

## «Che cosa ti rende te stesso?». La domanda di Scoto, un'insidia per i tomisti

“What Makes You Yourself?” Scotus’ Question, a Pitfall for Thomists

*Stephen L. Brock*

Pontificia Università della Santa Croce, Roma  
brock@pusc.it

DOI: [10.17421/2498-9746-10-08](https://doi.org/10.17421/2498-9746-10-08)

### Riassunto

*La tesi principale dell'articolo è che l'insegnamento di Tommaso d'Aquino secondo cui il principio di individuazione per le nature corporee è la “materia segnata” è stato frainteso per secoli, perché la materia in questione è stata identificata con la materia prima. Tommaso non dice mai che è la materia prima, e molto spesso la identifica con la materia sensibile particolare o con il corpo dell'individuo. Questo malinteso forse spiega gran parte del grave disaccordo che si osserva tra le spiegazioni dell'individuazione offerte dai tomisti passati e presenti. Si suggerisce che il malinteso potrebbe essere nato da un'eccessiva fretta da parte dei tomisti nel rispondere alla teoria dell'individuazione di Giovanni Duns Scoto e alle sue critiche a teorie simili a quella di Tommaso. Correggere questo malinteso aiuta a vedere quanto siano diversi gli approcci all'individuazione di Scoto e Tommaso e a far emergere ciò che sarebbe necessario per un autentico confronto tra le due posizioni.*

**Parole chiave:** Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Individuazione, Identità, Materia segnata

### Abstract

*The article's main thesis is that Thomas Aquinas's teaching that the principle of individuation for corporeal natures is “signate matter” has been misunderstood for centuries, because the matter in question has been taken to be prime matter. Thomas never says it is prime matter, and he very often identifies it with particular sensible matter or with the individual's body. This misunderstanding may account for much of the serious disagreement that can be observed among the accounts of individuation offered by past and present Thomists. The article suggests that the misunderstanding might have arisen from excessive haste on the part of Thomists to respond to John Duns Scotus's account of individuation and to his criticisms of accounts resembling Thomas's. Correcting this misunderstanding helps to see how very different Scotus's and Thomas's approaches to individuation are and to bring out what would be needed for a genuine encounter between the two positions.*

**Keywords:** Thomas Aquinas, John Duns Scotus, Individuation, Identity, Materia signata

## INDICE

1	L'individuazione secondo Scoto: seguendo l'ordine logico fino in fondo . . . . .	129
2	La domanda di Scoto e il suo rifiuto della materia e della quantità . . . . .	131
3	L'insidia per i tomisti . . . . .	133
4	La materia di chi, quale designazione? . . . . .	136
5	Due domande anziché una, e la differenza più significativa tra Tommaso e Scoto . . . . .	138

Esiste un luogo comune secondo il quale le persone, man mano che avanzano nell'età, diventano più caute o meno disposte a correre rischi. Tuttavia, ho visto alcuni studi empirici recenti che gettano dubbi su tale stereotipo. Forse non arrivano a risultati definitivi. Ad ogni modo però, posso dire di aver corso, negli ultimi mesi, quello che è stato per me un vero rischio. Mi sono applicato allo studio di Giovanni Duns Scoto. E infatti ho trovato che, per un vecchio tomista, questo esercizio è davvero rischioso. Tra poco spiegherò il perché.

L'argomento specifico che ho voluto indagare ha un certo collegamento, almeno indiretto, col processo di invecchiamento. Tale processo coinvolge molti cambiamenti nel suo soggetto. Ma non può cambiare proprio tutto. Dall'inizio alla fine, l'invecchiamento ha come soggetto un essere vivente, e anzi lo stesso essere vivente — il medesimo individuo. L'invecchiamento non è una staffetta che viene corsa da più persone in successione. La persona che si trova verso la fine del processo, l'anziano, differisce in molti modi dal giovane che c'era all'inizio. Ma è necessario che in qualche modo non differisca. Da buoni aristotelici, sia Tommaso che Scoto direbbero che, per quanto siano diversi, il giovane e l'anziano non differiscono «in sostanza».

Stando allo stesso Aristotele, però, tale affermazione contiene un'ambiguità. Che due oggetti non differiscono in sostanza può significare solo che siano della stessa specie, la quale Aristotele nelle sue *Categorie* chiama «sostanza seconda». Ma ovviamente, se si tratta di un unico processo di invecchiamento, non è solo in specie che il giovane e l'anziano non differiscono. Secondo la terminologia aristotelica, nemmeno differiscono «in numero». Sono la stessa «sostanza prima» — lo stesso individuo, appunto. Un individuo, secondo una formulazione scolastica condivisa da Tommaso e Scoto, è qualcosa in sé indiviso, nel senso di non multiplo, e allo stesso tempo diviso da ogni altro, nel senso di un tutto, non una mera parte della natura di una cosa indivisa.

Ora, però, se la natura di una specie è divisa in molti individui, ogni individuo deve avere un fattore proprio e distintivo, che non rientra nella natura della specie. Si può domandare che cosa sia tale fattore; cioè, che cosa sia il «principio di

individuazione». Ecco ciò che ho voluto studiare in Scoto. In particolare, volevo capire bene la differenza tra la sua posizione e quella di Tommaso.

Ciò che penso di aver trovato è, in parte, una conferma di quanto si dice di solito, e cioè che le loro posizioni sono in netto contrasto. Ma adesso il contrasto mi sembra ancora più forte di quel che si dice e che prima avevo pensato anch'io. Il contrasto non si limita alle loro risposte alla domanda sul principio di individuazione. Esso riguarda innanzitutto la domanda stessa; ossia, ciò che chiamerei lo statuto metafisico della domanda. Il rischio di cui ho parlato è pertanto il non rendersi conto di tale contrasto. Ciò comporta delle conseguenze serie, non solo per la comprensione del rapporto tra Scoto e Tommaso, ma anche per la comprensione di Tommaso stesso. (Se ha delle conseguenze per la comprensione di Scoto è una questione che lascio agli scotisti.)

Senza ovviamente poterli argomentare dettagliatamente, qui vorrei segnalare i punti salienti del contrasto di cui parlo, soffermandomi in particolare su quelli che incidono sulla comprensione di Tommaso. Inizierò comunque con un breve accenno del pensiero di Scoto sull'individuazione. Procedo così perché, sebbene egli sia vissuto dopo Tommaso, quello che voglio mettere in risalto è l'effetto che il pensiero di Scoto può avere, e credo abbia di fatto avuto, sui tomisti.

## 1 L'INDIVIDUAZIONE SECONDO SCOTO: SEGUENDO L'ORDINE LOGICO FINO IN FONDO

Per capire la dottrina di Scoto sull'individuazione bisogna avere presente le categorie di Aristotele<sup>1</sup>. Come Tommaso, Scoto intende lo schema delle categorie non soltanto come una divisione logica, tra modi comuni di predicazione, ma anche come una divisione metafisica, tra modi comuni di essere. Le categorie sono i generi ultimi degli enti. Tra esse, quella principale è la sostanza. E anche se ci sono individui in tutte le categorie, quelli principali sono appunto le sostanze individuali. Qui di seguito, concentrerò quasi tutto il mio discorso su queste.

Allo stesso tempo — questa volta a differenza di Tommaso — secondo Scoto anche la costituzione reale o metafisica di una sostanza corrisponde molto da

<sup>1</sup>Scoto tratta dell'individuazione in vari scritti; in questa sede mi baserò sui due dei trattati citati più spesso, quello dell'*Ordinatio* e quello delle *Quaestiones* sulla *Metafisica* di Aristotele (*Quaest. Met.*): B. IOANNIS DUNS SCOTI, O.F.M., *Ordinatio, Liber II, dist. 1-3*, in *Opera omnia*, vol. 7, a cura di C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, B. Hechich, L. Modrić, S. Nanni, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973, d. 3, p. 1, qq. 1-6, pp. 391-494; Id., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, a cura di R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1997, q. 7, pp. 147-156; q. 13, pp. 215-280. Per le citazioni dell'*Ordinatio* indicherò anche le pagine corrispondenti alla traduzione italiana: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il principio di individuazione. Ordinatio II, d. 3, pars 1, Quaestiones 1-7*, a cura di A. D'Angelo, Il Mulino, Napoli 2011 (*Il principio*).

vicino alla sua costituzione logica; vale a dire, alla costituzione della sua definizione. Questa si può rappresentare con precisione servendosi del cosiddetto albero di Porfirio; cioè, la famosa tavola della coordinazione e della subordinazione dei generi e delle specie delle cose. Essa si costruisce muovendo dal genere sommo e scendendo fino alle specie infime secondo il processo della dicotomia, che divide il genere mediante una differenza specifica e la negazione di essa.

Prendiamo come esempio la definizione di uomo. Si comincia col suo genere sommo, che è la sostanza. Poi essa si divide in sostanza materiale, ossia corporea, e sostanza immateriale, detta sostanza separata in filosofia, e angelo in teologia. Convieni precisare che la sostanza corporea non è pura materia, la quale è soltanto corpo in potenza. La si rende corpo in atto mediante una *forma corporeitatis*, una forma della corporeità. Poi il genere di corpo viene diviso in animato e inanimato. Secondo Scoto, questa differenza, animato, viene determinata da una forma realmente distinta dalla *forma corporeitatis* e aggiunta ad essa. Questa forma è l'anima vegetativa, in virtù della quale un corpo è organico e vivente. La divisione successiva è tra il vivente sensitivo, cioè l'animale, e quello non sensitivo, la pianta. Anche l'animale ha una forma propria, realmente distinta dall'anima vegetativa e aggiunta ad essa, che determina la sua differenza. Questa forma però può essere o una pura anima sensitiva — il caso dell'animale bruto; oppure un'anima che è allo stesso tempo sensitiva e razionale — il caso dell'uomo. Tuttavia, anche se è una sola anima, la distinzione tra questi due aspetti — sensitiva e razionale — non è per Scoto una distinzione solo nel nostro modo di considerare l'anima. Sono due realtà nell'anima stessa, due perfezioni oppure due formalità, inseparabili ma non identiche. Lui chiama questo tipo di distinzione, «formale».

Così abbiamo la definizione completa di uomo: sostanza corporea animata sensitiva razionale. E siccome l'uomo è una specie infima, il processo di divisione mediante la dicotomia termina qui. Nell'ottica di Scoto però, l'albero stesso non termina qui, perché esiste un'ulteriore ramificazione, mediante l'aggiunta di ulteriori perfezioni o formalità. Una specie infima, infatti, può trovarsi in un numero indefinito di soggetti. Ci possono essere, appunto, molti individui di quella specie. E ogni individuo, ritiene Scoto, ha una sua differenza propria, che lo distingue da ogni altro della specie. Tale differenza individuale è costituita da una formalità corrispondente, che si aggiunge alla natura comune della specie. Questi due fattori, la natura comune della specie e la formalità individuale, sono realtà formalmente distinte nella costituzione dell'individuo.

Qui c'è un punto davvero chiave. Secondo Scoto, nell'individuo reale si trova una realtà, una formalità, che non è di per sé individuale; e nell'individuo stesso, questa realtà, questa natura comune, è anteriore alla formalità individuale. Così, in Socrate c'è l'umanità, che lo rende uomo; e l'umanità di Socrate non ha in sé ciò che si chiama l'unità numerica, cioè, l'unità di un solo individuo. È solo per una formalità aggiunta alla sua umanità che Socrate è reso l'individuo che è, *questo*

uomo.

Ecco il principio di individuazione scotista. Scoto attribuisce ad esso alcune caratteristiche che vanno notate. Innanzitutto, costituisce una vera differenza individuale. Assomiglia in vari modi a una differenza specifica. Ad esempio, come la differenza specifica è propria della specie, quella individuale è propria dell'individuo. Così, l'ecceità di Socrate può appartenere solo a lui. Poi, come la differenza specifica si rapporta al genere come l'atto alla potenza, in quanto determina ciò che è indeterminato, la differenza individuale è come un atto che determina la natura comune della specie<sup>2</sup>. Inoltre, come la differenza specifica presuppone tutte le altre parti della definizione della specie e in tal modo quasi basta per riassumere l'intera essenza della specie, la differenza individuale presuppone il resto della costituzione dell'individuo. Almeno nelle *Questioni sulla Metafisica* di Aristotele, Scoto arriva a sostenere che mediante la differenza individuale viene costituita una vera e propria essenza individuale<sup>3</sup>. Esiste la Danielità<sup>4</sup>. E tale essenza si potrebbe esprimere con una vera e propria definizione<sup>5</sup>. Esiste la definizione di Socrate in quanto Socrate.

Allo stesso tempo, Scoto ammette che l'ecceità di un individuo possiede qualche peculiarità. Una è che, pur essendo prettamente intelligibile in se stessa, non lo è a noi, almeno in questa vita. Inoltre, anche considerata in se stessa, non ci sarebbe molto da dire su di essa. È invero una pura singolarità, non avendo in sé alcuna natura comune. Non è né una qualità né una quantità né una relazione né un'azione. Così non è chiaro che si potrebbe dimostrare qualcosa sulla base di essa.

Infine, va ricordato che l'ecceità scotista non appartiene solo alle persone umane. Ogni ente individuale ha la sua: un ippopotamo, un cavolo, una roccia, una porzione di materia, una forma sostanziale, perfino una linea e qualunque accidente individuale. E pure ogni angelo la ha.

## 2 LA DOMANDA DI SCOTO E IL SUO RIFIUTO DELLA MATERIA E DELLA QUANTITÀ

Ora, nei suoi trattati più estesi su questo tema, prima di esporre la nozione dell'ecceità, Scoto fa due cose<sup>6</sup>. Una è di mostrare la realtà e la priorità nell'individuo della natura comune. L'altra è di passare in rassegna, e di respingere, altri can-

<sup>2</sup> *Ordinatio*, d. 3, p. 1, q. 6, §180, p. 479 (*Il principio*, p. 93).

<sup>3</sup> *Quaest. Met.*, VII.7, §§20-27, pp. 153-155; si veda P. KING, *Duns Scotus on Singular Essences*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 111-137.

<sup>4</sup> *Quaest. Met.*, VII.13, §154, p. 270.

<sup>5</sup> *Quaest. Met.*, VII.13, §158, p. 271.

<sup>6</sup> *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, qq. 1-5, §§1-141, pp. 391-463 (*Il principio*, pp. 2-75); *Quaest. Met.*, VII.13, §§1-59, pp. 215-238.

didati per il principio di individuazione. Infatti, a quell'epoca il tema era molto dibattuto. A riguardo, vi sono due aspetti per noi rilevanti.

Una è l'indicazione esplicita di tutto ciò che, per Scoto, un principio di individuazione deve soddisfare. Deve servire come ciò per cui un individuo, per esempio Socrate, è «singolare con questa singolarità propria e determinata e non con la singolarità di Platone»<sup>7</sup>. La domanda è per quello che lo rende proprio *questo* uomo. Si cerca, insomma, «la causa di 'questa singolarità' in particolare, segnalata, ossia, in quanto è determinatamente 'questa'»<sup>8</sup>. Poiché la parola latina *haec* significa *questo*, il principio di individuazione si può chiamare, appunto, *haecceitas*; letteralmente, la *questità*. Nelle parole di un noto studioso del Dottore Sottile, in fondo egli cercava «la causa totale dell'identità individuale della cosa»<sup>9</sup>. Il tuo principio di individuazione sarà ciò che ti rende propriamente te stesso.

L'altro aspetto importante in quella rassegna di proposte è l'apparente presenza, sebbene solo implicita, di san Tommaso. Scoto non lo nomina mai quando parla dell'individuazione, ma nei brani in cui egli affronta due delle proposte, gli editori citano dei testi di Tommaso, come se fossero tra i bersagli<sup>10</sup>. Le due proposte sono la quantità e la materia<sup>11</sup>. E infatti, in quei testi e anche in tanti altri, ciò che Tommaso identifica come il principio di individuazione, almeno per le cose corporee, è la *materia signata*, ossia la materia segnalata — *questa* materia oppure *quella*; e la segnalazione della materia è resa possibile, appunto, dalla

<sup>7</sup> *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 2, §56, p. 416 (*Il principio*, p. 29).

<sup>8</sup> *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 4, §76, p. 427 (*Il principio*, p. 39).

<sup>9</sup> T. B. NOONE, *Scotus's Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the Quaestiones in Libros Metaphysicorum*, VII q. 13, in *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, vol. 1, a cura di L. Sileo, Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 391-406, a p. 402.

<sup>10</sup> È vero che a quell'epoca non era consueto che i nomi degli avversari le cui tesi venivano confutate fossero esplicitati. Tuttavia Scoto nomina Tommaso in *Quaest. Met.*, VII.13, §179, p. 279 (dove si tratta, non dell'individuazione, bensì dell'astrazione); inoltre, sia nell'*Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 2, §47, p. 412 (*Il principio*, p. 23) che in *Quaest. Met.*, VII.13, §57, p. 237, Scoto cita esplicitamente un testo di un suo avversario, sull'individuazione — un *Quodlibet* di Enrico di Gand; e in *Quaest. Met.* VII.13, §22, p. 225, sempre Scoto nomina un altro avversario: Egidio Romano. Io non nego che in questi brani sulla materia e sulla quantità (si veda sotto, n. 11), Scoto abbia potuto pensare a Tommaso, ma reputo più probabile che bersaglio delle sue critiche fossero gli argomenti di Egidio Romano e Goffredo di Fontaines (a loro volta citati anche dagli editori). Ad ogni modo, presupponendo che io abbia ragione su quanto sosterrò in seguito su Tommaso, si ha motivo di pensare che le critiche rivolte da Scoto risultano molto meno applicabili a Tommaso che ai due autori suddetti, e questo nonostante le apparenti somiglianze.

<sup>11</sup> Sulla quantità, si veda *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 4, §§71-128, pp. 423-457 (*Il principio*, pp. 37-69); *Quaest. Met.*, VII.13, §14, p. 220; §§33-39, pp. 229-232 (e cfr. §98, p. 252; §§101-102, p. 253). Sulla materia, si veda *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5, §§129-141, pp. 458-463 (*Il principio*, pp. 71-75); *Quaest. Met.*, VII.13, §16, pp. 221-222; §§40-47, pp. 233-234 (e cfr. §§92-96, pp. 249-250). Nell'*Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 4, gli editori hanno fatto riferimenti a Tommaso a pp. 425, 440, e 441, e nella q. 5, a p. 459. Nelle *Quaest. Met.*, VII.13, hanno fatto riferimenti a Tommaso a p. 221, n. 37; p. 232, n. 91; p. 251, n. 163; e p. 252 n. 168. Si veda anche *Il principio*, pp. 151-153, nn. 84-87; pp. 169-176, nn. 172-184.

quantità dimensionale. Sulla *materia signata* ritornerò più avanti. Qui vorrei accennare, brevemente, ad alcuni argomenti di Scoto contro quelle due proposte, la materia e la quantità. Sono argomenti basati su premesse che Tommaso potrebbe tranquillamente accettare.

La materia di cui Scoto sta parlando è la materia prima; cioè, il sostrato ultimo delle forme sostanziali e dei cambiamenti sostanziali. Secondo lui, essa non può individuare una sostanza, tra l'altro perché è mera potenza indeterminata per molte sostanze. Non può determinare una sostanza ad essere proprio questa. Infatti, la stessa materia può trovarsi successivamente in più sostanze. Inoltre, in alcune sostanze, quelle viventi, c'è un flusso continuo di materia diversa.

Con la quantità, Scoto intende l'estensione in tre dimensioni, che è un accidente. Secondo lui, se si suppone che la stessa quantità sempre accompagni la stessa materia, allora anch'essa passerà da sostanza a sostanza<sup>12</sup>. E se si suppone che ogni sostanza abbia una quantità propria, si sta comunque dicendo che un accidente sia costitutivo di una sostanza, che non ha senso<sup>13</sup>.

Infine, Scoto osserva che né la materia né la quantità sono realtà puramente individuali<sup>14</sup>. Ognuna ha una natura comune. Qualcosa le deve pure individuare. Il vero principio sarà altro.

### 3 L'INSIDIA PER I TOMISTI

Adesso vorrei considerare l'impatto che ha avuto sul tomismo il pensiero di Scoto sull'individuazione. A mio avviso, senza volerlo, Scoto ha indotto gli interpreti a leggere ciò che l'Aquinate dice in proposito da una prospettiva non sua, così da distorcerlo, senza peraltro cogliere le vere differenze tra i due. Riconosco che anche quest'affermazione risulta essere un po' rischiosa. In questa sede posso solo citare un caso per illustrare questa tesi. Mi riferisco ad uno degli interpreti di Tommaso più insigni, Giovanni Capreolo († 1444). In seguito accennerò anche ad altri.

Nelle sue famose *Defensiones theologiae*, Capreolo dedica un gran numero di pagine al tema dell'individuazione<sup>15</sup>. Molte pagine riguardano la dottrina di Scoto, sulla quale egli offre delle osservazioni assai acute. Tuttavia, la sua spiegazione

<sup>12</sup> *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5, §§140-41, pp. 461-463 (*Il principio*, p. 75); *Quaest. Met.*, VII.13, §40, p. 233.

<sup>13</sup> *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 4, §§82-88, pp. 429-433 (*Il principio*, pp. 43-45); *Quaest. Met.*, VII.13, §§24-26, pp. 225-227.

<sup>14</sup> *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 4, §104, p. 442 (*Il principio*, p. 53); *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5, §§136-139, pp. 461-463; *Quaest. Met.*, VII.13 §120, p. 259.

<sup>15</sup> JOHANNIS CAPREOLI, O.P., *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis in secundo Sententiarum*, vol. 3, a cura di C. Paban, T. Pègues, Alfred Cattier, Tours 1902, II, d. 3, q. 1, pp. 199a-253a.

della dottrina di Tommaso risulta quanto meno curiosa. Secondo Capreolo il primo principio di individuazione, che è una vera causa della sostanza individuale, è appunto la materia prima. Come dicevo, Scoto aveva respinto la materia prima, tra l'altro perché ha una natura comune. Ma secondo Capreolo la natura comune della materia è solo la proporzione che ha alla forma, cioè la sua potenza per essa, e quella proporzione non è la materia in se stessa. In se stessa, la materia è il primo soggetto non ricevuto in altro. In quanto tale, non ha una natura comune, e non rientra nella definizione di nessuna specie del corpo<sup>16</sup>. Ossia, è una pura singolarità, ed è in quanto tale che essa rende la sostanza materiale incomunicabile. Secondo Capreolo quindi, la materia prima risulta molto simile all'ecceità scotista, quasi come se dovesse fare concorrenza diretta con essa. Per quanto riguarda la quantità, Capreolo attribuisce ad essa un ruolo molto secondario. Serve solo per offrire ai nostri sensi un segno dell'individuo. Lo rende distinguibile, in quanto lo determina al qui e adesso<sup>17</sup>.

Rispetto a san Tommaso, questa spiegazione mi sembra doppiamente curiosa. Innanzitutto, non trovo in Tommaso una distinzione tra la potenza della materia per la forma e la materia in se stessa. Anzi, lui insiste che la materia è la sua potenza per la forma<sup>18</sup>. E non attribuisce mai ad essa lo statuto di puro singolare. Poi, il ruolo della quantità non sembra essere per Tommaso così secondario, nel senso che egli non lo dissocia dal ruolo della materia nel modo in cui lo fa Capreolo. Non è che alla fin fine ci siano due principi, la materia che rende l'individuo incommunicabile e la quantità che lo rende distinguibile; c'è un solo principio, e cioè appunto la *materia signata*, che è la materia che esiste sotto una quantità dimensionale determinata, cioè segnata; così, «la materia non è principio di individuazione se non in quanto esiste sotto dimensioni segnate»<sup>19</sup>.

Ora, a differenza di Capreolo, molti altri tomisti attribuiscono un ruolo più fondamentale alla quantità, o almeno alla materia — sempre la materia prima — precisamente in quanto resa segnata per mezzo della quantità. Per loro, comunque, ci sono almeno due difficoltà: il fatto che la quantità sia un accidente, e il fatto che secondo Tommaso la quantità non inerisce direttamente nella materia prima, bensì nel corpo composto di materia e forma. A queste difficoltà offrono diverse soluzioni che, a mio avviso, non sono esenti da problemi seri. Ad ogni modo, però, sembra chiaro che gran parte di loro vorrebbe presentare la *materia signata* proprio a guisa di una vera *differenza individuale*; cioè, di nuovo, come se dovesse fare concorrenza diretta con l'ecceità scotista. Il Gaetano, per esempio, è

<sup>16</sup>Ivi, p. 239a-b; si veda p. 233a-b.

<sup>17</sup>Ivi, pp. 201b, 232b, 233b, 239a, 242a.

<sup>18</sup>*Summa theologiae (STh)*, I, q. 54, a. 3, obj. 3; I, q. 66, a. 2; *De spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 21; a. 11, ad 15.

<sup>19</sup>*Materia non est indiuiduationis principium nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis existens: Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 2, ad 1, righe 122-124, p. 143 (ed. Leonina, vol. 50).

assolutamente esplicito in questo senso. Secondo lui, lo sbaglio di Scoto è semplicemente quello di basare la differenza individuale su qualcosa di formale, mentre in realtà essa è costituita, appunto, dalla *materia signata*<sup>20</sup>.

Naturalmente non ho potuto studiare tutte le interpretazioni di Tommaso sull'individuazione offerte lungo i secoli. Ma, posso dire di averne considerato un certo numero, sia dell'epoca scolastica che degli ultimi cento anni: tra gli scolastici più conosciuti, Tommaso di Sutton<sup>21</sup>, il Capreolo, Silvestro di Ferrara<sup>22</sup>, e il Gaetano; tra i moderni, M.-D. Roland-Gosselin<sup>23</sup>, Joseph Owens<sup>24</sup>, Umberto Degl'Innocenti<sup>25</sup>, Joseph Bobik<sup>26</sup>, Sandra Edwards<sup>27</sup>, Christopher Hughes<sup>28</sup>, John Wippel<sup>29</sup>, Eleonore Stump<sup>30</sup>, Robert Pasnau<sup>31</sup>, Gabriele Galluzzo<sup>32</sup>, Fabrizio

<sup>20</sup>THOMAS DE VIO CAIETANUS, O.P., *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, ed. P. M.-H. Laurent, O.P., Marietti, Torino 1934, §37, pp. 54-57.

<sup>21</sup>TOMMASO DI SUTTON, O.P., *Quodlibeta*, a cura di M. Schmaus, con M. González-Haba, Bayerische Akademie, Munich 1969, I, q. 21, pp. 139-152; e di attribuzione probabile, *De principio individuationis*, in Thomas Aquinas, *Opuscula philosophica*, a cura di R. Spiazzi, O.P., Marietti, Torino 1954, pp. 149-151.

<sup>22</sup>FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARENSIS, O.P., *Commentaria in Summam contra gentiles*, lib. 1, in S. *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, iussu Leonis XIII edita, vol. 13, Garroni, Roma 1918, cap. 21, I-X, pp. 64-67.

<sup>23</sup>M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P., *Le principe de l'individualité*, in *Le 'De Ente et Essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir 1926, pp. 51-134, specialmente cap. XI: «Saint Thomas d'Aquin», pp. 104-26.

<sup>24</sup>J. OWENS, *Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle*, «Medieval Studies», 50 (1988), pp. 279-310; *Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274)*, in *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, a cura di J. J. E. Gracia, State University of New York Press, New York 1994, pp. 173-94.

<sup>25</sup>U. DEGL'INNOCENTI, *Il pensiero di San Tommaso sul principio d'individuazione*, «Divus Thomas», 45 (1942), pp. 35-81.

<sup>26</sup>J. BOBIK, *La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles*, «Revue Philosophique de Louvain» (troisième série), 51/29 (1953), pp. 5-41.

<sup>27</sup>S. EDWARDS, *Aquinas on Individuals and Their Essences*, «Philosophical Topics», 13/2 (1985), pp. 155-163.

<sup>28</sup>C. HUGHES, *Matter and Individuation in Aquinas*, «History of Philosophy Quarterly», 13/1 (January 1996), pp. 1-16.

<sup>29</sup>J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 2000, pp. 351-375.

<sup>30</sup>E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London 2003, pp. 47-50.

<sup>31</sup>R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 380-392.

<sup>32</sup>G. GALLUZZO, *Two Senses of 'Common'. Avicenna's Doctrine of Essence and Aquinas's View on Individuation*, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, a cura di D. N. Hasse, A. Bertolacci, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 309-338.

Amerini<sup>33</sup>, Edward Feser<sup>34</sup>, Jeffrey Brower<sup>35</sup>, Gaston LeNotre<sup>36</sup>, e Paul Symington<sup>37</sup>. Ora, da una parte, in questi interpreti riscontriamo una grande diversità di posizioni: per esempio, sui ruoli propri della materia e della quantità, sul quale dei due abbia la priorità, sulle loro causalità mutue (o meno), sul modo in cui la quantità renda *signata* la materia, se si tratti di dimensioni determinate oppure indeterminate, e via dicendo. Ossia, si è circondati da una cacofonia di voci. A mio avviso ciò fa pensare che qualcosa non vada. E dall'altra parte, a poco a poco mi sono accorto della presenza, in tutti o quasi tutti gli interpreti, di due presupposti che condizionano la lettura di Tommaso in proposito. (In realtà, a rigor del vero, dovrei scrivere "la nostra lettura", dal momento che anche io per molto tempo ero caduto nella trappola.) E anche se, ovviamente, non è detto che ogni interprete volesse competere con la teoria di Scoto, questi presupposti certamente fanno pensare a lui. Che siano dovute al suo influsso sarebbe difficile da provare. Alla fin fine ciò non ha tanta importanza. Invece è molto importante, a mio avviso, far vedere il contrasto tra questi presupposti e il pensiero dell'Aquinate.

#### 4 LA MATERIA DI CHI, QUALE DESIGNAZIONE?

Entrambi i presupposti che voglio segnalare riguardano ciò che intende Tommaso nel proporre la *materia signata* come principio di individuazione. In realtà abbiamo già incontrato questi presupposti, e in modo assai esplicito, nelle difese offerte dal Capreolo e dal Gaetano. Il primo è esplicito anche in molti degli altri autori che ho menzionato, e soltanto uno di loro presenta una lettura non compatibile con esso<sup>38</sup>. Tutti gli altri suppongono che la materia di cui si tratta sia proprio quella che Scoto aveva respinto: la materia prima.

<sup>33</sup>F. AMERINI, *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2013, specialmente pp. 137-163.

<sup>34</sup>E. FESER, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Editiones Scholasticae, Heusenstamm 2014, pp. 220-23.

<sup>35</sup>J. E. BROWER, *Matter, Form, and Individuation*, in *The Oxford Handbook of Aquinas*, a cura di B. Davies, E. Stump, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 85-103; ID., *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 113-129; ID., *Aquinas on the Individuation of Substances*, «Oxford Studies in Medieval Philosophy», 5/1 (2017), pp. 122-150.

<sup>36</sup>G. G. LENOTRE, *Determinate and Indeterminate Dimensions: Does Thomas Aquinas Change His Mind on Individuation?*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 94/4 (2020), pp. 503-46.

<sup>37</sup>P. SYMINGTON, *Powerful Logic: Prime Matter as Principle of Individuation and Pure Potency*, «The Review of Metaphysics», 73/3 (March 2020), pp. 495-529.

<sup>38</sup>Mi riferisco a Gabriele Galluzzo (si veda sopra, n. 32). La mia interpretazione risulta almeno molto vicina a quella di Galluzzo, e sono pienamente d'accordo con lui sull'importanza che Avicenna ha per Tommaso su questo tema. Qui però non posso entrare nel merito, in parte per motivi di spazio e in parte perché non sono ancora sicuro di aver capito la posizione di Galluzzo fino in fondo. Spero di poter tornare sulla questione in un futuro lavoro.

Ora, quando Tommaso parla della *materia signata*, egli non dice mai che la materia di cui si tratta è la materia prima. Anzi, ogni volta che lui esemplifica la nozione di *materia signata*, lo fa con qualcosa che nessuno potrebbe confondere con la materia prima. Spesso parla di *haec carnes et haec ossa*, queste carni e queste ossa, come la *materia signata* che individua la natura umana<sup>39</sup>. In qualche posto dice *materia signata sensibilis*<sup>40</sup>. Altre volte identifica il principio di individuazione col corpo dell'individuo<sup>41</sup>. La materia prima non è sensibile e non è corpo. È solo potenza per i corpi. Va ricordato che il concetto di materia non è né assoluto né univoco. È relativo ed analogo. Il significato del termine varia a seconda dei termini con cui viene relazionato.

Anche l'altro presupposto da rilevare l'abbiamo trovato esplicitamente nel Gaetano: che la *materia signata* debba fungere da differenza individuale; ossia, che debba giocare lo stesso ruolo giocato dall'ecceità scotista. Questo presupposto non è così esplicito in tutti gli interpreti, ma mi pare evidente che molti di loro cercano di intendere la *materia signata* in questo modo.

Ora, non nego che la *materia signata* sia un fattore costitutivo dell'individuo che la ha. E infatti sarebbe proprio di quell'individuo, come la carne di Socrate è propria di Socrate. Ma essa non può costituire una differenza, nel senso stretto, tra l'altro per la ragione rilevata dallo stesso Scoto. La tua carne è carne. Ha la natura di carne in comune con quella di altri. E quella natura è parte, almeno generica, della natura umana. Una differenza che divide una natura comune, però, non ha in sé quella natura o una parte di essa; ci è estranea. Altrimenti lo stesso soggetto avrebbe quella natura o quella parte due volte. Una vera differenza individuale dev'essere una pura singolarità. La materia segnata non si aggancia alla natura comune come qualcosa del tutto estrinseco. Si sovrappone ad essa, almeno in parte. Se possiamo dire che si aggiunge ad essa, è solo nel senso in cui il sensibile si aggiunge all'intelligibile, pur contenendo la realtà dell'intelligibile (in modo potenzialmente intelligibile) dentro di sé. In effetti Tommaso non propone mai una realtà creata puramente singolare, cioè, di cui non si può predicare essenzialmente nulla di comune. Per il resto, basta considerare che, secondo lui, l'individuo cor-

<sup>39</sup>Per esempio, *In 1 Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 1; *De ente et essentia*, cap. 2, righe 82-83 (ed. Leonina, vol. 43); *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 2, righe 100-104, p. 143 (ed. Leonina, vol. 50); *De veritate*, q. 10, a. 4, ad 6; *De potentia*, q. 9, a. 1, ad 6; *Summa contra gentiles*, II, cap. 92, p. 558b, righe 25-30 (ed. Leonina, vol. 13); *In Physicorum*, II, lect. 5, §4, p. 69; lect. 15, §6, p. 99 (ed. Leonina, vol. 2); *Sentencia de anima*, III, righe 231-236, cap. II, p. 212 (ed. Leonina, vol. 45/1); *In Metaphysicorum*, VII, lect. 10, §1492; lect. 11, §1521 e anche X, lect. 11, §2132 (ed. Marietti); *In De caelo*, I, lect. 19 §4, p. 77 (ed. Leonina, vol. 3); *STh*, I, q. 3, a. 3; q. 30, a. 4; q. 75, a. 4; q. 85, a. 1, ad 2.

<sup>40</sup>*Sentencia de anima*, III, cap. II, righe 150-163, p. 211 (ed. Leonina, vol. 45/1); *In De caelo*, I, lect. 19 §4, p. 77 (ed. Leonina, vol. 3).

<sup>41</sup>Per esempio, *STh*, I, q. 7, a. 1; *Quaestio disputata de anima*, a. 1, obj. 2 e ad 2; *Compendium theologiae*, cap. 154.

poreo non è affatto definibile<sup>42</sup>. Pertanto, non avrà alcuna differenza individuale, e la *materia signata* non può esserla.

In che modo allora la *materia signata* riesce a individuare una natura comune? Ricordiamo che cosa significa quell'espressione. Significa materia *segnalata* oppure *indicata*, come col dito: *questa*. Il ruolo della quantità è quella di rendere possibile tale segnalazione. Lo fa in quanto fonda la divisione della realtà corporea in parti che occupano posizioni diverse: una qui, un'altra lì. Ora però, la tua posizione non è qualcosa di fisso, e tanto meno è costitutivo di te. La *materia signata* è la materia *hic et nunc*: questa qui *ora* — nel momento in cui viene segnalata. Dopo sarà quella lì. Avrà sempre qualche posizione, però non sempre avrà la stessa. In virtù delle loro quantità, corpi diversi sono sempre distinguibili gli uni dagli altri, ma non in modi determinati o definitivi. Ossia, la quantità di un corpo non lo definisce. La distinzione che essa stabilisce non è una definizione. Viene colta solo mediante i sensi. La *materia signata* è la materia sensibile in quanto sensibile. A differenza di Scoto, Tommaso non ammette la possibilità di una formula astratta, puramente intelligibile e priva di ogni riferimento spazio-temporale determinato, che sia di per sé applicabile a un solo individuo corporeo. Non ci sono delle essenze intrinsecamente private.

## 5 DUE DOMANDE ANZICHÉ UNA, E LA DIFFERENZA PIÙ SIGNIFICATIVA TRA TOMMASO E SCOTO

Si vede, spero, che il disaccordo tra Tommaso e Scoto è forte. Io certamente non intendo decidere qui tra i due. Volevo solo rilevare che, nel proporre la *materia signata* come principio di individuazione, Tommaso nemmeno pretende di offrire ciò che secondo Scoto un principio di individuazione dovrebbe essere. Ossia, i due pensatori non stanno rispondendo esattamente alla stessa domanda. Certo, le loro domande sono simili; riguardano ciò che si aggiunge a una natura comune per renderla individuale. Metafisicamente parlando però, sono domande molto diverse, perché i due pensatori non vanno d'accordo sullo statuto ontologico delle nature comuni stesse.

Per Scoto, in linea con la corrispondenza generale da lui postulata tra la logica della nostra conoscenza delle cose e la loro costituzione reale, la natura di una cosa è di per sé comune, nella cosa stessa, e la sua comunità precede, nella cosa, il fattore individuante.<sup>43</sup> Per Tommaso invece, non c'è una corrispondenza

<sup>42</sup>*De potentia*, q. 9, a. 2, obj. 1; *STh*, I, q. 29, a. 1, ad 1; *In VII Meta.*, lect. 10, §§1492-96; lect. 11, §§1530-31; lect. 15, §1611 (ed. Marietti). Al massimo, si può dire (e Tommaso lo dice più volte) che il principio di individuazione *sarebbe* incluso nella definizione dell'individuo, *se fosse* definibile.

<sup>43</sup>Sullo statuto reale della natura comune nel pensiero di Scoto, nonché sul modo in cui Scoto interpreta i passi in cui Aristotele sembra porre la materia come principio di individuazione, si veda: A. PETAGINE, *Natura comune e individuazione per materiam. La prospettiva di Giovanni Duns*

così stretta tra realtà e logica. Per esempio, secondo lui, i diversi gradi di perfezione sostanziale che distinguiamo in una cosa sono tutti effetti di una sola forma sostanziale<sup>44</sup>. E sebbene cogliamo le nature delle cose in modo universale o comune, non c'è nulla di comune nelle cose stesse. «In Socrate», afferma Tommaso, «non si ritrova alcuna comunanza, ma tutto ciò che è in lui è individuato»<sup>45</sup>. E quindi per Tommaso, una cosa reale, in quanto reale, non ha in sé alcun fattore comune al quale va aggiunto un altro fattore per individuarlo. La natura di una cosa reale è comune, non in quanto reale, bensì in quanto oggetto della nostra conoscenza intellettuale. La natura diventa tale oggetto mediante ciò che si chiama l'astrazione. Ed è solo in quanto astratta che la natura ha bisogno di qualcosa che le si aggiunga per individuarla. Di che tipo è l'aggiunta? È dello stesso tipo della cosa dalla quale la natura veniva originalmente astratta. Le nature vengono astratte dalle cose individuali colte dai sensi. Pertanto, le nature vengono individuate mediante la riapplicazione a tali cose; cioè, mediante la riapplicazione alla materia sensibile, appunto in quanto sensibile<sup>46</sup>.

Inoltre, e per lo stesso motivo, laddove Scoto fa una sola domanda, Tommaso deve farne due. Una è la domanda alla quale la risposta è appunto la *materia signata*: la domanda su che cosa si aggiunge ad una natura comune per restringerla o per contrarla a qualcosa di incomunicabile e di distinta da ogni altra cosa di quella natura. Ma, come abbiamo visto all'inizio, Scoto identifica questa domanda con quella su ciò che determina e racchiude l'intera identità dell'individuo, ossia, su ciò che completa la sua definizione. Invece, nel pensiero di Tommaso, la *materia signata* non ha questa seconda funzione. Non racchiude l'intera identità dell'individuo, come una differenza specifica racchiude l'identità di una specie. Non implica di per sé tutta la costituzione dell'individuo. Non lo definisce, perché non implica la sua natura intera. Tutt'al più ne implica solo qualche dimensione generica<sup>47</sup>. Lascia indeterminata la differenza specifica. Capire la carne e le ossa di Socrate significa aver capito la sua corporeità e forse anche la sua animalità, ma non significa aver capito la sua razionalità. Ovviamente però la razionalità rientra nell'identità di Socrate. Ci mancherebbe altro. Socrate è questo *uomo*. «Infatti l'uomo non è uomo perché ha le carni e le ossa ma perché ha un'anima razionale nelle carni e nelle ossa»<sup>48</sup>. Quindi per Tommaso, ciò che costituisce l'identità di

Scoto, «Forum. Supplement to Acta Philosophica», 2 (2016), pp. 125-147.

<sup>44</sup> *STh*, I, q. 76, a. 6, ad 1.

<sup>45</sup> *In Sorte non inuenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est indiuiduatum: De ente et essentia*, cap. 3, righe 80-82, p. 374 (ed. Leonina, vol. 43).

<sup>46</sup> Cfr. la spiegazione offerta da Deborah Black della nozione avicenniana di *materia signata*: D. L. BLACK, *Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars*, in *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, a cura di R. Taylor, I. Omar, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 2012, pp. 255-281, a p. 258, n. 7.

<sup>47</sup> Si veda *STh*, I, q. 76, a. 6, ad 2.

<sup>48</sup> «*Non enim homo est homo quia habet carnes et ossa, sed ex eo quod habet animam rationalem*

un individuo è semplicemente l'oggetto di un'altra domanda.

Ma Tommaso affronta davvero questa domanda? Direi di sì. Solo che, almeno nel caso degli individui corporei, lui non risponde con un fattore unico, ma segnala una pluralità di principi. «Un'essenza è ciò che una definizione significa. Una definizione però abbraccia i principi della specie, ma non i principi individuali»; e così, «anima e carne e ossa sono del concetto di uomo; ma quest'anima e questa carne e queste ossa sono del concetto di quest'uomo»<sup>49</sup>. C'è qui un nuovo fattore, oltre a questa carne e queste ossa, ossia oltre alla *materia signata*. C'è anche quest'anima, che è forma. Anche la forma sostanziale di un individuo è individuale, ed è principio dell'identità dell'individuo. Anzi, sembra essere il principio dominante. La forma è ciò che rende indivisa e completa la materia, e dalla forma segue l'essere proprio dell'individuo<sup>50</sup>.

Forse qualcuno obietterà che sembra strano includere l'anima tra i principi dell'identità di quest'uomo. Presi insieme infatti, quest'anima e questa carne e queste ossa *sono* quest'uomo. Suona come se l'individuo fosse principio della propria identità — come se fosti tu a renderti te stesso. Ma in un certo senso è così. Parlo dell'individuo sostanziale. In un brano famoso sulla nozione di persona, Tommaso spiega che, a differenza di un accidente, la sostanza è individuata da se stessa<sup>51</sup>. Vuol dire che la sua identità è tutta sua, stabilita completamente dai suoi principi intrinseci. Invece l'identità di un accidente è in parte quella del suo soggetto, che è estrinseco. La bianchezza è *questa* in quanto è *di* questo corpo. Ed è simile per ogni parte e ogni componente di una sostanza: non hanno l'essere se non in quanto appartengono a quella sostanza. Partecipano all'identità della sostanza, come partecipano al suo essere. Solo la sostanza ha un essere proprio, e solo essa è pienamente distinta nell'essere; ossia, per usare il termine aristotelico, soltanto la sostanza completa è *separata*<sup>52</sup>. Insomma, l'individualità è qualcosa di analogo, e appartiene con priorità alle sostanze complete.

È qui, mi pare, dove si tocca la differenza forse più significativa tra Scoto e Tommaso in proposito. Per Scoto una cosa è individuale in quanto possiede una pura singolarità. Dentro di te c'è qualcosa di più individuale di te, alla cui individualità tu partecipi, e che ti definisce. E tutte le cose, dagli angeli fino agli accidenti, sono individuali in questo modo. Perfino ogni porzione di materia e ogni forma sostanziale è costituita così, con una natura comune insieme a una pura singolarità che la rende individuale con una individualità propria. Gli scotisti, infatti, si vantano di poter spiegare l'individualità di tutte le cose individuali nello

*in carnibus et ossibus*» (S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, vol. 2, Libri 5-8, a cura di L. Perotto, Libro 7, Lezione 11, §1531, pp. 628-29).

<sup>49</sup> *STh*, I, q. 29, a. 2, ad 3.

<sup>50</sup> Si veda *STh*, I, q. 76, a. 2.

<sup>51</sup> *STh*, I, q. 29, a. 1.

<sup>52</sup> Si veda *In VIII Meta.*, lect. 1, §1687 (ed. Marietti).

stesso modo. E per tutte, anche le più contingenti, materiali e sensibili, la spiegazione si riconduce a qualcosa di puramente intelligibile, cioè non conoscibile dai sensi<sup>53</sup>, e di astratto, cioè al di sopra del *hic et nunc*<sup>54</sup>.

Tommaso invece respinge decisamente una spiegazione uguale per tutti gli individui. Per lui non esistono le pure singolarità. Dentro di te non c'è nulla di più individuale di te. A differenza delle sostanze separate, cioè quelle che sono pure forme sussistenti e complete in se stesse, non c'è nessun fattore semplice che ti definisce, proprio perché tu stesso non sei semplice. La tua identità non è un'astrazione, come non lo sei tu. È l'insieme di tutto ciò che ti costituisce, e non può prescindere da ciò che ti rende concreto, sensibile, e segnalabile con l'indice, *hic et nunc*.

Le due posizioni quindi sono estremamente diverse, così da rendere difficile sapere anche dove cominciare per giudicare tra loro. Qui mi limiterò a suggerire un paio di domande, una per gli scotisti e l'altra per i tomisti. Agli scotisti si potrebbe domandare come mai una forma che viene ricevuta nella materia non si possa moltiplicare mediante la mera divisione della materia, con l'intelligibilità propria della forma rimanendo invariata; ossia, come mai l'essenza di una tale forma possa contenere la causa totale della sua incomunicabilità. Invece ai tomisti si potrebbe chiedere di rispondere agli argomenti offerti da Scoto per la presenza, nella sostanza individuale, di una realtà che non ha in sé l'unità numerica. A mio avviso, se queste domande non vengono affrontate, la discussione sull'individuazione che coinvolge le due scuole sarà per forza un dialogo tra sordi.

---

© 2024 Stephen L. Brock & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

<sup>53</sup>Si veda *Quaest. Met.*, VII.13, §§167-169, p. 275; cfr. *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, §21, pp. 399-400 (*Il principio*, p. 11).

<sup>54</sup>Si veda *Quaest. Met.*, VII.13, §171, p. 276: «*Intellectus intelligit abstrahendo ab hic et nunc, hoc est, non secundum quod actualiter existens in natura, cuius existientiae condiciones sunt hic et nunc. Ista abstractio semper est necessaria in intellectu [...], tamen talis abstractio non facit singulare dicibile de multis. Ita enim 'hic homo' est intelligibilis, non ut existens, sicut 'homo'.*».

