

Reinhold Meßner OFM

IL PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE  
NELLA VISIONE SCOTISTA\*

Heimsoeth annovera la questione del principio di individuazione tra i temi più importanti della metafisica dell'occidente<sup>1</sup>. A primo acchito ciò potrebbe sembrare strano, poiché considerando le numerose soluzioni contraddittorie a questo problema ci si trova a pensare che tutto questo discorso non sia altro che un inutile gioco intellettuale per il quale non vi è ormai più spazio nei nostri tempi. Anche se la questione in sé può sembrare poco interessante e addirittura inutile, uno sguardo alle *conseguenze* ci fa capire invece tutta la sua importanza. Questo problema è fondamentale per la *metafisica*, la *teoria della conoscenza*

---

\* Traduzione di Fr. Francesco M. Alfieri O.F.M., dall'originale tedesco: "Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau", tratto da: *Wissenschaft und Weisheit*, I, 1934, pp. 8-27. Il testo in questione è una fonte diretta utilizzata da Edith Stein al fine di chiarire la sua posizione – per molti versi vicina alla dottrina di Duns Scoto – riguardo il *principium individuationis*, che tante dispute aveva suscitato in ambito medioevale (Cf. EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, 408-409; tr. it. *Essere finito e Essere eterno*, di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999<sup>3</sup>, 498.). Ringrazio P. Theofried Baumeister OFM e Johannes-Baptist Freyer OFM, direttori della rivista *Wissenschaft und Weisheit*, per averne permesso la pubblicazione [N.d.T.].

<sup>1</sup> HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Berlin, 1922, 236-278.

e per la *dottrina dei valori*. La risposta data secondo il principio di individuazione detiene, all'interno del sistema di molti studiosi, un ruolo fondamentale, per cui comprendiamo come in ogni tempo questa questione abbia suscitato l'interesse di tutti.

Come alla metafisica in generale, anche a questa questione metafisica va attribuita un'importanza fondamentale. La problematica si riferisce al rapporto tra generalità e specificità. Tutti sappiamo che all'interno di una specie si trovano molte individualità. La filosofia cerca di trovare una spiegazione a ciò. Essa ricerca il principio secondo il quale la generalità si smembra in individui. Essa cerca cosa determini l'ente generico a realizzare la cosa singola che constatiamo per esperienza.

Per chiarire meglio la questione ed il senso della questione affronteremo dapprima lo *sviluppo* storico del problema. Da tale sviluppo risulterà più facile comprendere il *tentativo di soluzione* scotista presentato nel secondo capitolo. In seguito si intende mostrare come il problema sia connesso alle questioni inerenti alla *metafisica*, alla *teoria della conoscenza* e alla *filosofia dei valori*, il che farà capire l'importanza della dottrina scotista.

### I. *Premesse storiche della questione*

*Platone*, il cui pensiero ha influenzato fortemente la filosofia occidentale, assume l'esistenza di due mondi: il mondo delle apparenze che si presenta ai nostri sensi,<sup>1</sup> e il mondo delle idee che è da quello separato. Il mondo delle idee contiene le immagini originali generali: è un mondo sovrasensibile e immutabile. Il mondo delle apparenze contiene le singole copie delle immagini; è sensibile e passeggero<sup>2</sup>. Entrambi i mondi sono divisi da una insormontabile voragine. L'idea e la cosa singola sono due sfere separate; l'ente generale non diventa mai individuale. La questione del principio attraverso cui l'idea in quanto generalità diventa cosa singola non ha quindi senso, poiché Platone non ammette che l'ente generale possa diventare individuale. Le idee formano un regno indipendente e separato da cui non è possibile uscire.

*Aristotele* ha ripensato il sistema di Platone<sup>3</sup>. Da un lato egli era troppo intellettualistico per ammettere il mondo delle idee di Platone;

<sup>2</sup> Philebus 58e, 59d, Politeia 509d.

<sup>3</sup> Sull'importanza di Aristotele nella storia del pensiero cf. RINTELEN, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, parte I, Halle 1932, 103 ss.

dall'altro non poteva però negare la verità di questa dottrina. Secondo lui i due mondi coesistono nella realtà spazio-temporale. Gli enti generali non esistono separati dal mondo reale, ma all'interno di esso. L'universale non esiste più *ante rem* come da Platone, ma *in re*<sup>4</sup>. Si pone allora nuovamente la questione: in che rapporto stanno gli enti generali con le cose singole, come avviene il passaggio dal generale all'individuale? Secondo Aristotele gli enti sono forme immanenti delle cose reali, che egli chiama εἶδος. Aggiungendosi la materia, la ύλη, si crea la cosa singola. Gli enti generali, o forme, sono in sé immateriali, sono senza materia come le idee di Platone. Perciò il passaggio dal generico al singolo, cioè all'individuale, avviene nel momento in cui appare la materia: questa è quindi il principio della singolarità<sup>5</sup>. Aristotele applica questa idea anche all'ambito dell'anima. Entrando in rapporto con un determinato corpo, quindi con una materia, l'anima diventa individuale; in questo modo nasce l'anima singola, specifica.

In seguito molti ritenevano impossibile che fosse proprio ciò che non prevede differenze e che è comune a tutte le cose, cioè la materia, a determinare l'individuo. Boethius cercò quindi una via alternativa affermando: «*In numero differentiam variabilitas accidentium facit*»<sup>6</sup>. Un ente diventa cosa singola nel momento in cui si determina nello spazio e nel tempo e attraverso altri dati accidentali, /10 specialmente attraverso la quantità. Se quindi tutti gli individui fossero dotati degli stessi dati accidentali, numericamente essi sarebbero, tutti insieme, *un'unica* cosa. Quindi le singole cose sono diverse soltanto in quanto posseggono dati accidentali diversi.

Nel Medioevo *San Tommaso* unì abilmente questa soluzione di Boethius all'idea di Aristotele, per cui secondo lui sono la materia e la quantità a determinare il principio di individuazione<sup>7</sup>. Tommaso andò però oltre applicando questa questione anche al mondo degli spiriti puri. Secondo la dottrina di Aristotele l'uomo diventa individuo quando la forma generica "anima" entra in rapporto con un determinato corpo. Gli angeli, tuttavia, non hanno corpo e perciò non possono diventare individui attraverso la materia. Di conseguenza Tommaso nega agli

<sup>4</sup> *Met.* lib. 6. cap. 11., Aristot. (Editio Bekkeri), Vol. 2, 1037a, 29-30.

<sup>5</sup> *De gen. et corr.* lib. 1, cap. 7 (Vol. 1, 324b, 18).

<sup>6</sup> BOETHIUS, *De Trinitate* lib. 2, cap. 1.

<sup>7</sup> Cf. S. TOMMASO, *S[umma] theol[ogiae]*, Ia, qu. 86, art. 1, i. corp.; IIIa, qu. 77. art. 2. i. corp.; Ia, qu. 3. art. 2.

angeli l'essere individuale: gli angeli non sono esseri singoli, ma ogni angelo è una specie a sé. Tralasciamo altri tentativi di risolvere la questione, perché intendiamo tracciare la linea dello sviluppo soltanto nella misura in cui è rilevante per comprendere la soluzione di Duns Scotto. Vogliamo accennare soltanto all'interessante e storicamente importante tentativo dei *nominalisti*. Essi dichiarano pura cavillosità la questione del principio di individuazione. Partono dal presupposto che l'universale è soltanto oggetto del pensiero, mentre in realtà esistono soltanto cose singole. Ecco perché ritengono insensato porre la domanda circa come il generale diventi particolare. Poiché ciò che esiste soltanto nella ragione non può mai diventare qualcosa di reale. La questione andrebbe posta *al contrario*: come può la cosa singola diventare generale? La risposta sarebbe: attraverso la ragione. Questo quindi il polo opposto a Platone: mentre Platone non aveva bisogno di un principio di individuazione perché attribuiva soltanto agli enti generali una vera e propria esistenza, i nominalisti rifiutano ciò per motivi opposti, perché il generale è soltanto un nulla illusorio, mentre il singolo è ciò che è veramente reale.

## II. *La soluzione di Scotto*

Questa evoluzione storica era ormai avvenuta quando Scotto entrò in campo, per cui egli poté studiare tutte queste diverse soluzioni contemporaneamente. Egli si avvicinò al problema con il suo tipico sano atteggiamento critico. Spinto da fervente amore per la verità, dotato di occhio critico e munito di meravigliosa forza di volontà, egli intraprese lo studio delle fondazioni dei sistemi storici. Se Tommaso era il maestro dell'ordine, allora Scotto era il maestro del giudizio.

/// Mentre Tommaso era riuscito a creare un'opera compatta partendo da singoli pezzi, Scotto si era prefisso di scrutare i singoli pezzi per determinare se erano puri e abbastanza forti da diventare mattoni di una *vera* scienza. Sia in Tommaso che in Scotto troviamo quindi due doni di Dio che portarono alla filosofia cristiana un'unità compatta e una base critica. A causa del suo approccio, il Doctor subtilis è stato definito predecessore dello scetticismo e criticismo moderno. Si è anche sostenuto che Scotto fosse il Kant del Medioevo, che avesse introdotto sintonie nel rapporto armonico tra fede e scienza e che avesse

considerato la teologia null'altro che una scienza in senso stretto<sup>8</sup>. Questi rimproveri si sono però rivelati infondati<sup>9</sup>. Si è infatti potuto definire con sicurezza quali scritti non fossero suoi, per cui quei rimproveri hanno perso ogni fondamento<sup>10</sup>.

Per trovare la soluzione al problema dell'individuazione, Scoto inizia a chiarire i termini, in modo da escludere sin dall'inizio ogni imprecisione e malinteso: «*Primo expono, quid intelligo per individuacionem, sive unitatem numeralem, sive per singularitatem, non quidem unitatem indeterminatam, secundum quam quodlibet in specie dicitur unum numero, sed unitatem signatam ut hanc, ita quod ... individuum impossibile est dividi in partes subiectivas; et quaeritur ratio impossibilitatis; ita dico, quod individuum est impossibile, non esse hoc signatum hac singularitate, et quaeritur causa non singularitatis in communi, sed huius singularitatis in speciali signatae, scilicet ut est haec determinate*»<sup>11</sup>. Scoto pone qui la questione circa il motivo dell'individualità o dell'unità numerica. Egli vede questa unità nel fatto che l'individuo non può dividersi in sottoparti e che è realmente diverso dagli individui della stessa specie.

/12 Fuetscher, che in realtà non ha una conoscenza abbastanza fondata in materia, obietta contro la visione di Scoto, perché secondo lui egli non tiene conto della differenza tra individualità numerica e qualitativa<sup>12</sup>. In virtù dell'individualità numerica ogni individuo è uno *per numero*; per individualità qualitativa, invece, esso ha caratteristiche e *specificità* particolari. I passi citati mostrano però chiaramente che

<sup>8</sup> GONZALES, O.P., *Histoire de la Philosophie*, Paris 1890, 328 ss.

<sup>9</sup> UEBERWEG-GEYER, *Die patrist. u. scholast. Philosophie*, Berlin 1928, 509: Sarebbe sbagliato "accusare Scoto come Kant di scetticismo nei confronti delle dimostrazioni di Dio e della metafisica in generale, o se si volesse trovare in Scoto, come in Kant, il primato della ragion pratica nei confronti della ragion teorica, come se da lui le convinzioni metafisiche, per le quali la ragion teorica non può più offrire dimostrazioni, fossero basate sulla volontà morale come postulato della ragion pratica".

<sup>10</sup> *Ivi*, 508: "In particolare la constatazione che le tre opere *De perfectione statuum*, *De rerum principio* e *Theoremata*, da cui Landry e tanti altri hanno tratto le affermazioni più estreme di Scoto, non sono originali costringe a rivedere la descrizione del sistema scotista rispetto alle rappresentazioni precedenti e qui difese."

<sup>11</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 4. n. 3. (tom. 12, 93a), editio Lud. Vivés, Parisiis 1891-1895. Cf. Qq. in lib. 7. Met. qu. 13. n. 17. (tom. 7, 417a): "Notandum, quod individuum sive unum numero, dicitur illud, quod non est divisibile in multa et distinguitur ab omni alio secundum numero."

<sup>12</sup> Cf. LORENZ FUETSCHER, S.J., *Akt und Potenz*, Innsbruck 1933, 226.

Scoto pone la questione in termini di principio dell'individualità numerica e che è ben consapevole della differenza. Fuetscher critica il nostro filosofo per non aver compreso né cercato con sufficiente precisione il fondamento ed il motivo interno dell'individuazione. I passi citati dimostrano il contrario. Scoto parla espressamente del *fundamentum proprium et intrinsecum dell'unitas numeralis*<sup>13</sup>. Vedremo in seguito ancora meglio in che modo.

Scoto pone la questione in modo univoco. Quindi si accinge a trattare le critiche dei suoi avversari, soprattutto dei nominalisti. Questi affermano che il generale è soltanto un fenomeno della ragione e che tutta la questione non è altro che una cavillosità. Scoto fa loro presente quali gravi conseguenze ha la loro dottrina. Se nel mondo oggettivo vi è soltanto il singolo, mi perderei in contraddizioni se volessi comunque attribuire alla conoscenza del generale il carattere dell'oggettività<sup>14</sup>. Di conseguenza dovrei ammettere che la conoscenza generale da parte dell'oggetto non corrisponde a nulla e che /13 si tratterebbe soltanto dell'arbitrio della ragione. In questo caso ogni scienza perderebbe il fondamento, poiché sarebbe costituita di giudizi generali che però rivendicano oggettività.

Scoto rifiuta quindi l'affermazione dei nominalisti secondo cui l'universale è soltanto un arbitrio della ragione. Quando descrive la sua dottrina degli *Universali*, egli distingue chiaramente tra l'universale e

---

<sup>13</sup> Cf. *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 2. n. 2. (tom. 12, 78b): "Quia in entibus est aliquid indivisibile in partes subjectivas, hoc est, cui formaliter repugnat dividi in plura, quorum quodlibet sit ipsum, quaeritur non quo formaliter illud sibi repugnat, quia sic repugnantia formaliter sibi repugnat, sed quod ut *fundamento proximo et intrinseco* ista repugnantia insit isti. – Est ergo intellectus quaestionis de hac materia, quid sit in hoc lapide, per quod sicut per *fundamentum proximum*, simpliciter repugnat sibi dividi in plura, quorum quodlibet sit ipsum, qualis divisio est propria toti universali in suas partes subjectivas." Rinunciamo qui ad una critica più dettagliata della descrizione di Fuetscher della dottrina di Scoto. Ci si permetta soltanto di osservare che lo stile difficile di Scoto spinge tragicamente molti studiosi a farsi un'idea sbagliata su Scoto che conoscono non dalle sue opere, ma da dubbiose fonti di seconda mano.

<sup>14</sup> *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 1. n. 2 (tom. 12, 7b): "Contra istud (scilicet sententiam Nominalium et aliorum asserentium naturam esse de se et ex se individuum) arguitur sic: obiectum in quantum obiectum est prius naturaliter ipso actu; et in illo priori, per te, obiectum est de se singulare, quia hoc semper convenit naturae non acceptae secundum quid, sive secundum esse, quod habet in anima; igitur intellectus intelligens illud obiectum sub ratione universalis, intelligit ipsum sub ratione opposita suae rationi, nam ut praecedit actum, determinatur ex se ad oppositum illius rationis." Cf. loco cit. Comment. n. 2-3 (tom. 12, 10b-11a).

la natura comune. L'universale esiste formalmente *soltanto nella ragione*<sup>15</sup>, ma a lui corrisponde *a parte rei* la natura comune (natura communis)<sup>16</sup>. Questa natura è da sé indifferente rispetto a questo o quell'individuo: «*Natura est indifferens ad unitatem singularem*»<sup>17</sup>. Perciò Scoto a ragione chiede del principio che rende la *natura communis* numericamente *una* e diversa da tutte le altre cose: «*Ubi natura est cum singularitate, non est natura illa de se terminata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam*»<sup>18</sup>.

Alla ricerca della *ratio contrahens ad singularitatem*, cioè il *principium individuationis*, Scoto tratta prima di tutto la dottrina che individua nella materia o nella quantità o in entrambe contemporaneamente il principio di individuazione. Egli rifiuta la *quantità* come principio dell'individuazione, poiché ogni *accidens* presuppone una *substantia singularis* a cui è inerente. Gli *accidentes* possono sì conferire alla cosa l'individualità qualitativa, ma non possono /14 rendere numericamente

---

<sup>15</sup> Cf. *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 1. n. 8 (tom. 12, 54a): "Universale esse aliquid reale in re, ... est contra Commentatorem ... qui dicit, quod intellectus facit universalitatem in rebus, ita quod non existit nisi per ipsum, et sic est ens tantum rationis ... Dico, quod universale in actu est illud, quod habet unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima, ut dicatur de quolibet supposito." *Rep.* lib. 2. d. 12. qu. 5. n. 11-15 (tom. 23, 30a-33a).

<sup>16</sup> *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 1. n. 9 (tom. 12, 54b): "Est ergo in *re commune*, quod non est de se *hoc*, et per consequens ei de se non repugnat esse *non hoc*. *Sed tale commune non est universale in actu*, quia deficit ei illa differentia, secundum quam complete universale est universale, secundum quam scilicet, ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum." Cf. loco cit. n. 2-6 (tom. 12, 7b-10a).

<sup>17</sup> *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 1. n. 7 (tom. 12, 48ab): "Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali, sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis... Intellige, non est ex se una unitate numerali; nec plures, pluralitate opposita illi unitati, nec universalis actu, eo modo quo aliquid est universale factum ab intellectu, non ut obiectum intellectus, nec est particularis de se; licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum sed est prius naturaliter omnibus istis. Et secundum istam prioritatem naturalem est *quod quid est*, et per se obiectum intellectus, et per se ut sic, consideratur a Metaphysico, et exprimitur per definitionem."

<sup>18</sup> Loco cit. (tom. 12, 49a).

una la sostanza<sup>19</sup>. Di conseguenza anche la *quantità* come *accidens* non può rendere una natura sostanza singola come portatrice degli *accidentes*.

Tuttavia anche la materia non lo può. Infatti essa da sé non è individualmente determinata, ma in lei combaciano tutte le cose materiali, cosicché essa non può provocare la differenza tra gli individui; siamo allora costretti, riguardo alla materia stessa che è a sua volta qualcosa di generale e appartiene all'entità, a ricercare la sua stessa individuazione, attraverso la quale essa diventa la materia proprio di questa singola cosa: «*Materia est pars quidditatis, quia homo non est tantum anima; igitur necesse est invenire indifferentiam in materia proportionalem indifferentiae quidditatis; igitur materia se non individuat*»<sup>20</sup>.

Scoto rifiuta anche la terza dottrina che intende far confluire le prime due e considerare la *materia quanta* come principio dell'individuazione, poiché come le prime due cerca, in maniera troppo superficiale e meccanica, una *fondazione esteriore* dell'individuazione (materia quanta ut principio *susceptivum*), mentre Scoto la vuole fondare<sup>21</sup> *dall'interno* (individuatio per intrinseca)<sup>22</sup>. Egli allora evidenzia che non si può confondere l'individualizzazione di una generalità metafisica con la divisione meccanica di un'insieme fisico<sup>23</sup>.

Se i tre tentativi di soluzione falliscono già nell'ambito del mondo materiale, non possono che fallire nell'ambito dell'anima e dello spirito<sup>24</sup>. Infatti non si può pensare che le singole anime diventino individuali rapportandosi ad un determinato corpo. Attraverso una semplice

<sup>19</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 4. n. 5 (tom. 12, 94a e 95a): "Substantia est prior naturaliter omni accidente...; si prima substantia est prior naturaliter in essendo ipsa quantitate, et non potest intelligi prima substantia in suo esse, nisi in quantum haec, ergo non erit haec per quantitatem." Cf. Rep. lib. 2. d. 12. qu. 4. n. 5 (tom. 23, 22ab).

<sup>20</sup> Rep. lib. 2. d. 12. qu. 4. n. 7 (tom. 23, 23a). Cf. Ox. lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 15 (tom. 12, 144a): "Sicut compositum non includit suam entitatem, qua est hoc in quantum natura, ita nec materia in quantum natura includit suam entitatem, qua est haec materia."

<sup>21</sup> Cf. Rep. lib. 2. d. 12. qu. 4. n. 9 (tom. 23, 24a).

<sup>22</sup> Cf. Rep. lib. 2. d. 12. qu. 4. n. 8-11 (tom. 23, 23b-25a). Loco cit. qu. 6. n. 2-5 (tom. 23, 33a-34b).

<sup>23</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 4. n. 12 (tom. 12, 107ab).

<sup>24</sup> Leibniz, che ha iniziato la sua carriera filosofica con la nostra questione, osserva che la metafisica deve considerare tutti i regni dell'essere; chi vede nella materia il motivo dell'individuazione limita la questione a priori al cosmo; la sua soluzione non può quindi essere considerata dalla metafisica. (Leibnitii Opp. philosophica, ed. Erdmann, Disput. met. de princ. individ. p. 1).

relazione tra le cose non cambia nulla rispetto all'essenza del soggetto della relazione, poiché esso non accoglie alcuna nuova entità e /15 poiché non diventa nemmeno qualcos'altro o variamente diverso attraverso il rapporto con cose diverse<sup>25</sup>. Attraverso il rapporto con un determinato corpo, quindi, la specie "anima" non diventa anima singola<sup>26</sup>. Allo stesso modo, nel regno degli spiriti puri gli individui non possono essere esclusi a priori<sup>27</sup>.

Dopo aver mostrato i punti deboli di questi tre tentativi di soluzione, il Doctor subtilis sviluppa la sua propria teoria. Come base del singolo egli prende una *entità positiva a sé che si aggiunge* alla natura e *in questo modo* determina l'individuo<sup>28</sup>. La sua prova semplice e com-

---

<sup>25</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 7. n. 4 (tom. 12, 161a): "*Inclinatio non est entitas absoluta, quia non potest aliquid inclinari ad se; ergo praesupponit aliquam entitatem absolutam et distinctam. Quia enim est haec anima, ideo habet talem inclinationem et non econtra; ergo haec inclinatio non est ratio essendi hanc animam, sed praesupponit eam.*"

<sup>26</sup> RINTELEN, *Wertgedanke*, op. cit., 207. ENDRES, *Geschichte der mittelalt. Philos.*, 149 (1911). MANDONET, *Siger de Brabant et l'Averöisme latin au XIII siècle*, I, Etude critique 15 ss. (Louvain 1911); II. textes inédits 29 (1908). Cf. Ox. lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 7 (tom. 12, 131a): "*licet secundum fictionem illius maledicti Averrois, de unitate intellectus in omnibus hominibus, possit sic fingi de corporibus tuo et meo, sicut de lapidibus illo et isto, tamen non tantum secundum fidem, sed secundum Philosophiam veram, necessario tenendo aliam et aliam animam intellectivam, non potest poni natura humana esse de se atoma, et tamen alia et alia per quantitatem, quia in isto et in illo homine est alia et alia forma substantialis praecedens naturaliter quantitatem.*" – Questo lo aveva chiaro anche Averroè, cioè che attraverso il rapporto con un determinato corpo la natura "anima" non diventa eo ipso anima singola. Può anche darsi che più corpi si rapportano alla stessa anima. Con questo ragionamento egli giunse all'idea dello spirito totale (monopsichismo), secondo cui tutte le anima sono uno per la loro sostanza.

<sup>27</sup> Cf. Ox. lib. 2. d. 3. qu. 7. n. 3 (tom. 12, 160a). Rep. lib. 2. d. 3. qu. 1. n. 3-4 (tom. 22, 580ab).

<sup>28</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 2. n. 4 (tom. 12, 80a): "*Concedo igitur conclusionem istarum rationum, quod necesse est per aliquod positivum intrinsecum huic lapidi tamquam per rationem propriam repugnare sibi dividi in partes subiectivas, et illud positivum erit, quod dicitur esse per se causa individuationis.*" Cf. Rep. lib. 2. d. 12. qu. 8. n. 2 (tom. 23, 36b-37a): "*in entibus extra animam est aliquid hoc singulare determinatum, quod non potest dividi in plura sub se; illud non potest esse solum a causa extrinseca, quia nihil extrinsecum est causa huius impossibile dividi, nisi quia causat aliquid intra, cui repugnat dividi; igitur oportet ponere in individuo aliquid positivum, quod non est sola quidditas, quia sibi non repugnat dividi. – Praeterea, hoc singulare est aliquid in se, et ad se; igitur hoc erit per intrinsecum, non autem per negationem, probatum est prius; ... igitur est quaerendum per quid est hoc non dividi, quia non dividi in plura est eiusdem rationis in quolibet individuo. Ita dico, quod istud intrinsecum non potest esse ens rationis, quia huiusmodi res necessario requiritur ad existentiam rei extra animam, nec*

prensibile parte da due questioni: perché l'individuo non si divide più in parti subordinate e perché esso è realmente diverso dagli altri individui?

/16 La risposta alla prima questione va ricercata nell'aggiungersi di una nuova entità e di una determinazione positiva verso la *natura communis*. Scoto si basa sull'affermazione: *Unum et ens convertuntur*. Di conseguenza a ogni unità corrisponde un'entità, a un'altra unità un'altra entità: «Sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem»<sup>29</sup>. Durante l'individuazione, una *nuova unità* è creata: «Unitas simpliciter, qualis est unitas individui, ... cui repugnat divisio in plures partes subiectivas, et cui repugnat non esse hoc signatum, ... consequitur per se aliquam entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria, et per se realis»<sup>30</sup>. Alla *natura generale* (*natura ut natura vel natura communis*) si aggiunge un'*unitas realis*, mentre alla *natura individuale* (*natura haec*) si aggiunge un'*unitas numeralis*. L'unità della natura generale è inferiore a quella della natura individuale: «Est aliqua unitas realis *minor* unitate numerali» (scl. *unitas naturae ut naturae*)<sup>31</sup>. Perché l'unità reale della natura generale può ancora dividersi in sottoparti, cioè in individui, mentre l'unità numerica della natura individuale non è più divisibile. Siccome ogni nuova unità presuppone una corrispondente nuova entità, quia ens et unum convertuntur, durante l'individuazione si aggiunge un *nuovo essere*, ed è così che abbiamo l'*individuatio per intrinseca* e non per *extrinseca*<sup>32</sup>. Il motivo per l'*ulteriore indivisibilità* dell'individuo è

---

potest esse illud natura, nec pars naturae, nec etiam accidens. Probatum est prius. Igitur aliquid *intrinsicum individuo*, sed *extrinsecum naturae*, et per se determinans naturam ad hoc individuum."

<sup>29</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 9 (tom. 12, 132b).

<sup>30</sup> Loco cit. (tom. 12, 132b-133a).

<sup>31</sup> Loco cit. n. 10 (tom. 12, 133a).

<sup>32</sup> Cf. loco cit. (tom. 12, 133b): "*Natura* ets prius naturaliter quam *haec natura*, et unitas propria consequens *naturam ut natura*, prior est naturaliter unitate eius, ut *haec natura*; et sub ista ratione, est de ea consideratio Metaphysica, et assignatur definitio eius, et sunt propositiones per se primo modo. In eodem ergo quod est idem numero, est aliqua entitas, quam consequitur minor unitas quam sit unitas numeralis, et est realis, et illud cuius est unitas talis formaliter, non est de se unum unitate numerali. Concedo ergo, quod unitas realis non est alicuius entitatis existentis in duobus individuis, sed in uno." Cf. Rep. lib. 2. d. 12. qu. 8. n. 2 (tom. 23, 37a): "Propria passio entis est unitas igitur perfectissima unitas perfectioris entis; igitur cum unitas numeralis sit maior et

quindi la sua unità numerica fondata interiormente in virtù del suo essere.

La seconda questione riguarda la diversità reale degli individui tra loro. Anche in questo caso il motivo può soltanto essere individuato nell'aggiunta di una nuova entità e determinazione positiva alla generalità: «Omnis differentia differentium reducitur ad aliqua primo diversa»<sup>33</sup>, dice Scoto. La reale differenza degli individui presuppone che in essi siano contenute delle realtà che si differenziano. La realtà per la quale si differenziano non è la natura, poiché in essa loro si corrispondono. Questa realtà si aggiunge quindi nel momento dell'individuazione: «Igitur *praeter naturam* in hoc et in illo sunt aliqua primo diversa, quibus hoc et illud differunt, illud in illo, et hoc in isto. Ita non possunt esse negationes, ... nec aliqua accidentia ... Ergo erunt aliquae entitates positive per se determinantes naturam»<sup>34</sup>.

Con ciò abbiamo una spiegazione semplice, ma profonda e chiara dell'individualità dall'interno che vale per tutti gli ambiti dell'essere. La *entitas singularis*, più brevemente la *haecceitas*, trasforma la "materia generale" in "materia di questa cosa numericamente una". Anche la *forma generale dell'essere* si trasforma, attraverso l'aggiunta di questa caratteristica, una *forma dell'individuo*, e allo stesso modo essa deve aggiungersi al composto materia-forma, affinché possa nascere l'individuo numericamente unitario: «In materia est *natura et haec proprietas*, et similiter in forma, similiter et in composito»<sup>35</sup>.

La *proprietatis individualis* trasforma anche gli *accidentes* e la quantità in particolare in *questo accidens* e in *questa quantità*<sup>36</sup>. Anche nell'ambito dell'anima una determinata *haecceitas* si aggiunge alla genera-

---

perfectior unitate reali specifica, oportet aliquid esse positivum in individuo, per quod est sic unum, quod sit eiusdem generis, et determinans quidditatem."

<sup>33</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 9 (tom. 12, 133a).

<sup>34</sup> Loco citato.

<sup>35</sup> Rep. lib. 2. d. 12. qu. 8. n. 8 (tom. 23, 39b). Cf. Ox. lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 15 (tom. 12, 144a): "Sicut compositum non includit suam entitatem, qua est hoc inquantum natura, ita nec materia inquantum natura includit suam entitatem, qua est haec materia, nec forma inquantum natura includit suam; ergo ista entitas non est materia, vel forma, nec compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis."

<sup>36</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 4. n. 10 (tom. 12, 104ab). Cf. Rep. lib. 2. d. 12. qu. 4. n. 8 (tom. 23, 23b-24a): "Quod est secundum se indifferens ad sua individua, non est ratio prima individuandi alia; cum igitur quantitas habeat quidditatem indifferentem ad sua individua, igitur ad aliunde substantia materialis distinguitur."

lità e trasforma l'anima in sé in un'anima singola<sup>37</sup>. L'aggiunta della caratteristica individuale ci offre non solo *in ordine existentiae*, ma anche *in ordine essentiae* una spiegazione dell'individuo, cosicchè possiamo scendere dal generale fino al concreto anche nel regno della possibilità<sup>38</sup>.

Scoto cerca ora di definire meglio questa entità che è la causa per l'individualità. /18 Dobbiamo immaginarcela come fenomeno parallelo della differenza specifica<sup>39</sup>. Scoto descrive questo parallelo e si impegna a mostrare le cose in comune e le diversità di queste due differenze.

La *differentia specifica*, aggiungendosi al *genus*, provoca l'indivisibilità in ulteriori entità e specie, mentre la *differentia individualis*, aggiungendosi alla specie, fonda l'indivisibilità in individui e qualsiasi altra parte predicamentale subordinata<sup>40</sup>. Attraverso la *differentia specifica* si differenziano le singole entità o specie che appartengono ad un *genus*; attraverso le *haecceitates* si differenziano gli individui che appartengono ad una specie. Entrambe le differenze trasformano inoltre ciò che è sovraordinato dalla potenza in atto<sup>41</sup>. Infine le specie e la *ha-*

<sup>37</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 7. n. 4 (tom. 12, 161a). Cf. Rep. lib. 2. d. 3. qu. 1. n. 5 (tom. 22, 581).

<sup>38</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 3. n. 1-3 (tom. 12, 87ab): "Quod non est ex se distinctum, nec determinatum, non potest esse primum distinguens vel determinans aliud; sed esse existentiae eo modo, quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum, nec determinatum. Non enim esse existentiae habet proprias differentias, alias a differentiis esse essentiae, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem existentiarum, aliam a coordinatione essentiarum, sed praecise determinatur ex determinatione alterius; igitur non determinat aliquid aliud. – Ex hoc potest argui aliter, quia illud quod praesupponit coordinationem et distinctionem alterius, non est prima ratio distinguendi ipsum vel determinandi ipsum; sed existentia ut determinata et distincta praesupponit ordinem et distinctionem essentiarum, igitur, etc." Cf. Rep. lib. 2. d. 12. qu. 7. n. 2-3 (tom. 23, 35a-36a).

<sup>39</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 9 (tom. 12, 134a): "Ulterius declarando solutionem istam, quae sit ista entitas a qua sit unitas ista perfecta, per simile ad entitatem a qua sumitur differentia specifica, potest declarari."

<sup>40</sup> Loco cit. (tom. 12, 134ab): "Differentiae specificae et illi entitati specificae repugnat per se dividi in plura essentialiter specie vel natura; ... Ita in proposito, huic entitati individuali repugnat ... dividi in quascumque partes subiectivas."

<sup>41</sup> Loco cit. (tom. 12, 134b-135a): "Illa realitas, a qua sumitur differentia specifica, est actualis respectu illius realitatis, a qua sumitur genus vel ratio generis, ita quod haec realitas non est formaliter illa; ... ista realitas individui est similis realitati specificae, quod est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem."

*ecceitas* non sono separate una dalle altre realmente perché due cose diverse, ma soltanto formalmente<sup>42</sup>. Entrambe le entità si corrispondono in quanto limitano e determinano il soggetto a cui vanno ad appartenere.

La novità in Scoto sta quindi nella supposizione che nell'*arbor Porphyrii* non si debba fermarsi alla specie, ma che si debba, proseguendo da questa, scendere nel regno degli individui indicando la *proprietas individualis*; si tratta sicuramente di un'aggiunta ovvia e necessaria al sistema aristotelico! Solo dopo Scoto è /19 possibile penetrare sempre più in profondità partendo dall'essere generale e via via proseguendo fino all'essere più concreto indicando delle differenze<sup>43</sup>.

### III. *Senso e significato del problema*

La questione qui trattata è importantissima per il triplice ordine dell'essere, della *conoscenza* e dei *valori*. Per l'*ordine dell'essere*, la soluzione al problema proposta da Duns Scoto porta soprattutto alla constatazione che all'individuo spetta la maggior parte del contenuto dell'essere. Cerchiamo di renderci conto cosa significa questo nuovo punto di vista e questa svolta fondamentale nella storia del pensiero!

*Platone* definisce il concreto e l'individuale come cosa apparente, come qualcosa che esiste soltanto parzialmente, addirittura come qualcosa che in fondo non esiste<sup>44</sup>. Secondo lui soltanto l'idea generale possiede un essere pieno; la chiama la vera e propria realtà imperitura<sup>45</sup>. Attraverso la sua dottrina dell'unità e appartenenza delle due sfere del-

---

<sup>42</sup> *Ox. lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 15* (tom. 12, 144b): "Nec possunt istae duae realitates esse res et res ..., sed semper in eodem sive parte sive toto, sunt realitates eiusdem rei formaliter distinctae." Cf. *Rep. lib. 2. d. 12. qu. 8. n. 3* (tom. 23, 37ab): "Modus ponendi est ille: Quando duo se habent ad invicem per analogiam, per magis notum debet manifestari minus notum. Nunc autem proprietas individui est minus nota nobis quam forma specifica, quia forma specifica est principium formale operandi, et non illa proprietas individui, quia nullius actionis realis est ista proprietas individui principium operandi, sed tantum forma specifica in individuo, quae logice loquendo dicitur differentia specifica, realiter vero dicitur forma specifica." Tra *genus* e *differentia specifica* esiste un rapporto simile, Cf. loco cit. (tom 23, 37b).

<sup>43</sup> *Ox. lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 17* (tom. 12, 146b-147a).

<sup>44</sup> *Politeia* 505 seqq.

<sup>45</sup> *Symp. 211b*, *Phaidon* 202, 246.

l'essere, *Aritotele* ha sì smussato questa opposizione platonica, ma non l'ha eliminata. Anche lui pensa che la materia, il principio dell'individuazione, sia per sé una pura potenzialità senza vera e propria realtà. Qualsiasi realtà deriva dalla forma; i gradi dell'essere dipendono dalla determinazione della forma<sup>46</sup>. Secondo lui, quindi, soltanto la forma dell'ente, ma non il singolo è dotato di vero e proprio essere. *Tommaso* non porta, in questo campo, alcuna vera novità<sup>47</sup>. Soltanto dopo *Scoto* alla forma si aggiunge, attraverso l'individuazione, una nuova determinazione e un *essere positivo*. La cosa singola ha quindi più realtà e contenuto dell'ente generale, perché oltre a questo comprende anche l'*entitas singularis*<sup>48</sup>. Alla specie manca ancora quest'ultima perfezione, per cui nel suo caso si parla a ragione di una mancanza, di un'imperfezione<sup>49</sup>. L'individuo è allora definito *verissime ens*; la sostanza singola è la sostanza nel pieno senso: «Individuum est verissime ens et unum, ... quod est maxime substantia, et ipsius est generatio et circa ipsam/20 sunt operationes, ipsa etiam operatur»<sup>50</sup>. Brevemente si potrebbe definire così il contrasto tra *Scoto* e i pensatori del passato. La realtà e pienezza dell'essere maggiore, per *Scoto*, non appartiene a quelle entità il cui ambito ricopre uno *spazio* estensivamente più ampio possibile, ma a quelle il cui ambito possiede un *contenuto* intensivamente più ricco possibile.

Delle particolari conseguenze nell'ordine dell'essere ne nominiamo una che si riferisce alla *dottrina di Dio*. La *haecceitas di Dio* per *Scoto*

<sup>46</sup> *Met.* lib. 7, cap. 2. (Vol. 2, 1042b, 9).

<sup>47</sup> Cf. *De ente et essentia*, 2, qu. 4.

<sup>48</sup> Qq. in lib. 7. *Met.* qu. 13. n. 15 (tom. 7, 414b): "Quodlibet individuum habet naturam specificam integraliter ... et tamen praeter naturam specificam habent formas individuales, per quas distinguuntur formaliter, quae non pertinent ad definitionem speciei."

<sup>49</sup> *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 2. n. 3 (tom. 12, 79ab). Cf. *Rep.* lib. 2. d. 12. qu. 6. n. 4 (tom. 23, 34ab): " Per eandem rationem, per quam repugnant alicui dividi in aliqua, per eandem rationem habet unitatem suam positivam repugnantem illi divisioni, sicut patet de differentia specifica, quia speciei repugnat dividi in species ratione differentiae specificae, et per differentiam specificam habet species suam unitatem positivam, et quod non dividitur in plures species. Si igitur *unitatis realis minoris* quam sit *numeralis*, est aliqua ratio positiva, per quam habet suam unitatem, et per eandem repugnat sibi divisio opposita illi unitati, igitur in *unitate reali ultima* (scl. *numerali*), quae est *maior*, per idem habebit propriam unitatem et naturam." Cf. Qq. in lib. 7. *Met.* qu. 13. n. 17 (tom. 7, 417a).

<sup>50</sup> Qq. in lib. 7. *Met.* qu. 13. n. 17 (tom. 7, 417b).

comprende *l'infinità*. L'infinità, però, non è inclusa nel concetto dell'*essere*, cosicché il concetto dell'essere può essere affermato anche dal creato in maniera *univoca* e non soltanto *analogica*, perché la determinazione "infinito" non è inclusa in esso<sup>51</sup>. Anche per la dottrina della Trinità<sup>52</sup> e degli angeli scaturiscono conseguenze importanti. Mentre per Tommaso l'individuazione nel regno degli spiriti puri significa un'impossibilità metafisica, Scoto la può applicare anche agli angeli<sup>53</sup>.

All'interno della *dottrina della conoscenza* e del *metodo scientifico* l'insegnamento del Doctor subtilis ha portato una svolta determinante. Nel Medioevo si argomentava per lo più attraverso la speculazione generale e le conclusioni deduttive. L'elemento empirico e la constatazione di dati sperimentali erano quasi totalmente trascurati. Questo atteggiamento si spiega per il fatto che l'individuale era considerato, riguardo al suo essere e alla sua importanza, la cosa più infima e vuota e non poteva quindi essere oggetto della scienza. – Questo parere è già molto radicato in Platone, per il quale le cose singole sono soltanto delle ombre, qualcosa di passeggero e accidentale, che possiamo considerare soltanto come *opinione* (δόξα), ma non come vero *sapere* (ἐπιστήμη)<sup>54</sup>. La verità, la conoscenza della ragione valida e la scienza esiste soltanto riguardo al generale, all'interno del regno delle idee<sup>55</sup>, che non possiamo comprendere attraverso l'esperienza, bensì soltanto attraverso il ragionamento (ἀνάμνησις). Secondo *Aristotele* la conoscenza delle entità generali non è più data all'uomo a priori, ma

---

<sup>51</sup> Ox. lib. 1. d. 8. qu. 3. n. 29 (tom. 9, 629a): "Quaeres, quare entitas non habet proprium individuum in re, quod sit in potentia ad individuum determinantis, ut primo intelligatur hoc ens quam infinitum? Respondeo, quod quando aliquid est de se esse et non tantum capax illius esse, tunc etiam est de se habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad esse; ens autem ut convenit Deo, scilicet ens per essentiam, est ipsum esse infinitum et non aliquid, cui tantum convenit ipsum esse, et ideo ex se est hoc, et ex se infinitum, ut quasi per prius intelligatur aliquo modo *infinitas* esse modus entitatis per essentiam quam ipsum intelligatur esse hoc; et ideo non oportet quaerere, quomodo hoc ens sit infinitum, quasi prius conveniat sibi singularitas quam infinitas, et ita est universaliter in his, quae possunt esse entia per essentiam, non per participationem Tale primo determinatur ex se ut sit tale per essentiam, ut sit infinitum tale, et ut sit hoc de se."

<sup>52</sup> Cf. Ox. lib. 1. d. 25. qu. unica, n. 1 (tom. 10, 278a). Ox. lib. 1. d. 26. qu. unica, n. 39 (tom. 10, 327). Ox. lib. 1. d. 23. qu. unica, n. 8 (tom. 10, 264).

<sup>53</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 7. (tom. 12, 159 seqq.). Rep. lib. 2. d. 3. qu. 1 (tom. 22, 579 seqq.).

<sup>54</sup> *Politeia* 505 seqq.

<sup>55</sup> *Politeia* 511 seqq.

egli la può raggiungere dall'esperienza attraverso l'astrazione. Tuttavia anche lui rimane del parere che soltanto il generale, l'entità, possa essere oggetto della scienza<sup>56</sup>. In questo si basa sulla seguente legge fondamentale: *Ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem*, cioè a ogni cosa spetta tanta *conoscibilità* quanto possiede *essere*<sup>57</sup>. Di conseguenza per lui il regno dell'individuale dovrebbe essere escluso a priori dalla conoscenza da parte della ragione e quindi dalla scienza, visto che considera la materia come motivo determinante dell'individuazione, ma che la materia stessa è per lui qualcosa di indefinito, una pura possibilità<sup>58</sup>.

In seguito alle ricerche sul motivo dell'individuazione *Scoto* stesso trae le conseguenze per il problema della conoscenza<sup>59</sup>. La *haecceitas* di ogni cosa è una determinazione entitativa che si aggiunge alla specie, per cui è anche riconoscibile: «*Intelligibilitas absolute sequitur entitatem, ... singulare totam entitatem quidditativam superiorum includit, et ultra hoc gradum ultimae actualitatis et unitatis, – ex quaestione de individuazione – quae unitas non diminuit, sed addit ad entitatem et unitatem et ita ad intelligibilitatem*<sup>60</sup>. *Scoto* si spinge fino a definire la conoscenza della cosa singola come la forma di conoscenza più perfetta. In questa conoscenza sono contenute sia le affermazioni maggiori, quindi la specie e il genere, che anche la caratteristica individuale di una cosa: «*Quodcumque aliud a singulari intelligitur, includit incomplete singulare ... Singulare autem includit complete quidquid est intel-*

<sup>56</sup> *Met.* lib. 3. cap. 2. (Vol. 2, 1003b, 6). Cf. *Met.* lib. 6. cap. 5 (Vol. 2, 1031a, 12-13).

<sup>57</sup> *Met.* lib. 1. (1. Minor cap. 1.), Vol. 2 993b, 30-31.

<sup>58</sup> Cf. Le spiegazioni di *Scoto* in *Rep.* lib. 2. d. 12. qu. 8. n. 10 (tom. 23, 40b): "Concedo quod singulare est per se intelligibile, imo maxime intelligibile, quia nunquam beatificabitur intellectus nisi in intellectione singularis, puta essentiae divinae, ut *haec*. Non tamen sequitur ex hoc, quod sit maxime intelligibile cuicumque intellectui, quia ex debilitate intellectus nostri potest esse defectus. Et cum allegatur *Philosophus*, dico quod non est eius intentio, quod singulare non sit intelligibile. Sed intellectus noster non intelligit nisi per sensum et dictum est, quod per sensum non cognoscitur hoc singulare ut *hoc*, sed solum ut natura, et sic potest intellectus noster intelligere singulare. Unde *Philosophus* vult, quod intellectus noster potest in duo, sensus autem tantum in unum, quia non potest in universale ut universale, et intellectus potest in singulare sicut sensus."

<sup>59</sup> *Qa.* in lib. 7. *Met.* qu. 13. n. 23-26 (tom. 7, 423b-426b). Cf. loco cit. qu. 14-15 (tom. 7, 249b-440b). *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 6. n. 16 (tom. 12, 146).

<sup>60</sup> *Qq.* in lib. 7 *Met.* qu. 15. n. 4. (tom. 7, 436a).

ligibilitas in quocumque superiori ... Iuxta hoc additur, quod /22 ideae divinae maxime erunt singularium, quia distincte repraesentant omnia alia intelligibilia a Deo»<sup>61</sup>. I concetti di Dio sono comprensivi e includono così le cose con tutte le determinazioni, le caratteristiche e le differenze. Questi concetti sono però concetti individuali, perché sono applicabili soltanto alla cosa numericamente una. L'ideale della scienza sarebbe allora la comprensione adeguata delle cose singole.

Questa idea si è rivelata, nel successivo sviluppo storico, particolarmente fruttuoso e stimolante<sup>62</sup>. Per questo motivo si è accusato il nostro maestro di aver provocato, evidenziando fortemente il reale-concreto ed il reale-unico, la rinascita del nominalismo e di aver dato inizio a una corrente che sarebbe destinata nel moderno positivismo<sup>63</sup>. In realtà Scoto non ha nulla a che fare con questa corrente di pensiero. Egli non solo non nega la conoscenza dell'ente, ma anzi fa di tutto per promuoverla: «Universale per se non intelligitur, consequens est falsum»<sup>64</sup>. Forma dell'ente e forma singole si uniscono, secondo lui, a formare la cosa singola, ed *entrambe* sono (per sé) riconoscibili. Ripetutamente Scoto dice addirittura che il generale nell'atto *quoad nos* è soprattutto l'oggetto della scienza e ciò perché la *differentia individualis* per noi uomini è difficilmente riconoscibile in questa vita perché la nostra capacità di conoscenza è davvero limitata: «Proprietas individui est minus nota nobis quam forma specifica»<sup>65</sup>. Perciò la conoscenza più perfetta per noi è identica con la più specifica di cui siamo capaci, quindi con quella che si avvicina maggiormente alla conoscenza dell'individuale e quindi anche al modo di conoscere divino: «Perfectissima scientia nunc nobis possibilis est de specie specialissima, ibi status»<sup>66</sup>. A causa delle nostre capacità limitate e dell'oscuramento della

<sup>61</sup> Loco cit. (tom. 7, 436b).

<sup>62</sup> Cf. RAYMOND, *La Théorie de l'Induction – Duns Scotus précurseur de Bacon* 279 u. 114, 126, 173 (Études Franciscaines XXI, 1909).

<sup>63</sup> RINTELEN, *Wertgedanke*, op. cit. 238. Cf. SEEBERG, *Die Theologie des Joh. Duns Scotus*, 1900, 645.

<sup>64</sup> Qq. in *Met.* lib. 7. qu. 15. n. 2 (tom. 7, 435a). Cf. Loco citato: "Quicumque enim plura singularia intelligit, perfectius intelliget universale." Loco citato, n. 4 (tom. 7, 436a): "Non excluditur ab ipso (scl. singulari) intelligibilitas, ratione alicuius inclusi in universali, quia tunc universale non esset per se intelligibile."

<sup>65</sup> *Rep.* lib. 2. d. 12. qu. 8. n. 3 (tom. 23, 37ab). Cf. nota 58. Qq. in *Met.* lib. 7. qu. 13. n. 26 (tom. 7, 426a): "Haecceitas non sentitur."

<sup>66</sup> Qq. in lib. 7. *Met.* qu. 13. n. 26 (tom. 7, 426b).

nostra ragione dovuto al peccato<sup>67</sup> non siamo in grado di distinguere e comprendere chiaramente le *haecceitates* delle singole cose. E per questo motivo non siamo nemmeno in grado di dare delle definizioni scientifiche degli individui: «Differentia /23 individualis a nullo nota est in hac vita communiter»<sup>68</sup>. Se Scotto definisce comunque la conoscenza della cosa singola come il tipo di conoscenza più perfetto è perché essa comprende la cosa non soltanto nella sua forma di entità, ma anche secondo la sua forma singola. Per questo stesso motivo Scotto insegna anche che le idee di Dio sono soprattutto idee singole.

San Agostino formulò un grande pensiero secondo cui Dio ha concepito il mondo, quando lo creò, come idee e anche dopo la creazione vede nel mondo le idee eterne e immutabili. Scotto ritiene però che questa visione non sia ancora abbastanza alta e nobile perché ancora troppo antropomorfa. Dio possiede una ragione infinita e riconosce le cose reali e possibili in una maniera totalmente diversa dalla nostra. Egli non vede soltanto l'entità generale. Attraverso l'idea singola comprensiva egli vede anche la specie e la caratteristica, poiché la cosa singola comprende in sé la forma dell'entità e la forma propria: «Per ideam distincte repraesentantem quidditatem speciei non potest distincte cognosci individuum. Si igitur debet distincte cognosci, oportet ut cognoscatur per ideam propriam»<sup>69</sup>. Dio non necessita dello strumento dell'astrazione per elevarsi al di sopra del singolo. Egli vede tutte le cose singole *uno aspectu* e le rappresenta per mezzo di un atto semplice. Allo stesso modo Dio vede anche il regno delle possibilità. Dio non solo ha infinite idee universali nel suo spirito; ogni idea generale si divide a sua volta in infinite idee singole che comprendono l'intero regno delle possibilità. In questo modo il nostro scolastico aggiunse all'idea di Agostino anche l'aspetto della magnificenza.

Ne consegue: come i suoi contemporanei, Scotto ha di fatto considerato la conoscenza dell'universale come l'unica fonte della scienza. Il suo merito sta nel fatto che egli ha posto le condizioni per la conoscenza del singolo e che nel suo sistema non ha sbarrato la strada in questa direzione. Senza tradire la conoscenza essenziale egli ha dimostrato la possibilità di conoscenza del singolo e ha così indicato un nuovo punto di vista.

<sup>67</sup> Ox. lib. 2. d. 3. qu. 8. n. 13 (tom. 12, 195b).

<sup>68</sup> Qq. in lib. 7. *Met.* qu. 13. n. 23 (tom. 7, 423b).

<sup>69</sup> Rep. lib. 1. d. 36. qu. 4. n. 16. (tom. 22, 453b).

Questo problema è importante anche riguardo alla collocazione che si accorda all'individuo e alla *personalità* in termini di *valore* e *rango*. Basandosi sulla sua idea fondamentale, *Platone* doveva supporre un netto dualismo del valore. Nel regno delle idee si trovano perfezione, compimento e eterno valore. Nel mondo dei /24 sensi si incontrano mancanza, imperfezione e casualità<sup>70</sup>. Per *Aristotele* l'entità non è più un ideale trascendente e inavvicinabile come per *Platone*. Le forme delle entità sono, secondo lui, immanenti al mondo dei corpi ed esprimono lo *scopo* delle cose. La forma dell'ente è il principio che dona alle cose una perfezione sempre maggiore e che le conduce, passo per passo, al compimento del loro scopo<sup>71</sup>. La forma urge verso il compimento e l'aumento del valore. È lei che spinge il seme verso la luce e lo fa sviluppare in fiore e quindi in frutto maturo. Essa rende perfetto ciò che è imperfetto, spinge l'ordine verso l'armonia, il caos verso il cosmo. La materia invece, che provoca l'individuazione, non ha per sé una realtà e quindi nemmeno un valore e una perfezione. *Aristotele* equipara valore ed essere. La materia però è priva di ogni realtà. Ecco perché è anche mancanza pura, è motivo di ogni imperfezione. Si oppone al prendere forma e anzi cerca di impedirlo<sup>72</sup>. *Tommaso* è d'accordo con questa idea aristotelica e giunge a considerare il generale e lo specifico come unici portatori di perfezione. Secondo *Bäumker*, *Tommaso* non è stato in grado, partendo dal suo sistema, di spiegare il valore della personalità<sup>73</sup>. Anche *Rintelen* osserva che *Tommaso* non è riuscito a penetrare fino all'apprezzamento dell'individualità del valore<sup>74</sup>. La molteplicità degli individui è data al fine di rappresentare la specie e di preservarla dal declino. Secondo *Scoto* la *differentia individualis* è un'entità positiva e quindi una nuova perfezione<sup>75</sup>. L'individuo sta nel punto più alto per contenuto di entità e per perfezione<sup>76</sup>. Assu-

<sup>70</sup> *Politeia* 507-511.

<sup>71</sup> *Met.* lib. 4. cap. 16. (Vol. 2, 1021b. 12 seqq.). Cf. *Met.* lib. 13. cap. 4. (Vol. 2, 1091b, 16 seqq.).

<sup>72</sup> *Met.* lib. 1. cap. 7. (Vol. 2, 988b, 13 seqq.). Cf. RINTELEN, *Wertgedanke*, op. cit., 109.

<sup>73</sup> BÄUMKER, *Christl. Philos. d. Mittelalt.*, in: *Kultur der Gegenwart*, I, 5, 393 ss (1913).

<sup>74</sup> Cf. RINTELEN, *Wertgedanke*, op. cit., 206-208.

<sup>75</sup> *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 2. n. 3. (tom. 12, 79). *Rep.* lib. 2. d. 12. qu. 6. n. 4 (tom. 23, 34).

<sup>76</sup> *Rep.* lib. 1. d. 36. qu. 4. n. 14 (tom. 22, 452b): Individuum "est maximae entitatis et perfectionis".

me così, all'interno dello scopo del Creatore e dell'ordine dello scopo della creazione, una posizione totalmente diversa. E' vero che anche Scoto, come i suoi predecessori, afferma che Dio vuole prima di tutto la diversità della specie creando un ordine del mondo armonioso. Tuttavia l'*ordo universi*, l'ordine generale, consiste per Scoto nel fatto che le singole specie, che si distinguono le une dalle altre, si riordinano in singoli individui dello stesso tipo. Con questo secondo elemento la perfezione e la bellezza del creato si esalta ancor più<sup>77</sup>. Scoto definisce /25 così il valore degli individui: (Deus) «propter bonitatem suam communicandam et propter suam beatitudinem plura in eadem specie produxit»<sup>78</sup>. Al fine di poter trasmettere meglio la sua bontà, Dio ha creato, all'interno di una specie, più esseri singoli. Al fine di poter rappresentare meglio la sua bellezza interiore, l'ordine e la pienezza della vita, Dio ha creato molte stelle nel cielo, molti fiori nel campo e diverse personalità tra gli uomini. Propter suam beatitudinem Deus plura in eadem specie produxit: all'interno di una data specie Dio ha prodotto più individui per rallegrarsi di questa armonia, per poter far risplendere meglio in questa bellezza totale la sua felicità. Un'idea grandiosa che fa partecipare anche l'individuo in quanto tale al legame ultimo di tutti gli esseri con Dio; è un'idea che non esclude la finalità immediata che pone l'impegno alla molteplicità degli individui e che consiste nel proteggere con successo la specie dall'estinzione.

Mi si permetta a questo punto di accennare brevemente all'importanza che questa verità ha nella nostra vita personale! Dio ha creato molte persone per poter trasmettere meglio la sua perfezione, per espanderla nella sua varia molteplicità e pienezza e per specificarla nelle varie individualità. Ogni uomo deve quindi essere l'immagine di Dio nel suo particolare modo, ognuno ha la sua propria missione, il suo ruolo e il suo destino che non assomiglia a nessun'altro. Dio vuole rallegrarsi di quest'armonia della molteplicità; ogni uomo deve essere una stella con la sua propria luce, un fiore con le sue caratteristiche, un

---

<sup>77</sup> *Ox.* lib. 2. d. 3. qu. 7. n. 10 (tom. 22, 169b): "In toto universo principaliter ordo attenditur secundum distinctionem specierum, in quibus est imparitas pertinens ad ordinem ... Ab illo autem agente, qui principaliter intendit ordinem universi sicut principale bonum intrinsecum sibi non tantum intenditur ista imparitas, quae est unum requisitum ad ordinem, scilicet specierum, sed etiam paritas individuorum in eadem specie, quae est aliud concurrans ad ordinem."

<sup>78</sup> *Loco citato.*

mattoni di tipo particolare; in questo modo ogni *haecceitas* diventa un canto di lode a Dio.

Scoto è stato criticato per questa sua idea e per essere stato il fondatore dell'individualismo moderno. Ma a torto; poiché il maestro attribuisce anche alla specie un ruolo di eccellenza. Secondo lui l'ordine del mondo si struttura in gradi; Dio desidera prima di tutto le diverse specie che, tra loro, formano un'armonia; per perfezionare tale armonia egli crea, all'interno di una stessa specie, vari individui. Scoto non ha negato il valore alla generalità; egli ha soltanto detto che l'individuo contiene in sé, oltre alla perfezione dell'ente, anche la perfezione individuale.

Strettamente legata alla dottrina scotista del rango della volontà è anche l'importanza della personalità<sup>79</sup>. In linea con i pensatori dell'antichità, /26 san Tommaso individuava il vero e proprio valore in ciò che determina la specie (*das Gattungsmäßige*) e nel generale; perciò egli non poteva attribuire all'autodeterminazione personale del singolo, alla sua decisione soggettiva, un'importanza così grande nell'ordine dei valori. Scoto invece ha attribuito un valore maggiore alla personalità e alla perfezione del singolo; di conseguenza egli dovette sottolineare più decisamente anche la volontà del singolo, unica volontà che appartiene alla personalità libera. Per questa sua idea Scoto è stato accusato di essere il precursore del volontarismo proclamato da Kant, Fichte e Schopenhauer. Ma per Scoto non se ne parla proprio che è la volontà dell'uomo a costruire il mondo con la rappresentazione (*Vorstellung*), che è lei a conferirgli esistenza o valore. L'ordine dei valori oggettivo non dipende dalla volontà dell'uomo e l'uomo deve sottomettersi ad esso incondizionatamente<sup>80</sup>. *Il ruolo della volontà* nell'ordine dei valori sta invece nel fatto che la libera volontà dell'uomo possa decidere di realizzare i valori oggettivamente dati e di renderli così reali. La volontà può rifiutare il valore oggettivo oppure lo può attribuire alla personalità. La nobiltà e la dignità dell'uomo dipendono dalla volontà, visto che è la volontà a decidere se l'uomo è cattivo interiormente<sup>81</sup>. Dipende dalla decisione personale se il mondo interiore forma un'armonia

<sup>79</sup> RINTELEN, *Wertgedanke*, op. cit., 234, 238, 239 ss.

<sup>80</sup> *Ox. lib. 3. d. 13. qu. 4. n. 16* (tom. 14, 471). WOESTYNE, O.F.M., *Cursus philos., Mechl.*, 1921, 231.

<sup>81</sup> *Ox. lib. 2. d. 42. qu. 4. n. 2.* (tom. 13, 449).

perfettamente ordinata o una confusione sregolata<sup>82</sup>. La volontà viene allora confrontata ad un re di un reame<sup>83</sup>. Il valore, la perfezione e la realizzazione dello scopo dell'uomo dipendono dalla volontà. Si raggiunge la perfezione ultima quando la volontà è orientata con piena devozione al bene massimo e al valore assoluto; per Scotto quella è la beatitudine del cielo: «Habemus ... actum perfectum volendi bonum propter se, qui vocatur fruitio»<sup>84</sup>. Di contro, san Tommaso riteneva che la beatitudine del cielo consistesse nella visione intuitiva (intuitives Schauen) di Dio<sup>85</sup>.

Abbiamo già detto che Scotto è stato accusato di essere il precursore del criticismo, del positivismo, dell'individualismo e del volontarismo, che ha posto il seme per gli errori del tempo moderno e che ha strappato il primo mattone al duomo dell'alta scolastica. Forse /27 qualcuno potrebbe chiedersi, tenendo presenti queste accuse, se veramente è nell'interesse della Chiesa e dell'unità della filosofia andare a cercare la verità in Scotto. Lasciamo dare la risposta a B. Jansen: «Accanto al successo del tomismo le fertili ricerche da parte della scuola dei francescani è di fondamentale importanza. Purtroppo ci sono ancora innumerevoli, meravigliosi tesori manoscritti che non sono ancora noti alla maggior parte degli studiosi. I pensatori francescani sono predestinati, grazie al loro senso della realtà, alla loro cura per l'elemento empirico, al loro rispetto per la matematica, al loro atteggiamento critico, all'importanza che attribuiscono all'attivismo e alla libera volontà, a riequilibrare determinate unilateralità di certe scuole, a dare spazio agli elementi sani delle correnti moderne e, così, a contribuire a superare il baratro che divide la scolastica dalla non-scolastica»<sup>86</sup>.

Scotto è stato capace a unire la seria fede del Medioevo con la scienza critica. Egli ha eliminato l'opposizione tra conoscenza dell'entità e conoscenza del singolo e le ha legate in armonia; perciò è chiama-

<sup>82</sup> Ox. lib. 2. d. 30. qu. 2. n. 3 (tom. 13, 293)

<sup>83</sup> Ox. lib. 2. d. 42. qu. 4. n. 2 (tom. 13, 449).

<sup>84</sup> Ox. lib. 1. d. 1. au. 3. n. 2 (tom. 8, 345a). Loco cit. n. 3. (tom. 8, 348a): "*Fruī est amore inhaerere alicui rei propter seipsum.*" Ox. lib. 4. d. 49. qu. 5. n. 2 (tom. 21, 172a): "*Fruī est amore inhaerere propter se scilicet amatum.*" Tuttavia si deve qui sottolineare che questa dottrina non è stata formulata per la prima volta da Scotto; egli però, dando rilievo alla personalità, le ha fornito le basi metafisiche e ne ha sviluppato appena la forza ed il calore.

<sup>85</sup> C. Gent. lib. 3. cap. 25.

<sup>86</sup> Auf dem Wege zur Wahrheit, Stimmen der Zeit, 1926, vol. III, 253.

to a contribuire alla riconciliazione tra razionalismo e intellettualismo, da un lato, e tra empirismo e positivismo dall'altro al fine di creare una nuova sintesi. La stessa cosa vale riguardo alla dottrina dei valori: «E' geniale, come Scoto fosse riuscito a riunire l'oggettivismo medievale e la dottrina del bene di ogni essere con l'idea del valore dell'individuale, idea che preannuncia la modernità»<sup>87</sup>. Egli ha indicato all'uomo la sua libertà del volere, senza con ciò tradire l'oggettivismo del pensiero e dei valori. Se un pensiero nuovo di per sé deve essere giudicato come sospetto e cattivo, allora andrebbero rimproverati anche altri grandi pensatori che noi veneriamo. Se invece una svolta nel pensiero e un riorientamento è considerato prezioso, allora anche in Scoto va apprezzato il valore della novità. Prendere in considerazione la sua dottrina porterà a scoprire nella sua filosofia le chiavi che aprono, al nostro odierno pensiero e alla nostra ricerca, la porta della Chiesa.

---

<sup>87</sup> RINTELEN, *Wertgedanke*, op. cit., 249.