K., *Duns Scotus at Oxford, 1288-1301* in «Franciscan Studies» 24 (1964), pp. 5-20.

BRICEÑO Sebastián & MUMFORD Stephen, *Relations all the Way Down? Against Ontic Structural Realism*, in in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 198-217.

BROWER Jeffrey E., *Medieval Theories of Relations*, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.

*Aristotelian vs Contemporary Perspectives on Relations*, in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 36-54.

BROWER Jeffrey & GUILFOY Kevin (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

BROWN David, *Names and Natural Kind Terms* in E. Lepore & B. C. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 490-515.

BRUMBERG-CHAUMONT Julie, *The legacy of Anciet Logic in the Middle Ages* in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 19-44.

CALLEBAUT André, *Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296*, in «Archivium Franciscanum Historicum» 17 (1924), pp. 3-29.

CAMERON Margaret *Logica Vetus* in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 195-219.



CAROTI Stefano, IMBACH Ruedi, KALUZA Zénon, STABILE G., STURLESE Lorenzo (eds.), «*Ad ingenii acuitionem*» *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, «Textes et Études du Moyen Âge» 38 (2006).

CEZAR Cesar Ribas, *Induktion und Kausalität bei Duns Scotus*, in L. Honnefelder et al. (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-Aschendorff, St. Bonaventure, N.Y.-Münster 2010, pp. 307–325.

*Teologia positiva e teologia negativa em Duns Scotus*, in L. A. de Boni (ed.), *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*, EST Edições, Bragança Paulista EDUSF, Porto Alegre 2008, pp. 186-197.

CHELLAS Brian F., *Modal Logic: an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1980/1995.

COUNET Jean-Michel & FRIEDMAN Russell (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's de Anima*, Peeters, Leuven 2013.

CROSS Richard, *Relations and the Trinity: the Case of Henry of Ghent and John Duns Scotus*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofia medievale» 16 (2005), pp. 1-21.

*The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford, Clarendon Press 1998.

CUMMING Sam, *Names* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019; R. M. Sainsbury, *The Essence of Reference* in E. Lepore & B. C. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 393-421.

- D'ORS Angel, '*Utrum nomen significet rem vel passionem in anima*' Antonio Andrés y Juan Duns Escoto in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 62 (1995), pp. 7-35.
- DE BASLY Déodat Marie, *Les «Theoremata» de Scot* in «Archivium Franciscanum Historicum», 11 (1918), pp. 3-31.
- DE BONI L. A. (ed.), *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*, EST Edições, Bragança Paulista EDUSF, Porto Alegre 2008.
- DE RIJK Lambertus M. & Braakhuis Henk A. G. (eds.), *Logos and Pragma. Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, Nijmegen 1987.
- DECORTE Jos, '*Modus*' or '*res*': Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of a Real Relation, in L. Sileo (ed.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 Marzo 1993*, Edizione Antonianum, Roma 1995, v. 1, pp. 407-429.
- DEMANGE Dominique, '*Objet premier d'inclusion virtuelle*': Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot, in O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, «Textes et études du Moyen Âge» 26, Turnhout, Brepols 2004, pp. 89-116.
- DEWAN Lawrence, «*Obiectum*» notes on the invention of a word, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 48 (1982), pp. 37-96.
- DUMONT Stephen D., *John Duns Scotus's Life in Context*, in G. Pini (ed.), *Interpreting Duns Scotus, Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 8-43.

*Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics* in J. A. Aertsen & A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 193-212.

*The Question on Individuation in Scotus' "Quaestiones super Metaphysicam"* in L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso scotistico internazionale (Roma, Pontificio ateneo Antonianum, 9-11 marzo 1993)*, v. 1, pp. 193-227.

DUTILH NOVAES Catarina & READ Stephen (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

EWALD William, *The Emergence of First-Order Logic*, in E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019.

FARKAS Katalin, *Semantic Internalism and Externalism* in E. Lepore & B. C. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 323-340.

FLORES J. C., *Accidental and Essential Causality in John Duns Scotus' Treatise "On the First Principle"* in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 67 (2000), pp. 96-113.

GABBAY D. M. & WOODS J. (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam 2008, pp. 65-81.

GÁL Gedeon, *De J. Duns Scoti «Theorematum» authenticitate ex ultima parte operis confirmata*, Institutum historicum Ord. Fr. Min. Cappuccinorum, Roma 1950.

GARSON James, *Modal Logic*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023.

GILSON Étienne, *Giovanni Duns Scoto – Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, C. Marabelli & D. Riserbato (eds.), traduzione di D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2007/1953.

*Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot* in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 11 (1937, 1938), pp. 5-86.

GLANZBERG Michael, *Truth*, in Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

GORIS Wouter, *Duns Scot et la théorie des mondes possibles*, in J. Benoist & V. Decaix (eds.), *Licornes: celles qui existent et celles qui n'existent pas*, Vendémiaire, Paris 2021, pp. 245-264.

HARRIS Richard S., *Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 1927, voll. 1-2.

HENNINGER Mark G., *John Duns Scotus and Peter Auriol on the Ontological Status of Relations*, «Quaestio» 13 (2013), pp. 221-242.

*Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989.

HOFFMANN Tobias, *The Quaestiones de Anima and the Genesis of Duns Scotus' Doctrine of Univocity of Being* in J.-M. Counet & R. Friedman (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's de Anima*, Peeters, Leuven 2013, pp. 101-120.

- HONNEFELDER Ludwig et al. (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-Aschendorff, St. Bonaventure, N.Y.-Münster 2010.
- HONNEFELDER Ludwig, WOOD Rega, DREYER Mechthild (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters» 53 (1996), Brill, Leiden – New-York – Köln.
- HORN Laurence R. & WANSING Heinrich, *Negation* in E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022.
- HORN Laurence R., *A Natural History of Negation*, Chicago University Press, Chicago 1989/2001.
- INGHAM Mary Beth & BYCHKOV Oleg V., *John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus*, «Archa Verbi: Yearbook for the Study of Medieval Theology – Subsidia 3», Franciscan Institute Publication-Aschendorff, St. Bonaventure, N. Y.-Münster 2010.
- KAHN Cristoph, *Supposition and Properties of Terms* in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 220-244.
- KING Peter, *Scotus on Metaphysics* in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15-68.
- Consequence as Inference: Medieval Proof Theory 1300-1350* in M. Yrjönsuuri (ed.) *Medieval Formal Logic*, Kluwer, Dordrecht 2001, pp. 117-146.

KLIMA Gyula, *Consequence*, in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 316-341.

KLUGE Heike-Henner W., *Scotus on Accidental and Essential Causes*, in «Franciscan Studies» 66 (2008), pp. 233-246.

KNEALE William & KNEALE Martha, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962/2008.

KNUUTILA Simo, *Modality*, in J. Marenbon (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 312-341.

*Meaning and Essence in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham* in T. Shimizu & C. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology: Acts of the XIII<sup>th</sup> International Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 333-345.

*Modalities in Medieval Philosophy*. Routledge, London – New-york 1993.

LEPORE Ernest & SMITH Barry C. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 2008.

LITTLE Andrew George, *Chronological Notes on the Life of Duns Scotus*, in «The English Historical Review» vol. 47 n. 188 (1932), pp. 568-582.

*The Grey Friars in Oxford*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1892.

LONGPRÉ Ephrem, *Pour la défense de Duns Scot*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 18 (1926), pp. 32-42.

*La philosophie du B. Duns Scot*, Société et Librairie S. François d'Assise, Parigi 1924.

LOWE Johnathan, *There are (probably) no Relations* in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 100-112.

MACBRIDE & FRASER, *Relations* in E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

MAIER Anneliese, *Ein Beitrag zur Geschichte der italienischen Averroïsmus im 14. Jahrhundert* in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 33 (1944), pp. 136-157.

MANN W. E., *Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 238-262.

MARENBNON John, *Relations and the Historiography of Medieval Philosophy* in «British Journal for History of Philosophy» 24/3 (2016), pp. 387-404.

*Logic at the Turn of Twelfth Century* in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam 2008, pp. 65-81.

MARMO Costantino, *Scotus on Supposition* in «Vivarium» 51 (2013), pp. 233-259.

*La semiotica del XIII secolo tra arti liberali e teologia*, Bompiani, Milano 2010.

*Scotus' Commentary on Aristotle's Topics* in F. Fiorentino (ed.), *Lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia*, atti del congresso internazionale (Bitonto, 25-28 marzo 2008) in occasione del VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, «Textes et Études du Moyen Âge» 52 (2010), pp. 153-171.

*La funzione del contesto: teorie 'continentali' e 'inglesi' a confronto sull'eliminazione dell'equivocità tra fine XIII e inizio XIV secolo* in S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese (eds.), «*Ad ingenii acuitionem*» *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, «Textes et Études du Moyen Âge» 38 (2006), pp. 249-280.

MARMODORO Anna & YATES David (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016.

MARTIN Christopher, *Logic* in J. Brower & K. Guilfooy (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 158-159.

MARTIN John N., *All Brutes are Subhuman: Aristotle and Ockham on Private Negation* in «Synthese» 134/3 (2003), pp. 429-461.

MUGNAI Massimo, *Ontology and Logic: the Case of Scholastic and Late-Scholastic Theory of Relations* in «British Journal for the History of Philosophy» 24/3 (2016), pp. 532-553.

NINCI Marco, *Il concetto di essere e la teologia negativa: Duns Scoto ed Enrico di Gand di fronte allo Ps.-Dionigi*, in L. Sileo (ed.), *Via Scoti: Metodologia ad Mentem Johannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, vol. 2, Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 681-737.



NOONE Timothy B., *Scotus's Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the Quaestiones in Libros Metaphysicorum, VII q. 13* in L. Sileo (ed.) *Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso scotistico internazionale* (Roma, Pontificio ateneo Antonianum, 9-11 marzo 1993), v. 1, pp. 391-406.

NORMORE Calvin G., *Duns Scotus's Modal Theory*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 129-160.

*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*, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters» 53 (1996), Brill, Leiden – New-York – Köln

O'TOOLE Robert R. & JENNINGS Raymond E., *The Megarians and the Stoics*, in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Greek, Indian and Arabic Logic*, Elsevier, Amsterdam 2004, pp. 397-522.

PARSONS Terence, *Articulating Medieval Logic*, Oxford University Press, Oxford 2014.

*The Development of Supposition Theory in the later 12<sup>th</sup> through 14<sup>th</sup> Centuries* in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam 2008, pp. 157-280.

PASNAU Robert, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Clarendon Press, Oxford 2011.

PELSTER Franz, *Handschriftenliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben*, «Franziskanische Studien» 10 (1923), pp. 1-32.

PENNER Sydney, *Why do Medieval Philosophers reject Polyadic Accidents?* in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 55-79.

PINI Giorgio, *Interpreting Duns Scotus, Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2021

*Scotus' Legacy*, in A. Speer & D. Wirmer (eds.), *1308 Eine Topographie – historischer Gleichzeitigkeit*, «Miscellanea Mediaevalia» 35 (2010), pp. 486-515.

*Univocity in Duns Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: the Solution to a Riddle* in «Medioevo» 30 (2005), pp. 69-110.

*Scoto e l'analogia, logica e metafisica nei commenti aristotelici*, SNSP, Pisa 2002.

*Categories and Logic in Duns Scotus – An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

*Duns Scotus' Commentary on the Topics: New Light on his Philosophical Teachings* in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 66 (1999), pp. 225-243.

*Signification of names in Duns Scotus and some of his Contemporaries* in «Vivarium» 39 (2001), pp. 20-51.

*Una lettura scotista della «Metafisica» di Aristotele: l'«Expositio in libros Metaphysicorum» di Antonio Andrea* in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2/2 (1991), pp. 529-586

- SCHÖNBERGER R., *Negationes non summe amamus. Duns Scotus' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie*, in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996, pp. 475-496.
- SHAPIRO Stewart & TERESA Kouri, *Classical Logic*, in E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022.
- SHEPPARD J. A., *Two Teories of Signification in the Writings of John Duns Scotus* in «Franciscan Studies» 58 (2000), pp. 289-312.
- SHIMIZU Tetsurō & BURNETT Charles (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology: Acts of the XIII<sup>th</sup> International Colloquium of the Société Internationale pour l'Etudie de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 2009.
- SILEO Leonardo (ed.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 Marzo 1993*, voll. 1-2, Edizione Antonianum, Roma 1995.
- SIMONS Peter, *External Relations, Causal Coincidence, and Contingency* in A. Marmodoro & D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 113-126.
- SMEETS Uriël, *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Commissio Scotistica, Roma 1942.
- SONDAG Gérard, *Jean Duns Scot: Prologue de l'Ordinatio, presentation et traduction annotée*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.
- SPEER Andreas & WIRMER David (eds.), *1308 Eine Topographie – historischer Gleichzeitigkeit*, «Miscellanea Mediaevalia» 35 (2010).

SYLWANOWICZ Michael, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, in «Studien und Texte zur Geistesgeschichte del Mittelalters» 51 (1996).

TACHAU Katherine, *The Problem of the Species in medio at Oxford in the Generation after Ockham*, «Medieval Studies» 44 (1982), pp. 303-344.

UCKELMAN Sara L. & LAGERLUND Henrik, *Logic in the Latin Thirteenth Century*, in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 119-141.

VOS Antonie, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

WILLIAMS Thomas, (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

*The Life and Works of John Duns the Scot* in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 1-14.

WILKS Ian, *Latin Logic up to 1200* in C. Dutilh Novaes & S. Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 94-118.

*Peter Abelard and his Contemporaries* in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam 2008, pp. 83-156.

WOLTER Allan B., *Reflections about Scotus's Early Works* in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*,

---

«Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters» (53), Leiden, Brill 1996, pp. 37-57.

WOODS John & IRVINE Andrew, *Aristotle's Early Logic*, in D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of logic, Handbook of the History of Logic*, vol. 2: *Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam 2008, pp. 27-99.

WYATT Nicole, *Did Duns Scotus invent Possible World Semantics?*, «*Australasian Journal of Philosophy*» 78:2 (2000), pp. 196-212.

MIKKO YRJÖNSUURI (ed.) *Medieval Formal Logic*, Kluwer, Dordrecht 2001.