

Natura comune e individuazione *per materiam*. La prospettiva di Giovanni Duns Scoto¹

Antonio Petagine

Université de Fribourg, Suisse

Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce

a.petagine@pusc.it

DOI: 10.17421/2498-9746-02-09

Sommario

Questo contributo si concentra sull'analisi di due precisi elementi della dottrina dell'individuazione proposta da Giovanni Duns Scoto. Il primo consiste nella necessità di riconoscere che la natura comune è una dimensione reale dell'individuo, non un costrutto della ragione. L'autore sottolinea l'importanza storico-dottrinale di questa posizione di Scoto, mettendola anche in relazione alle critiche mossegli da Pietro Aureolo e da Guglielmo di Alnwick. Il secondo elemento riguarda il modo in cui Duns Scoto ha interpretato i passi in cui Aristotele sembra porre la materia come principio di individuazione: elaborando una lettura dello Stagirita molto diversa da quella tipica di Tommaso d'Aquino, Scoto ha inteso presentare Aristotele come un precursore della propria dottrina dell'*haecceitas*.

INDICE

1 «Una selva sconfinata di opinioni»	126
2 Duns Scoto e la radice dell'individuazione: la comunanza come realtà dell'individuo	127
3 Sottile, ma insoddisfacente: la dottrina scotista della natura comune secondo Pietro Aureolo e Guglielmo di Alnwick	130
4 La materia come principio di individuazione: Duns Scoto di fronte a Tommaso d'Aquino e ad Aristotele.	132
5 Conclusioni: Duns Scoto e l'apertura di una nuova «rotta» per il problema dell'individuazione	136
Note	137

1 «UNA SELVA SCONFINATA DI OPINIONI»

Il dibattito sull'individuazione è certamente uno dei frutti peculiari della speculazione filosofica medievale. Esso ha conosciuto uno slancio senza precedenti tra il XIII e il XIV secolo, grazie al rinnovato incontro tra la cultura filosofico-teologica latina e il pensiero fisico-metafisico di Aristotele, mediato dalle opere di Avicenna e di Averroè².

Porre la questione dell'individuazione non significa chiedersi semplicemente che cosa renda un certo ente qualcosa di unico e di singolare. Si tratta piuttosto di rendere filosoficamente ragione del fatto che individui distinti e irriducibilmente singolari siano anche, ad un tempo, identici dal punto di vista specifico: così, ad esempio, Paolo e Giovanni non sono solo due individui ben distinti l'uno dall'altro, sono anche, entrambi, *ugualmente*, «uomini». Che cosa rende possibile questo?

Al tempo di Duns Scoto, il dibattito sull'argomento offriva già un quadro molto complesso di possibili soluzioni, caratterizzate a loro volta da diverse varianti. Non a torto, Pietro di Giovanni Olivi affermava, nell'ultimo quarto del XIII secolo, che quella sull'individuazione appariva «una selva sconfinata di opinioni», da cui pareva impossibile uscire³. Il principio di individuazione poteva infatti venire indicato negli accidenti o nella forma; Tommaso d'Aquino, come è noto, aveva optato per la materia segnata dalle dimensioni, Bonaventura per la materia e la forma insieme, nel momento in cui si appropriano l'una dell'altra. A ciò si aggiungano le opinioni di Goffredo di Fontaines e Tommaso di Sutton, che indicavano la quantità ed Enrico di Gand, secondo il quale l'individuazione non riguarda affatto la relazione tra materia e forma, né il rapporto tra accidenti e soggetto, ma va posta sul piano della relazione tra il *suppositum* e la natura comune. In virtù di questa considerazione, Enrico indicava come principio di individuazione la sussistenza stessa nel *suppositum*⁴.

In mezzo a questo groviglio di opinioni, non mancava chi già ritenesse quello dell'individuazione come uno pseudo-problema, derivante dal fatto di concepire erroneamente la specie come un *quid* anteriore all'individuo, bisognoso però di un altro *quid* da cui farsi concretizzare in questo o in quell'ente. Tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, questa tesi venne sostenuta da tre influenti maestri francescani, quali Guglielmo di Ware, Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham⁵. Una tale prospettiva nasceva dall'intento di assumere in maniera rigorosa l'idea che tutto ciò che esiste è singolare: dato che l'essenza o natura risulta invece qualcosa di applicabile a più enti singolari, essa sarà allora un ente di ragione. Infatti, secondo questa prospettiva, è l'intelletto che stabilisce i caratteri comuni, sotto cui colloca-

re individui tra loro diversi. Così, il problema dell'individuazione andrebbe dissolto, o meglio rovesciato: più che cercare un principio ontologico che faccia sussistere un'identica specie in una pluralità di individui, si dovrebbe comprendere come il nostro intelletto possa elaborare dei concetti «comuni» o «universali», che risultino validamente predicabili di più enti singolari⁶.

In questo nostro lavoro, vorremmo concentrarci sul modo in cui Giovanni Duns Scoto si è opposto a questa linea di pensiero, ribadendo la necessità di considerare l'individuazione come un aspetto reale dell'individuo, irriducibile ad una semplice costruzione mentale. Certamente egli si prefiggeva l'obiettivo di mettere l'ente singolare al centro del proprio impianto teorico; tuttavia, questa operazione non implicava, secondo Scoto, un'identificazione riduttiva di individualità e singolarità: per comprendere pienamente lo statuto ontologico dell'individuo, bisogna piuttosto mettere in relazione l'unicità, l'irripetibilità e l'incomunicabilità proprie della singolarità con la comunanza, la comunicabilità e la condivisibilità ascrivibili alla natura o essenza.

Poiché Scoto riteneva di avere elaborato una posizione coerente con quanto Aristotele sosteneva al riguardo, nell'ultima parte del nostro lavoro cercheremo di comprendere come Duns Scoto abbia ricostruito l'insegnamento dello Stagirita, a cui veniva comunemente associata la tesi secondo cui l'individuazione dipende dalla materia.

2 DUNS SCOTO E LA RADICE DELL'INDIVIDUAZIONE: LA COMUNANZA COME REALTÀ DELL'INDIVIDUO

Scoto affronta distesamente la questione dell'individuazione in quattro momenti fondamentali: nella distinzione terza del secondo libro della *Lectura* e dell'*Ordinatio*, nella distinzione 12 del secondo libro della *Reportatio* parigina e nella questione 13 del suo commento al settimo libro della *Metafisica* di Aristotele. In ciascuna di queste trattazioni, Scoto si confronta in maniera articolata con la tesi di coloro che riducono l'individuazione a pseudo-problema. L'affermazione che l'essenza sia di per sé singolare appare a Scoto del tutto contraddittoria: l'essenza, infatti, è per definizione il principio di comunicazione dell'essere specifico alla sostanza, mentre la singolarità implica intrinsecamente l'incomunicabilità⁷.

Perciò, se l'essenza è un principio reale della sostanza individuale ed è di per sé comunicabile, allora essa non può che costituirsi come *natura comune*, ossia come il principio specifico condiviso da una pluralità di individui. Ciò implica, spiega Scoto, che essa coincida con una certa entità positiva, a cui

corrisponde un'unità reale, ma minore di quella numerica, propria dell'ente nella sua singolarità⁸. Per dimostrare l'esistenza di tali entità non singolari, Scoto si appoggia ad Aristotele: nella *Metafisica*, lo Stagirita avrebbe sostenuto che per ogni genere categoriale (sostanza, qualità, quantità, ecc.) si dà un *primum*, che si costituisce come misura di ciò che si trova all'interno di quel genere. Scoto osserva che ciò che funge da principio della misura deve fondarsi su qualcosa di reale, altrimenti l'applicazione della misura al misurato risulterebbe del tutto arbitraria. Una tale entità sarà dunque reale, ma non singolare⁹. Analogamente, nel settimo libro della *Fisica*, Aristotele presenta la specie come un'identità che, pur non essendo singolare, non può certo essere identificata con un puro costrutto razionale¹⁰. Il riferimento alla singolarità si rivela del tutto insufficiente anche per rendere ragione delle relazioni di somiglianza e di uguaglianza: considerati nella loro mera singolarità, gli enti non sono né simili, né uguali tra di loro¹¹. Se non si desse alcun'altra unità reale fuori da quella numerica, continua Scoto, non si potrebbero nemmeno spiegare i rapporti di contrarietà, né afferrare appieno la pluralità di determinazioni che caratterizzano l'ente; neppure si potrebbe comprendere quale tipo di identità possa sussistere tra il generato e il generante, tale da permettere il venire all'essere dell'uno dall'altro¹².

«Schiacciando» l'individuo sulla sua singolarità si cadrebbe anche in difficoltà insormontabili a livello gnoseologico: né i nostri sensi, né il nostro intelletto hanno in effetti per oggetto la singolarità in se stessa. Quanto ai sensi, se Dio facesse sussistere due quantità di bianco del tutto identiche ed escludesse i vari sensibili comuni (come la differenza di luogo o di posizione), la vista non avrebbe alcun mezzo per distinguerle l'una dall'altra, perché essa ha per oggetto il colore bianco, non la cosa bianca in se stessa¹³. Quanto all'intelletto, Scoto osserva che se non ci fosse che l'unità singolare, l'intelletto non potrebbe astrarre nulla di comune tra due uomini, che non sia comune anche tra un uomo e una linea. L'intelletto deve dunque conoscere l'individuo stesso, quando ne conosce la natura specifica, altrimenti ci troveremmo a concludere che il pensiero non è mai adeguato alla realtà che gli sta dinnanzi¹⁴.

Sostenendo questa tesi, Scoto intende seguire esplicitamente Avicenna, il quale riteneva che la natura comune fosse un'identità indifferente alla singolarità e all'universalità¹⁵. Tuttavia egli attribuisce alla natura comune un'entità che Avicenna non sembra affatto concederle, perché sostiene che ogni livello concettuale deve avere un fondamento preciso nella cosa stessa. L'istanza scotiana è ben sintetizzata da Guido Alliney: «Se, come fa Scotto, si ipotizza che fra linguaggio e realtà vi sia una corrispondenza fondata sulla costituzione stessa del reale, è necessario, da un lato distinguere il pia-

no logico dal piano metafisico e, dall'altro, collegarli poi tramite un'analisi approfondita dell'articolazione interna del singolare concreto»¹⁶.

A Scoto preme insomma chiarire che sarebbe un errore concepire ciò che è singolo, unico e irripetibile come del tutto slegato da ciò che è comune, comunicabile, divisibile: l'individuo è l'ente capace di contenere contemporaneamente caratteri comuni e non comuni, unendo in se stesso la realtà condivisibile dell'essenza con quella irriducibile della singolarità. Scoto concepisce comunanza e individuazione come *livelli di realizzazione ontologica differenti*, che l'individuo singolo, reale e concreto, è capace di supportare. Ci pare illuminante, al riguardo, il fatto che uno dei nomi attribuiti da Scoto al principio di individuazione sia quello di *continentia unitiva*: tale espressione suggerisce precisamente l'idea che il primato ontologico dell'ente singolare non sia *esclusivo* di ciò che non coincide col singolare, come sembra avvenire in Pietro Aureolo e in Guglielmo di Ockham; l'individuo appare invece come ente *inclusivo* di livelli d'essere diversi, capace così di realizzare e la singolarità e la comunanza¹⁷.

Pur presentandole come distinte l'una all'altra, Scoto non ritiene che singolarità e comunanza coesistano nell'individuo come entità meramente giustapposte. Si tratta — qui sta il punto cruciale — di livelli d'essere tra loro distinti, ma pur sempre correlati. L'ente singolo, unico e indivisibile si configura come un *suppositum*, ossia come sostanza singolare di una certa natura; in maniera corrispondente, si può dire che la natura non è affatto un'entità separata, ma è sempre la natura di un certo individuo¹⁸.

Ecco dunque, per Scoto, il senso proprio della ricerca del principio di individuazione: una volta riconosciuto che l'individualità non coincide con la sola singolarità e che la natura comune rappresenta un principio reale dell'individuo, bisognerà ammettere l'esistenza di un principio ulteriore, che declini la natura comune come essenza di questo singolo qui e ora e che, specularmente, renda questo individuo *hic et nunc* «il *suppositum*-di-questa-natura», singolarizzandone la materia, la forma e la loro composizione¹⁹.

Nell'arco della propria carriera, Scoto ha denominato in maniera differente tale principio: *differentia individualis o materialis, forma o gradus individualis, haecceitas, continentia unitiva, entitas individualis, ultima realitas entis*²⁰. Nel tentativo di dare un nome al principio di individuazione, Scoto ha fatto emergere due esigenze fondamentali. Innanzitutto, il principio d'individuazione si configura come ciò che struttura *in positivo* l'essere della sostanza, senza però che il suo apporto ontologico modifichi il contenuto dell'essenza. Natura comune e *suppositum* stanno così, entrambe, per *tutto* l'individuo, inteso integralmente, ma non allo stesso livello²¹. In secondo luogo, privilegiando termini come *haecceitas, continentia unitiva* o

ultima realitas entis, Scoto ha inteso sottolineare che è l'individuo a dare compimento e piena consistenza ontologica all'essenza, non l'inverso. L'individuo non può insomma essere considerato come il semplice affinamento dell'essenza, né come una sua mera terminazione o intensificazione²².

Quest'ultimo elemento ci permette di ben comprendere perché Scoto non possa accettare che Enrico di Gand identifichi l'individuazione con un fenomeno di tipo «negativo». Nel suo *Quodlibet V*, Enrico aveva infatti chiarito che la sussistenza nel *suppositum* ha il compito di *limitare* l'essenza, in due sensi: in primo luogo, *ab intra*, l'individuazione «fissa» il contenuto specifico in un preciso soggetto, rendendolo non ulteriormente comunicabile; in secondo luogo, *ab extra*, l'individuazione impedisce che un qualsiasi individuo possa essere numericamente identico ad un altro, pur essendolo secondo l'essenza²³. Scoto ritiene che se le cose stessero in questo modo, tutta la positività ontologica starebbe dal lato dell'essenza, contraddicendo così il fatto che sia l'individuo ad essere *maxime substantia*²⁴.

Se dunque non si vuole dare un'immagine impoverita dell'individuo, bisognerà riconoscere, secondo Scoto, che la differenza individuale si costituisce come apporto positivo rispetto all'identità specifica, che a sua volta già esprime una certa positività d'essere, sebbene minore di quella dell'individuo singolo. Anche ammettendo che l'individuazione svolga il compito negativo indicato da Enrico, bisognerebbe in ogni caso supporre l'esistenza di un *quid* positivo, che attivi quelle funzioni «negative»²⁵.

Così, nell'ottica di Scoto, per concepire adeguatamente l'individuo e per comprendere fino in fondo il fenomeno dell'individuazione, bisogna guardarsi da due errori speculari: il primo è quello di misconoscere la positività dell'individuazione, attribuendo all'essenza il primato ontologico o facendo dell'individuo un mero modo dell'essenza; l'altro è quello di negare la positività della natura comune, appiattendolo l'ente sulla dimensione esclusiva della singolarità.

3 SOTTILE, MA INSODDISFACENTE: LA DOTTRINA SCOTISTA DELLA NATURA COMUNE SECONDO PIETRO AUREOLO E GUGLIELMO DI ALNWICK

Attraverso la propria dottrina dell'individuazione, Duns Scoto intende tenere insieme il primato ontologico dell'individuo e la legittimità della questione dell'individuazione. Un passaggio cruciale, perché ciò sia possibile, sta nel fatto di ribadire, in maniera inequivocabile, la positività ontologica della natura comune, concependola come unità reale non singolare. Una critica

articolata di questa posizione è stata sviluppata negli anni immediatamente successivi alla morte di Scoto da Pietro Aureolo, attivo tra il 1312 e il 1322 prima a Bologna, poi a Tolosa e a Parigi²⁶, e da Guglielmo di Alnwick, che è stato addirittura il segretario personale di Scoto, riportatore del suo insegnamento ed estensore delle *Additiones Magnae*, inserite nell'*Ordinatio*²⁷. Dal momento che Pietro e Guglielmo producono una critica pressoché identica della nozione scotista di natura comune, è ragionevole pensare che i loro testi siano in qualche modo dipendenti l'uno dall'altro. Non è chiaro però stabilire chi dei due autori si ispiri all'altro, dal momento che il *Commento alle Sentenze* di Pietro appare pressoché contemporaneo a quello di Guglielmo, come pure del *Quodlibet* edito da Prospero Stella, in cui Alnwick tratta dell'individuazione²⁸.

Secondo i due maestri francescani, se si ammette che tutto ciò che esiste è una realtà singolare e ben determinata, come Scoto stesso concede, allora appare difficile sostenere che la natura comune possa trovarsi nella condizione indicata da Scoto, ossia quella di un'entità ad un tempo reale e indeterminata²⁹. Producendo una sorta di reificazione della natura comune, Scoto sarebbe insomma caduto in una forma di platonismo: a riprova di ciò, Pietro e Guglielmo fanno valere contro la sua dottrina l'argomento del «terzo uomo», che già Aristotele aveva diretto contro Platone³⁰. Essi propongono anche una sorta di esperimento mentale: mettiamo che Dio decida, in virtù della sua onnipotenza, di annichilire questo singolo individuo. Ebbene, se la natura comune si trovasse nell'individuo come un'entità reale comune, nel momento in cui Dio annichilisse questo singolo individuo, annichilirebbe tutti gli uomini³¹.

Pur condividendo questa *pars costruens*, Pietro e Guglielmo divergono nell'indicare una soluzione alternativa a quella proposta da Scoto. Guglielmo di Alnwick adotta una concezione della natura comune molto vicina all'originale avicenniano e alla posizione di Tommaso d'Aquino. Secondo Guglielmo, infatti, la natura comune può venire considerata o come principio reale della sostanza concreta, e allora è singolare, oppure come un ente di ragione, e allora è universale. È poi possibile considerare la natura comune a prescindere sia dalla sua singolarità, sia dall'universalità: questo è il modo in cui la prende il metafisico³². Guglielmo di Alnwick critica dunque il modo in cui Scoto considera la natura comune un'entità reale, ma non ritiene affatto che la natura di un ente sia un semplice *ens rationis*, come dirà invece Pietro Aureolo, anticipando, in tal senso, quanto sosterrà Guglielmo di Ockham solo qualche anno più tardi³³. Guglielmo Alnwick ritiene che la propria posizione abbia un vantaggio significativo su quella di Scoto: egli può infatti sostenere che l'identità specifica non coincide con un puro costrutto men-

tale, senza per questo farne una sorta di ente «terzo» tra l'universalità e la singolarità.

Considerando la natura comune un puro costrutto razionale, Aureolo non può invece esimersi dall'affrontare il seguente problema: che cosa rende non arbitraria l'attribuzione di una medesima nozione specifica ad una pluralità di individui? Pietro risponde che l'essere dell'individuo, pur essendo rigorosamente singolare, è pur tuttavia in grado di esercitare un certo potere sull'intelletto, stimolandolo a produrre la nozione di unità specifica³⁴.

Ci si potrebbe chiedere se, parlando in questo modo, Aureolo non confermi paradossalmente quando affermava Scoto, sostenendo l'impossibilità di fare davvero a meno di una fondazione dell'unità specifica *nella realtà stessa dell'individuo*, se non si vuole cadere in un insuperabile scollamento tra realtà e ragione. In altre parole, ammettendo che la «regola» con cui la mente elabora il concetto di specie si basi su qualcosa di realmente presente nell'individuo conosciuto, Aureolo non fa forse rientrare dalla finestra quanto voleva cacciare dalla porta?

Al termine di quest'analisi, possiamo concludere che la critica operata da Pietro Aureolo e da Guglielmo Alnwick sia incentrata sulla difficoltà di concepire la natura comune come un'«unità reale non singolare», a cui dovrebbe corrispondere una certa entità, all'interno dell'individuo. Queste critiche non sembrano però toccare (nel caso di Alnwick), né superare davvero (nel caso di Aureolo) quanto Scoto afferma circa l'estromissione della natura comune dalla realtà dell'individuo, estromissione che, secondo Scoto, produrrebbe un'immagine parziale e inadeguata dell'individuo stesso, minando la sua stessa intelligibilità.

4 LA MATERIA COME PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE: DUNS SCOTO DI FRONTE A TOMMASO D'AQUINO E AD ARISTOTELE.

Elaborando la propria dottrina dell'individuazione, Duns Scoto ritiene di essersi mosso nell'alveo del genuino aristotelismo. Ciò potrebbe sembrare sorprendente, dato che Aristotele appariva comunemente, al tempo di Scoto, come la fonte più autorevole della tesi secondo cui la radice dell'individuazione sta nella materia.

Al riguardo, Scoto compie due passaggi cruciali: innanzitutto, egli non si limita a negare che la materia sia il principio di individuazione, ma intende collocare la questione dell'individuazione su un piano del tutto diverso da quello del rapporto tra materia e forma o tra soggetto e accidenti reali³⁵. Il secondo passaggio consiste nel mostrare che Aristotele non avrebbe affatto

creduto che la materia sia il principio di individuazione: questa convinzione deriverebbe da un'interpretazione ingenua e scorretta di alcuni passi di Aristotele.

Secondo Duns Scoto, la ragione fondamentale per cui la materia non può costituirsi come principio di individuazione è la seguente: come già Tommaso d'Aquino, anch'egli ritiene che l'essenza di una cosa non sia costituita dalla sola forma, ma anche dalla materia³⁶; inoltre, per entrambi, a venire individuata è precisamente l'essenza o natura comune³⁷. Perciò, in virtù di tali premesse, si dovrà escludere che la materia possa avere una funzione individualizzatrice, giacché altrimenti la materia si troverebbe a provocare e subire, contemporaneamente, l'individuazione.

Inoltre, la tesi dell'individuazione *per materiam* mal si accorda anche con il ruolo di soggetto fisico della generazione e della corruzione che Aristotele, nella *Fisica*, aveva attribuito alla materia. Scoto sottolinea che il soggetto è ciò che permane al di sotto del divenire sostanziale: pertanto, sostenendo che la materia sia principio di individuazione, se da quest'acqua venisse generato questo fuoco e poi dal fuoco ancora l'acqua, si dovrebbe concludere che la prima e la seconda acqua sono uno stesso identico individuo, cosa che nessuno sarebbe disposto ad affermare³⁸. Nemmeno quando Aristotele dichiarava che «il generante genera il generato in virtù della materia»³⁹, voleva dire che la materia fosse il principio di individuazione, ma soltanto che nessun agente naturale può generare un nuovo individuo, se non operando su questa singola materia, quale elemento preesistente alla propria azione⁴⁰.

L'opposizione alla tesi secondo cui la materia è principio di individuazione aveva trovato un peculiare sviluppo proprio nel quadro della tradizione francescana a cui Scoto certamente attinge: le ragioni anti-tomiste esibite nel *Correctorium* di Guglielmo de la Mare⁴¹, le analisi critiche di Pietro di Giovanni Olivi⁴², le prese di posizione di Roger Marston⁴³ e di Vitale du Four⁴⁴ hanno dato corpo ad un vero e proprio *dossier* in forza del quale opporsi a questa tesi.

Per comprendere le ragioni di un'opposizione così vivace, può essere utile tenere presente due aspetti. Il primo concerne il fatto che l'indicazione della materia quale principio di individuazione sembra comportare una certa svalutazione dell'individuo rispetto alla specie⁴⁵. In effetti, nel quadro fisico-metafisico aristotelico, l'esistenza degli individui è funzionale a quella della specie e si rende necessaria a causa di una imperfezione della specie stessa: la generazione di una pluralità di singoli enti specificamente identici dipende insomma dall'incapacità della specie di sussistere in un unico individuo ingenerabile e incorruttibile.

Oltre a questo elemento, vi era anche il fatto che sostenendo che l'in-

dividuaione deriva dalla materia, essa appariva incompatibile con lo statuto delle sostanze spirituali, che sia Tommaso, sia Scoto concepivano come immateriali. Scoto rimarcava esplicitamente questa difficoltà, ritenendo che l'uguaglianza specifica delle nostre anime costituisce una lampante testimonianza contraria alla tesi dell'individuazione *per materiam*⁴⁶. Inoltre, assumendo una tale posizione, ci si trova costretti ad affermare che ogni angelo, essendo una sostanza puramente spirituale, si identifica con una specie. Sostenendo senza esitazioni questa conclusione⁴⁷, Tommaso ha attirato su di sé una duplice critica: quella di prestare il fianco alla tesi averroista dell'unicità dell'intelletto per tutta la specie umana⁴⁸ e quella di veicolare un'immagine riduttiva della saggezza e dell'onnipotenza divine: perché mai, si chiedeva Bonaventura, ci si dovrebbe costringere a pensare che Dio non abbia potuto creare angeli della medesima specie⁴⁹? Nel 1277, il vescovo di Parigi Étienne Tempier condannerà tre tesi incentrate proprio sull'impossibilità che esistano più angeli della medesima specie, una volta ammesso che essi siano immateriali e che il principio di individuazione sia la materia⁵⁰.

Per uscire da queste difficoltà, bisognava certamente ribaltare l'idea che l'individuazione fosse un segno di imperfezione legato alle specie materiali. Per ottenere un tale scopo, Scoto ha seguito Enrico di Gand, laddove il teologo belga indicava la necessità di slegare la riflessione sull'individuazione dal piano della relazione tra materia, quantità e forma, per trasferirla a quella tra *suppositum* e natura. Secondo questa coppia concettuale, ogni individuo, corporeo o spirituale, si configura come capace di concretizzare una certa natura: la *ratio suppositi* caratterizza la sostanza secondo la dimensione dell'incomunicabilità e dell'irriducibilità ad un altro soggetto; la natura comune si costituisce invece come principio di comunicazione ontologica, *di per sé* aperta alla concretizzazione in soggetti diversi. A partire da queste premesse, Enrico giungeva alla conclusione che ad essere responsabile dell'individuazione è la sussistenza stessa nel *suppositum*, nell'atto stesso di concretizzare la natura, rendendola non ulteriormente comunicabile⁵¹.

Può forse apparire paradossale di primo acchito, ma anche Tommaso d'Aquino, pur optando personalmente per l'indicazione della *materia signata* come principio di individuazione, offre un'analisi della relazione tra *suppositum* e natura che sembra del tutto coerente con l'apertura della «rotta» seguita da Enrico di Gand e da Duns Scoto. In effetti, anche Tommaso sostiene che il *suppositum* non sia altro che la sostanza singolare considerata secondo la sua capacità di realizzare una certa natura, rendendola non ulteriormente comunicabile. Tommaso precisa che, in tale contesto, il termine «natura» va preso secondo l'accezione che si trova nel *De Duabus Naturis* di Boezio, che si identifica proprio con la differenza specifica⁵². Secondo que-

sta prospettiva, spiega l'Aquinate, la natura designa l'individuo nella sua *totalità*, quando noi per esempio diciamo che Socrate è «un uomo»; tuttavia, rispetto all'essere concreto del *suppositum* o ipostasi, la natura risulta solo una *parte*, giacché l'individuo singolo non si identifica con la propria natura o essenza: Socrate, infatti, è uomo, non l'umanità⁵³. Ciò significa che, tranne che nel caso di Dio, in cui essenza e *suppositum* coincidono perfettamente, nelle creature il *suppositum* non si identifica con la natura con essa, né con una semplice emanazione della natura stessa, risultando così ontologicamente superiore alla natura *qua talis*⁵⁴.

Scoto si pone certamente su questo stesso sentiero, nel momento in cui concepisce l'*haecceitas* come il «differenziale ontologico», attraverso cui la natura comune si concretizza nel singolo, il quale si configura, in tal modo, come *maxime substantia*. Egli si allontana però da Enrico e da Tommaso, non solo nella definitiva determinazione del principio di individuazione, ma anche circa la convinzione che sia dottrina di Aristotele la tesi secondo cui la materia è principio di individuazione. Per Duns Scoto, infatti, è vero che Aristotele associa, in alcuni testi, individualità e materia, ma in quei casi, a ben vedere, non lo fa prendendo le nozioni di materia e forma secondo la loro accezione propria, ma secondo un'accezione «logica»: infatti, il termine «forma» viene preso come sinonimo di «essenza» e «materia» come sinonimo di «ciò che contrae l'essenza». Scoto spiega che Aristotele avrebbe compiuto quest'operazione a buon diritto, perché l'essenza manifesta una certa *predicabilità* rispetto all'individuo, mentre l'individuo si rapporta all'essenza secondo una certa ragione di *soggettività*, apparendo «materiale» rispetto ad essa. Quest'uso «logico» della coppia materia e forma, continua Scoto, si troverebbe anche nel *De Trinitate*, quando Boezio presenta l'umanità come «formale» e il singolo uomo come «materiale»⁵⁵. Perciò, chi attribuisce ad Aristotele la tesi secondo la materia, quale elemento del composto ileomorfo, è principio di individuazione, non ha capito quest'uso particolare della nozione di materia, che Aristotele associa all'individuazione.

Interpretando i testi aristotelici in questo modo, Scoto fa giocare ad Aristotele un ruolo positivo, nel percorso che porta alla sua dottrina dell'*haecceitas*. Infatti, come è noto, Scoto colloca la relazione tra differenza individuale e natura comune nel quadro della *distinzione formale*⁵⁶, istituendo un'analogia tra la coppia genere-differenza specifica e quella natura comune-individuo⁵⁷. Tuttavia, i due casi non coincidono del tutto: mentre infatti la specie produce un'aggiunta *essenziale* al genere, modificandone il contenuto quidditativo, la differenza individuale produce sì un incremento ontologico rispetto alla specie, ma non ne modifica affatto il contenuto quidditativo⁵⁸. Ebbene, abbinando la singolarità alla

materialità e l'essenza alla formalità, Aristotele avrebbe chiarito che l'individuo non può essere concepito come un incremento «formale» dell'essenza⁵⁹. Scotò sembra dunque attribuire all'suo «logico» della coppia materia-forma, l'intento di scongiurare qualsiasi interpretazione essenzialista dell'individuazione⁶⁰.

5 CONCLUSIONI: DUNS SCOTO E L'APERTURA DI UNA NUOVA «ROTTA» PER IL PROBLEMA DELL'INDIVIDUAZIONE

Al termine di quest'analisi della dottrina scotiana, ci sembra possibile tirare le seguenti conclusioni. Innanzitutto, Scotò determina in maniera precisa le ragioni per cui la questione dell'individuazione non può essere considerata oziosa o vana, indicando con particolare chiarezza le difficoltà in cui incappano coloro che pretendono di ridurre l'individuo alla sua singolarità, perdendo così di vista il fatto che l'individuo è portatore non solo ciò che è unico e irripetibile, ma anche di un'identità che possiede in comune con altri individui.

Nel momento in cui Scotò ha determinato in positivo quest'identità, egli l'ha definita come unità reale non singolare. Questo aspetto ha suscitato una critica comune da parte di autori come Pietro Aureolo e Guglielmo di Alnwick, i quali hanno considerato questa conclusione come una «caduta» nel platonismo, ritenendo impossibile concepire la natura comune come un'entità terza, rispetto a ciò che è singolare e a ciò che è universale. In queste pagine, abbiamo cercato di mostrare che queste critiche, pur colpendo il modo scotista di considerare reale la natura comune, non hanno però toccato l'aporia, messa in luce da Scotò, in cui si cadrebbe identificando la realtà dell'individuo con la sola singolarità, relegando ciò che è comune a puro ente di ragione.

Abbiamo anche osservato come Scotò si sia misurato con la dottrina secondo cui la materia è principio di individuazione: egli intende compiere al riguardo un «salto di qualità» nel modo stesso di porre il problema dell'individuazione, svincolandolo dalla relazione tra materia e forma, puntando invece sulla relazione che intercorre tra la sostanza concreta (o *suppositum*) e la natura comune.

Seguendo su questo punto Enrico di Gand, Scotò assume dunque una nuova e promettente base per liberare l'individuazione da una concezione che la legava all'imperfezione delle specie materiali e l'allontanava dalle sostanze dotate di intelletto. Nel quadro della relazione del singolo con la natura comune, l'individuazione può quindi costituirsi come momento inelu-

dibile dello sviluppo di una prospettiva realista, che riconosca ad un tempo la valenza ontologica della natura e il primato ontologico della concreta sostanza singolare sugli altri modi di essere.

NOTE

1. Seminario di Facoltà tenuto il 12 maggio 2016 presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce.
2. Scrive opportunamente al riguardo Olivier Boulnois: «À partir de la fin du XIIIe siècle, la problématique de l'individuation ne se déploie plus seulement à partir du corpus gréco-latin de l'*Organon* d'Aristote et l'*Isagoge* de Porfire. Elle se développe à partir de sources arabo-latine, avec les œuvres d'Averroès et d'Avicenne, et à l'aide d'un corpus renouvelé par la redécouverte de la philosophie naturelle d'Aristote. La question est donc posée à nouveau frais au XIIIe siècle, période où se répand le terme "individuer" (*individuare*). La question devient celle de l'acte d'individuer, du *principe d'individuation*. La question est héritée des développements gréco-latins [...], mais la réponse est organisée autour du "nouvel Aristote", c'est-à-dire aussi des commentateurs arabes, qui posent le problème de la constitution *naturelle* de l'individu» (O. Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris 2014, p. 37).
3. Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, vol. I, q. 12, ed. B. Jansen, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, p. 227.
4. Per un quadro generale di queste opinioni, rinviamo a P. King, *The Problem of Individuation in the Middle Ages*, «Theoria», 66 (2000), pp. 159-184; M. Pickavé, *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta (1277 – ca. 1320): a Forest Map*, in C. Schabel, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 17-79. Sullo sviluppo storico del tema dell'individuaione in ambito medievale, si vedano Jorge J. E. Gracia (a cura di), *Individuation in Scholasticism: the Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, SUNY Press, New York 1994 e J. A. Aertsen - A. Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1996.
5. «Cum quaeritur per quid individuatur species, per se aut aliunde, dico quod argumentum procedit ex falsa imaginatione ac si species praecederet individuum in esse et adveniret sibi aliquid per quod individuaretur. Unde dico quod individuum praecedit speciem seu naturam specificam in esse. Et tunc dico quod natura in angelo per se ipsam individuatur, et tamen simile potest esse in alio; quia licet hoc idem numero non possit esse in alio, tamen aliud in numero potest esse in alio et individuari per se» (Guglielmo di Ware, *In II Sent.*, q. 154, f. 141r, in Ms. Plut. 33, dext. I, Biblioteca Laurenziana, Firenze, trascritto da Gedeon Gál, in *Guilelmi de Ware OFM doctrina philosophica per summa capita proposita* (continuatio), «Franciscan Studies», 14 (1954), pp. 269-270). Cfr. anche Pietro Aureolo, *In II Sent.*, d. 9, q. 3, aa. 1-3, Roma 1605, p. 112aA-117bA;

- Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, I, d. 2, q. 6, in *Opera Theologica*, v. 2, ed. S. Brown – G. Gál, Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y., 1970, p. 197.
6. Su Pietro Aureolo, si vedano R. Friedman, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, «Vivarium», 38 (2000), pp. 177-193; Cfr. M. De Rijk, *Giraldus Odonis, Godfrey of Fontaines and Peter Auriol on the Principle of Individuation*, in S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese (eds.), «Ad ingenii acuitionem». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006 (TEMA 38), pp. 403-436, in particolare pp. 424-427 e T. Suarez-Nani, *Singularité et Individualité selon Pierre Auriol*, in S. F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch, *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 339-357. Su Ockham, si veda in particolare Armand Maurer, *William of Ockham* (B. ca 1285; d. 1347), in Gracia, *Individuation in Scholasticism*, cit., pp. 373-396. Alla pagina nota 6, p. 390, Maurer offre un'indicazione esauriente dei testi in cui Ockham tratta della relazione tra universale e individuo.
 7. Cfr. *Infra*, nota 14, p. 137
 8. «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 singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis» (Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 30, ed. Vaticana, p. 402). Cfr. anche Id., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 36, ed. Vaticana, pp. 238-239; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 11, ed. Wadding-Vivès, p. 30a-b; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, §§ 61-64, ed. St. Bonaventure, pp. 239-240. Sulla dottrina scotiana della natura comune, cfr. in particolare R. Meßner, *Il principio di individuazione nella visione scotista*, «Idee», 64 (2007), pp. 39-40; J.R. Cresswell, *Duns Scotus on the Common Nature*, in J.K. Ryan-B.M. Bonansea (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1965, 122-132; A.B. Wolter, *Scotus' Individuation Theory*, in Id., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca-London 1990, pp. 68-97, in particolare pp. 71-83; P. King, *Duns Scotus on Common Nature*, «Philosophical Topics», 20 (1992), pp. 50-76; S. Elkatip, *Individuation and Duns Scotus*, «Medioevo», 21 (1995), pp. 509-526.
 9. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, §§ 13-17, ed. Vaticana, pp. 232-233; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 11-15, ed. Vaticana, pp. 396-397; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 8, ed. Wadding-Vivès, p. 29a; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 70, ed. St. Bonaventure, pp. 242-243; Aristotele, *Metaph.* I, 1, 1052b 18. A ben vedere, un'idea analoga si trova anche in Tommaso d'Aquino, *In Aristotelis libros Metaphysicorum*, I, 10, l. 2, § 1954, ed. Marietti, p. 467.
 10. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, §§ 18-20, ed. Vaticana, pp. 233-234; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, §§ 16-17, ed. Vaticana, pp. 397-398; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 9, ed. Wadding-Vivès, p. 29a-b; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 81, St. Bonaventure, p. 245. Scoto si riferisce ad Aristotele, *Phys.*, H, 4, 249a 3-8.

11. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 21, ed. Vaticana, pp. 234-235; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 19, ed. Vaticana, pp. 398-399; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 9, ed. Wadding-Vivès, p. 29b; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 67, ed. St. Bonaventure, pp. 241-242; Aristotele, *Metaph.* Δ c. 15, 1021a9-12.
12. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 23-27, ed. Vaticana, pp. 235-236; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, §§ 20-28, ed. Vaticana, pp. 399-402; Id. *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 10, ed. Wadding-Vivès, pp. 29b-30a; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 83, ed. St. Bonaventure, p. 246.
13. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 24, ed. Vaticana, pp. 235-236; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 21, ed. Vaticana, pp. 399-400; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, §§ 71-72, ed. St. Bonaventure, p. 243,7-19.
14. Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 26, ed. Vaticana, pp. 236; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 23, ed. Vaticana, pp. 400-401; Id. *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 11, ed. Wadding-Vivès, p. 31b; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 65, ed. St. Bonaventure, p. 241. Olivier Boulnois riporta con efficacia l'istanza fatta valere da Scoto: «Si l'on affirme que l'objet est singulier dans la chose, mais universel dans la pensée, cela revient à dire que *la pensée n'est pas adéquate à la chose*. [...] Si l'on admet la prémisse de l'adversaire, lorsqu'un intellect pense l'objet sous un concept universel, il le conçoit sous une raison (*ratio*, un concept, une définition), opposée au statut qui est réellement le sien (à sa *ratio*): si l'objet est en lui-même singulier, en tant qu'antérieur à l'acte de penser, il est *déterminé* à être opposé de cet acte universel (puisque toute pensée et tout langage est universel)» (Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot*, p. 71).
15. Cfr. Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina*, I, 5, tr. 5, c. 1, ed. S. Van Riet, v. 2, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1980, pp. 228-238. Per un confronto tra la prospettiva di Avicenna e le letture fornite da Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, si veda l'ottimo contributo di J. Owens, *Common Nature: a Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, in J.F. Ross (ed.), *Inquires into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, Greenwood, Westport (Connecticut) 1971, pp. 185-209.
16. Cfr. G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, pp. 128-129.
17. «Cuicumque enim gradui reali entitatis correspondet realis unitas. Sicut tamen in aliis unitive contentis non est separatio realis, nec etiam possibilis, sic natura, cui intellectus tribuit intentionem speciei quae dicta est esse in re et communis — sicut commune est possibile in re —, numquam separatur ab illa perfectione unitive secum contenta vel ab illo gradu in quo accipitur differentia individualis» (Giovanni Duns Scoto, *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 131, ed. St. Bonaventure, p. 264). Cfr. anche *Ibid.*, § 135, p. 265; §§ 137-144, pp. 265-267; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 8, § 3, ed. Wadding-Vivès, p. 37b. Per una definizione della *continentia unitiva*, cfr. Id., *Rep. Par.*, II, d. 16, § 18, q. unica, ed. Wadding-Vivès, pp. 74b-75b. Per un'analisi della presenza del sintagma *continentia unitiva* nell'opera di Scoto, rimandiamo ancora a Dumont, *The Question on Individuation in Scotus's «Quaestiones super Metaphysicam»*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti: Methodolo-*

- gica ad mentem Iohannis Duns Scoti*, vol. 1, Antonianum, Rome 1995, pp. 214-216 e pp. 225-226.
18. Per questa ragione, la maggioranza degli studiosi attribuisce a Scoto una forma di «realismo moderato». Cfr. P. Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, S.E.I., Torino 1955, p. 246-247; A. B. Wolter in *The Realism of Scotus*, in Id., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, pp. 42-67; Id., *Scotus' Individuation Theory*, in *Ibid.*, pp. 93-95. S. Y. Watson, *A Problem for Realism: Our Multiple Concepts of Individual Things and the Solution of Duns Scotus*, in *John Duns Scotus 1265-1965*, pp. 61-82; Cresswell, *Duns Scotus on the Common Nature*, in *Ibid.*, pp. 130-131; K.C. Clattelbaugh, *Individuation in the Ontology of Duns Scotus*, «Franciscan Studies» 32 (1972), pp. 65-73; S. Dumont, *Duns Scotus' Parisians Question on the Formal Distinction*, «Vivarium» 43 (2005), pp. 7-62; G. Pini, *Scotus on Universals: a Reconsideration*, «Documenti e Studi della Tradizione Filosofica Medievale», 18 (2007), pp. 395-409.
 19. «Et si quaeras a me quae est ista 'entitas individualis' a qua sumitur differentia individualis, est ne materia vel forma vel compositum, — respondeo: Omnino entitas quiditativa — sive partialis sive totalis — alicuius generis, est de se indifferens 'ut entitas quiditativa' ad hanc entitatem et illam, ita quod 'ut entitas quiditativa' est naturaliter prior ista entitate ut haec est, — et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum; et sicut compositum non includit suam entitatem (qua formaliter est 'hoc') in quantum natura, ita nec materia 'in quantum natura' includit suam entitatem (qua est 'haec materia'), nec forma 'in quantum natura' includit suam. Non est igitur 'ista entitas' materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est 'natura', — sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum» (Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, §§ 187-188, ed. Vaticana, pp. 483-484; Id., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, § 179, ed. Vaticana, pp. 285-286; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 120, ed. St. Bonaventure, p. 259; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 6, § 4, ed. Wadding-Vivès, p. 34a.
 20. Per un'analisi dei singoli sintagmi e delle oscillazioni terminologiche con cui Scoto ha denominato l'entità responsabile dell'individuazione, si veda S. Dumont, *The Question on Individuation*, pp. 193-227. Dumont osserva opportunamente che non si tratta di termini che Scoto ha utilizzato come intercambiabili, nel corso della sua carriera. Pur mantenendo una costante fedeltà alla propria dottrina, Scoto, in opere diverse ha considerato nomi o sintagmi differenti come adeguati per indicare in modo corretto in che cosa consista il principio di individuazione.
 21. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, § 186, ed. Vaticana, p. 288; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, § 182, ed. Vaticana, p. 481; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 14, ed. Wadding Vivès, p. 32a.
 22. Questo elemento trova conferma in un fatto, già segnalato da Stephen Dumont: nella fase più matura della propria carriera, Scoto avrebbe evitato di usare i termini *gradus* o *forma individualis* per intendere il principio d'individuazione, al fine di non intendere l'individuazione alla stregua della dinamica di intensio-

- ne e remissione delle forme. Cfr. Dumont, *The Question on Individuation*, pp. 211-219.
23. «Quare cum super naturam rei factae, concomitans ipsam ex sua productione non potest esse aliquid positivum, et absolutum, quia illud oporteret esse factum, et similiter in sua natura esset determinabile, sicut et ipsa forma necessario faceret compositionem realem cum ipsa forma tanquam aliquid aliud secundum formam ab ipso appositum ipsi, quemadmodum forma differentiae est aliud a forma generis, nisi ponamus in forma substantiali intentionem et remissionem, sicut est in accidentali, ut in uno supposito subsistat sub gradu intensiori, in alio vero sub gradu remissiori. [...] Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec, quod tantum haec, non habendo scilicet, intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei, et iterum tantum haec, quod non sit aliqua aliarum suae speciei» (Enrico di Gand, *Quodlibet* V, q. 8, ed. 1518, f. 166rM). Cfr. anche Id., *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. 25, q. 2, p. 40. Si veda su questo punto l'analisi pertinente di Binotto, *Il problema dell'individuazione dell'essenza in Enrico di Gand*, Dissertazione, Università Ca'Foscari, Venezia 2016, pp. 195-196 e 220-228.
24. «Individuum est verissime ens et unum, sicut arguitur hic de prima substantia, quod est maxime substantia; et ipsius est generatio; et circa ipsam sunt operationes, ipsa etiam operatur. Omnia ista videntur neganda ab aliquo formaliter constituto per negationem» (Giovanni Duns Scoto, *Quaest. Met.*, l. 7, q. 13, § 119, ed. St. Bonaventure, p. 259).
25. Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 2, § 50, ed. Vaticana, p. 243; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 2, § 58, ed. Vaticana, p. 417; Id. *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 6, § 3, ed. Wadding-Vivès, pp. 33b-34a; Id., *Quaest. Met.*, l. 7, q. 13, § 58, ed. St. Bonaventure, p. 238.
26. Per le notizie biografiche su Pietro Aureolo, si può consultare <http://www.peterauriol.net/who/>.
27. Sulla figura di Guglielmo di Alnwick, possiamo rinviare a J. Witt, *William of Alnwick*, in H. Lagerlund (a cura di), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, V. 1, Spinger, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011, pp. 1399-1403.
28. Ci sia consentito, in ogni caso, lanciare un'ipotesi. Certamente il *Commento alle Sentenze* di Pietro Aureolo è stato composto tra il 1317 e il 1322, mentre, per quanto le opere di Guglielmo, possiamo sostenere con certezza che il *Commento alle Sentenze* è precedente al *Quodlibet* e che il *terminus ad quem* di entrambe le opere è il 1330, anno in cui Guglielmo è nominato vescovo, dato questo di cui non c'è traccia nell'estensione del testo manoscritto. Cfr. P. Stella, *Illi qui student in Scoto: Guglielmo di Alnwick e la «Haecceitas» scotista*, «Salesianum», 30 (1968), pp. 376-377. Inoltre, Guglielmo ha modificato sensibilmente la propria opinione, tra il *Commento alle Sentenze* e il *Quodlibet*. Perciò, ci sembra ragionevole pensare che Guglielmo abbia aver trovato proprio in Aureolo gli elementi utili per riconsiderare, nel *Quodlibet*, la propria critica a Scoto.

29. Cfr. Pietro Aureolo, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 2, ed. 1605, p. 107bB; Guglielmo di Alnwick, *Utrum individuum sive singulare addat supra naturam specificam aliquam differentiam sui generis sibi intrinsecum*, in P. Stella, *Illi qui student in Scoto*, p. 345. Cfr. anche Id., *Utrum natura angelica individuatur per aliquod positivum additum super naturam angelicam*, in *Ibid.*, pp. 624-625.
30. «Haec fuit opinio Platonis, quae duravit usque ad tempora Philosophi, in quam iudicio meo multi hodie realiter incidunt: dicunt enim quod alia est realitas, in qua conueniunt Sortes et Plato, et aliae sunt realitates per quas differunt» (Pietro Aureolo, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1, ed. 1605, p. 103bE). «Secunda ratio est Philosophi, quia si ponatur aliqua talis res communis in pluribus, sequeretur quod in homine essent duae humanitates. Hoc est falsum, quia tunc unus homo esset duo homine. Probo consequentiam, quia homo ille datus particularis per te habet humanitatem, et veram rem, quae est communis alteri. Certum est autem quod habet humanitatem propriam, quam nullus alius habet, quia substantia cuiuslibet rei est propria sibi, sicut substantia, qua Sortes est, Sortes est propria sibi [...]. Sequitur etiam ex hoc consequenter, quod sit dare tertium hominem a Sorte et Platone: hoc est inconueniens, ad quod Aristoteles adducit» (*Ibid.*, p. 104aD-E). Cfr. anche Guglielmo di Alnwick, *Utrum individuum sive singulare...*, ed. Stella, p. 347. Luca Parisoli, in controtendenza con gli autori che hanno considerato quello di Scoto come un «realismo moderato», presenta la visione scotista come «iper-realista», sostenendo, senza saperlo, una lettrua della tesi scotiana molto vicina a quella già proposta dalla coppia Aureolo-Alnwick. Cfr. L. Parisoli, *Unità numeriche e unità meno-che-numeriche nella strategia realista: Giovanni Duns Scoto e Pietro Tommaso*, «Mediaeval Sophia», 7 (2010), pp. 50-64.
31. Cfr. Pietro Aureolo, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1, ed. 1605, pp. 103bF-104aA; Guglielmo di Alnwick, *Utrum individuum singulare...*, ed. Stella, pp. 346-347.
32. «Sicut potest haberi ex dictis Avicennae, quinto *Metaphysicae*, res habet triplex esse: unum in anima, secundum quod est universalis; aliud in re extra, et sic est singularis, et tertium, secundum se, quod est esse quidditativum et metaphysicum» (Guglielmo di Alnwick, in Stella, *Illi qui student in Scoto*, p. 369). Così Tommaso d'Aquino, nel *De ente et essentia*: «Natura autem uel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Vno modo secundum rationem propriam, et hec est absoluta consideratio ipsius: et hoc modo nichil est uerum de ea nisi quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi; unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa erit attributio. [...] Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc uel in illo [...] Hec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima» (Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, c. 3, ed. Leonina, p. 374). Cfr. anche Id., *Sent. De An.*, l. 2, c. 13, q. 2, ed. Leonina, p. 116.
33. Cfr. Pietro Aureolo, *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 4, ed. 1605, p. 109aA-bC.
34. «[Unitas specifica] partim est in re, partim in specie; partim in actu, partim in conceptu. Ubi considerandum est quod ille est ordo, quia res illa particularis, est apta nata facere in intellectu similes impressiones, et eiusdem rationis, ideo causant in intellectu speciem eiusdem rationis» (Pietro Aureolo, *In II Sent.*, d.

- 9, q. 2, a. 4, ed. 1605, p. 109aA-B). Si vedano su questi punto le osservazioni di Friedman, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, pp. 180-181.
35. Ciò implica, quindi, un'opposizione diretta a quanto sostenuto da Tommaso d'Aquino e dai maestri che si ispiravano a lui. Di ciò abbiamo testimonianza sia nelle diverse versioni del *Commento alle Sentenze*, sia in una disputa pubblica, tenutasi a Parigi nell'anno accademica 1303-1304 tra Duns Scoto e Pietro Godino, un maestro domenicano difensore della posizione di Tommaso. Cfr. C. Stroick, *Eine pariser Disputation vom Jahre 1306. Die Verteidigung des thomistischen Individuationsprinzips gegen Johannes Duns Scotus durch Guillelmus Petri de Godino OP*, in W.P. Eckert (a cura di), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974, 559-608. Tommaso riteneva la materia responsabile dell'individuazione non in se stessa, bensì soltanto *signata*, ossia in correlazione con la quantità dimensionale Cfr. Tommaso d'Aquino, *In IV Sent.*, d. 12, q.1, a. 1C, ad 3, ed. Mandonnet, p. 503; Id., *ST*, III, q. 77, a. 2, *resp.*, ed. Leonina, p. 196; Id., *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2, *resp.*, ed. Leonina, pp. 124-125; Id., *QDV*, q. 10, a. 5, *resp.*, ed. Leonina, p. 309; Id., *De ente*, c. 2, ed. Leonina, p. 371.
36. «Essentia est illud quod per diffinitionem rei significatur; diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam, aliter enim diffinitiones naturales et mathematice non differrent» (Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, ed. Leonina, c. 2, p. 370). Per altri riferimenti testuali e bibliografici, cfr. il nostro *Matière, corps, esprit*, p. 107, nota 19.
37. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sent. De an.*, l. 3, c. 2, ed. Leonina, p. 209; Id., *SCG*, l. 1, c. 21, § 199, ed. Marietti, p. 31; Id., *In De caelo*, l. 1, c. 9, lect. 19, § 4, ed. Leonina, pp. 77-78. Vedi anche Id., *De ente*, c. 4, ed. Leonina, p. 376.
38. «Materia est eadem in generato et corrupto; igitur habet eandem singularitatem in generato et corrupto. Et si respondeas quod non sit eiusdem speciei in generato et corrupto, arguo sicut prius 'contra quantitatem interminatam', et ita erit generatio circularis: primo ignis ex aqua, secundo aquae ex igne; aqua primo corrupta et aqua secundo generata, habent eandem materiam et sunt eiusdem speciei, - ergo sunt realiter 'haec aqua'; ergo primum redit naturaliter idem numero, quod est contra eos» (Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, §§ 140-141, ed. Vaticana, p. 463). Si veda anche Id., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, §§ 135-136, ed. Vaticana, p. 272; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 4, § 7, ed. Wadding-Vivès, p. 23a. Nelle *Quaestiones super Metaphysicam* l'esempio è rovesciato. Cfr. Id., *Quaest. Met.*, l. 7, q. 13, § 42, ed. St. Bonaventure, p. 233; *Ibid.*, § 93, p. 249.
39. Cfr. Aristotele, *Metaph.*, Z, 8, 1034a4-8.
40. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, § 195, pp. 292-293; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, §§ 208-211, pp. 493-494.
41. Guglielmo de la Mare, *Correctorium Fratris Thomae*, in P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: I.- Le Correctorium corruptorii «Quare»*, éd. critique, Le Saulchoir, Kain 1927, pp. 45-48, 56-64, 69-71, 122-124, 189-192, 361-368, 424-426; A. Oliva, *La deuxième rédaction du Correctorium de Guillaume de la Mare*:

- les questions concernantes la I Pars*, «Archivum Franciscanum Historicum» 98 (2005), pp. 423-464.
42. Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *In II Sent.*, qq. 12-13, ed. Jansen, pp. 210-255; Id., *Quodlibet III*, q. 4, in Id., *Quodlibeta Quinque. Ad fidem codicum nunc primum edita cum introductione historico-critica*, curavit S. Defraia, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 2002, pp. 176-180.
43. Cfr. Roger Marston, *Quodlibet I*, q. 3, ed. Etzkorn-Brady, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1994, pp. 12-14.
44. Cfr. Vitale du Four, *Quodlibet I*, q. 9, ed. F.M. Delorme, Antonianum, Roma 1947, pp. 21-22.
45. Si vedano al riguardo le riflessioni di Étienne Gilson, in *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932, pp. 197 e 204-213 e T. Suarez-Nani, *Les Anges et la Philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Vrin, Paris 2002, p. 39. Si veda anche quanto abbiamo scritto anche noi in *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Academic Press-Cerf, Fribourg-Paris 2014, pp. 148-152.
46. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, d. 3, p. 1, q. 7, § 212, p. 297; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 7, § 230, pp. 501-502; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 97, ed. St. Bonaventura, p. 251; Stroick, *Eine pariser Disputation*, p. 581, ll. 1-5. Nella disputa con Godino, Scoto osserva che la tesi cozza anche con il fatto che nel sacramento dell'Eucaristia due ostie restano numericamente distinte, pur non essendoci più la materia del pane. Cfr. *Ibid.*, p. 588, ll. 21-23.
47. «Substantiis vero immaterialibus creatis quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei: quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus» (Tommaso d'Aquino, QDL II, q. 2, a. 2, ad 1, ed. Leonina, p. 26, ll.); Id., *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, q. cula 3, ad 3, ed. Moos, p. 503; Id., QD *De Potentia*, q. 9, a. 3, ad 5, ed. Pession, p. 230; Id. ST, I, q. 3, a. 3, *resp.*, ed. Leonina, t. 4, p. 40; *Ibid.*, q. 50, a. 4, *resp.*, ed. Leonina, t. 5, p. 10; Id., QD *De sp. creat.*, q. 1, ad 19, ed. Cos, pp. 18-19, ll. 619-624.
48. Su quest'ultimo punto, si veda quanto già abbiamo detto in A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 243-294.
49. Cfr. Bonaventura, *In II Sent.*, d. 3, p. I, a. 2, q. 1, II, ed. Quaracchi, pp. 103-104.
50. «81 (43). Quod, quia intelligentie non habent materiam, deus non posset plures iusdem speciei facere»; «96 (42). Quod deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia»; «191 (110). Quod forme non recipiunt diuisionem, nisi per materiam. — Error; nisi intelligatur de formis eductis de potentia materie» (D. Piché (éd.), *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, pp. 104, 108 e 131).
51. «Ratio enim suppositi in creaturis super essentiam comune, ut in isto homine super rationem humanitatis, non est nisi ratio suae individuationis» (Enrico di

- Gand, *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. 39, q. 3, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1994, pp. 187-188). Vedi anche Id., *Quodlibet* II, q. 8, ed. Wilockx, p. 49.
52. Si veda al riguardo Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, *sol.*, p. 943. Voir aussi Id., *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2, *resp.*, p. 191; Id., QDP, q. 9, a. 2, ad 11, p. 229; Id., ST, I, q. 29, a. 1, ad 4, p. 330; Id., QDL II, q. 2, a. 2, *resp.*, p. 216, ll. 26-36; Id., *In Met.*, l. 5, lect. 5, § 822, p. 223; cf. Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium*, § 1, in Id., *De Consolatione Philosophiae/Opuscula Theologica*, ed. C. Moreschini, München-Leipzig 2000, 206-241, pp. 209-212.
53. «Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam : ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse; natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo» (Tommaso d'Aquino, ST, III, q. 17, a. 2, *resp.*, ed. Leonina, p. 222). Cfr. anche Id., *In I Sent.*, d. 23, a. 1, *sol.*, ed. Mandonnet, pp. 555-556; *Ibid.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3, pp. 603-604; Id., *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, *sol.*, pp. 196-197; Id., *De ente*, c. 2, ed. Leonina, p. 373; Id., *Summa contra Gentiles*, l. 4, c. 11, § 3471, ed. Marietti, pp. 267-268; *Ibid.*, c. 81, § 4155, pp. 394-395; Id., *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 3, *resp.*, ed. Leonina, pp. 39-40; Id., *De un. verbi*, a. 3, ad 14, ed. Marietti, p. 432; Id., *Comp. Theol.*, I, c. 154, ed. Leonina, pp. 140-141; Id., QDL II, q. 2, a. 2, ad 2, ed. Leonina, p. 218; Id., *In Met.*, l. 7, lect. 5, §§ 1377-1379, ed. Marietti, p. 339.
54. Su questo argomento ci permettiamo di rinviare al nostro *Matière, corps, esprit*, pp. 100-116.
55. «Et quia apud Philosophum quiditas frequenter dicitur 'forma' (ut patet V *Metaphysicae* cap. 'De causa' et in multis aliis locis; et VII *Metaphysicae* cap. 'De partibus definitionis', quod 'in quibuscumque non est materia, idem est quodquid-est cum eo cuius est': sicut exponetur, loquitur de materia et forma), et 'materiale' apud eum vocatur quidlibet habens quiditatem contractam (et Boethius in libello *De Trinitate* vult quod nulla forma potest esse subiectum accidentis, quia forma dicitur in 'quid' de quocumque alio: et si humanitas sit subiectum, hoc tamen ei non convenit in quantum est forma; humanitas quidem non est forma alterius partis compositi, ut formae vel materiae, sed totius compositi habentis quiditatem contractam, sive in quo est quiditas contracta), — ideo omnis realitas specifica constituit in esse formali (quia in esse quiditativo), realitas individui constituit praecise in esse materiali (hoc est in esse contracto). Et ex hoc sequitur illa logica quod 'illa essentialiter est formalis, ista materialis', quia ista constituit in ratione subicibilis et illa in ratione praedicabilis praecise; praedicatum autem formale habet rationem formae, subicibile autem habet rationem materiae» (Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 6, § 182, pp. 480-481). Cfr. anche Id., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, §§ 189-194, pp. 289-292; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 8, § 10, p. 41a-b; Id., *Quaest. Met.*, l. 7, q. 13, § 95, p. 250.
56. Secondo tale dottrina, non basta affermare che due entità possono differire tra di loro come due cose distinte, oppure concettualmente. Vi è una terza possibilità: esse potrebbero identificarsi in una medesima cosa, ma non essere la stessa cosa. Così, ad esempio, il genere non si distingue dalla differenza spe-

- cifica *secundum rem*, eppure la differenza tra genere e specie non è puramente concettuale. In questo caso, si dà allora un'identità reale, ma una distinzione formale. Cfr. Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 2, pars 2, q. 4, §§ 274-275, ed. Vaticana, pp. 216-217; Id., *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 3, §§ 103-107, ed. Vaticana, pp. 200-202; Id. *Quaest. Met.*, I, 7, q. 19, a. 4, §§ 25-57, ed. St. Bonaventure, pp. 364-374. Sulla distinzione formale scotista la letteratura è vasta. Si vedano almeno M. Grajewski, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1944; R.G. Wengert, *The Development of the Doctrine of the Formal Distinction in the Lectura Prima of John Duns Scotus*, «The Monist», 49 (1965), pp. 571-587; A.B. Wolter, *The Formal Distinction*, in M. McCord Adams (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. and London 1990, pp. 27-41; Id., *The Realism of Scotus in Ibid.*, pp. 42-53; T. B. Noone, *La distinction formelle dans l'école scotiste*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 83 (1999), pp. 53-72; S.D. Dumont, *Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, «Vivarium», 43 (2005), pp. 7-62; P. D. Muñoz Ceferino, *La distinctio formalis ex natura rei en la filosofía de Juan Duns Escoto como antecedente del planteo de la objetividad*, «Alpha», 41 (2015), pp. 23-39.
57. Cfr. Giovanni Duns Scotus, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, §§ 169-178, ed. Vaticana, pp. 281-285; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, §§ 179-183, ed. Vaticana, pp. 479-481; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 97, p. 251; *Ibid.*, § 141, ed. St. Bonaventure, pp. 266-267.
58. Id., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 6, § 186, p. 288; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, § 182, ed. Vaticana, p. 481; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 14, p. 32.
59. Su questo argomento si veda in particolare Giovanni Duns Scotus, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, §§ 13-14, pp. 31b-32b; Id., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 6, § 172, p. 283; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 6, §§ 188-189, ed. Vaticana, pp. 484-485; Id., *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, §§ 118-124, pp. 258-262. Spiega bene Olivier Boulnois: «On voit que les concepts de matériel et de formel renvoient, non à une physique, mais à une *logique* (comme dit Scot), celle de la prédication: est formel ce qui désigne un *prédicat* possible, est matériel ce qui désigne un *sujet* possible. Or, le prédicat est un universel (dit de plusieurs), tandis que le sujet est singulier (dont le prédicat est dit)» (Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot*, p. 147).
60. Questo elemento trova conferma in un fatto, già segnalato da Stephen Dumont: nella fase più matura della propria carriera, Scotus avrebbe evitato di usare i termini *gradus* o *forma individualis* per intendere il principio d'individuazione, al fine di non intendere l'individuazione alla stregua della dinamica di intensione e remissione delle forme. Cfr. Dumont, *The Question on Individuation*, pp. 211-219.



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)