

- 1 → Cosa è la causa e il cosciente e soggetto proprio della Metafisica
- 2 → Dio e le cose divine come soggetto della Metafisica
- 3 → L'ENTE in quanto ENTE è il soggetto della Metafisica

CAPITOLO QUARTO: INTORNO A SAN TOMMASO

Capitolo quarto Intorno a san Tommaso

Per poter esplicitare in maniera più compiuta la determinazione tomista della metafisica, nella misura in cui essa ha come suo proprio soggetto l'*ens commune*, vorremmo – tenendo principalmente di vista il *Prooemium* del Commento di Tommaso alla *Metafisica* di Aristotele – abbozzare un duplice confronto: 1) con la definizione di *prima filosofia* elaborata da Alberto Magno agli inizi della sua *Metafisica*; 2) con le tesi relative al soggetto e allo statuto della metafisica sostenute rispettivamente da Pietro d'Auvergne e da Egidio Romano.

La posizione di Alberto Magno, che a quanto pare conclude la redazione della sua *Metafisica* prima del 1263, è sicuramente nota a san Tommaso, quando quest'ultimo scrive il suo commento alla *Metafisica* di Aristotele (1270-1272 ca.), ed è anzi, in buona misura, in rapporto ad essa che nel *Prooemium* l'Aquinata definisce in una maniera così complessa il *subjectum* della *prima filosofia*.

Pietro d'Auvergne ed Egidio Romano possono essere considerati, senza dubbio a titolo diverso, dei discepoli assai vicini a san Tommaso. Anche se, come avremo modo di vedere, entrambi si dimostrano assai poco fedeli, su questo punto, alla sua ispirazione di fondo, proprio nel momento in cui essi elaborano le loro rispettive posizioni riferendosi costantemente, e in molti casi esplicitamente, all'apertura del grande *Commento* dell'Aquinata.

1. Alberto Magno

Nella sua *Metafisica*, che prende per filo conduttore il resto aristotelico, Alberto comincia con l'interrogarsi sul posto e sullo statuto della *prima filosofia* all'interno della sistematica scientifica comunemente tramandata¹. Se si vuole procedere alla fondazione di questa scienza, se si vuole propriamente *istituire* la metafisica, occorre innanzi tutto fissare preliminarmente la questione del suo *soggetto*. Ritroviamo qui le differenti tesi classicamente contrapposte, così come sono state classificate

¹ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, in *Opera omnia*, ed. B. Geyer, voll. XVI.1-2, Münster 1960 e 1964; qui I, tract. I («De stabilitione huius scientiae et nobilitate»), cap. 2, p. 333-35: «...oportet nos hic praebare questionem de subiecto propter diversitates de subiecto positionum».

Ciò che caratterizza qui, già a prima vista, la posizione di Alberto Magno, è l'aspetto reciprocamente esclusivo, che egli sottolinea, delle differenti tesi in questione. Alberto sceglie la terza soluzione contro le altre due, conformemente al concetto, mutuato da Avicenna, del soggetto di una scienza in generale. Ciò appare chiaramente nella confutazione che egli propone degli argomenti avanzati contro l'interpretazione «ontologica» dai sostenitori delle due prime tesi:

«Amplius, tam hi quam primo inducti philosophi ratiocinantur ens non posse esse subiectum huius scientiae, eo quod subiectum scientiae est, de quo aliquid diversum ab ipso potest demonstrari: nihil autem est diversum ab ente; propter quod nihil dicunt de ipso esse demonstrabile et ideo subiectum esse non posse.

Amplius, si ens, ut inquit, esset subiectum et omnia stabilirentur in esse et partibus entis, certificaret ista scientia omnia quae sunt, et principia omnium. Et tunc omnes aliae scientiae superfluerent, eo quod nobilissimam scientiam de omnibus haberemus nec minus nobilem tunc oportet invenire scientiam».

L'ente come tale – secondo il primo argomento – non sembra in definitiva poter essere il soggetto di alcuna scienza, per il fatto che non è un genere, e di conseguenza non se ne potrebbe determinare nulla che non si trovi già compreso in esso. L'ontologia *stricto sensu* non

² ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 2, p. 335-38: «Nonnulli enim fuerunt qui posuerunt causam in eo quod causa est prima in unoquoque genere causarum, esse subiectum huius scientiae».

³ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 2, p. 381-82: «Ideo fuerunt alii qui dixerunt Deum et divina subiectum esse scientiae istius».

⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 2, p. 451-54: «Ideo cum omnibus Peripateticis vera dicentibus dicendum videtur, quod ens est subiectum inquantum ens et ea quae sequuntur ens, inquantum est ens et non inquantum hoc ens...». Cfr. anche IV, tract. I, cap. 2, p. 163 9-19: «Eas [...] est subiectum habens accidentia multa, quae accidunt ei per se, quae licet realem ad ipsum non habeant differentiam, habent tamen differentiam in modo [...] et haec differentia sufficit scientiae primae philosophiae».

⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 2, p. 424-37. Cfr. IV, tract. I, cap. 2, pp. 162, 82-163, 2: «Dubitat fortasse aliquis, si de ente possit esse scientia, cum nihil diversum praedicabile sit de ente: omnis autem scientia est passio, quae sic est in subiecto, quod in universo est cum subiecto; differentia autem causa est numeri; ubi igitur nulla differentia et nulla diversitas, nullus est numerus, et sic nulla demonstratio et nulla scientia».

potrebbe essere che fondamentalmente tautologica: *ens est ens* – *nilhil est diversum ab ente*.

Una simile scienza dell'ente – procede il secondo argomento – in quanto scienza generale, architettonica, originaria, renderebbe superflue tutte le altre scienze, poiché includerebbe ogni analisi dell'ente determinato in un modo o in un altro, come facente parte del suo soggetto (*pars entis*). La scienza dell'ente come tale sarebbe dunque *scientia de omnibus*.

Argomenti di questo tipo riposano, per Alberto, su di un concetto erroneo del soggetto di una scienza: il soggetto non è, propriamente parlando, ciò che viene ricercato o messo in questione nella scienza, ma ciò che è preliminarmente dato o presupposto. In questo senso Dio, che è oggetto di dimostrazione nella metafisica, non potrebbe in nessun caso costituire il soggetto:

«Quod autem erronea sit haec opinio, constat per hoc quod nihil idem quaesitum est et subiectum in scientia aliqua; deus autem et divina separata quaeruntur in scientia ista; subiecta igitur esse non possunt.

Amplius, partes, de quibus multa demonstrantur in scientia hac, non reducuntur ad deum sicut ad commune praedicatum de ipsis, sive communitas generis sive analogiae accipitur. Adhuc passionem in hac scientia consideratae, quae supra inductae sunt, non consequuntur immediate deum et divina; igitur subiectum non potest deus huius esse scientiae»⁶.

Una scienza deve potersi fondare immediatamente sul suo soggetto, senza doverlo ricercare, come se fosse uno dei suoi compiti preliminari, al proprio interno⁷. Ciò che si ricerca del soggetto sono le sue proprietà, le sue passioni, l'insieme delle determinazioni che lo accompagnano e che possono essere ricondotte tutte quante al soggetto come ad un predicato comune:

«... quoniam subiectum est in scientia, ad quod sicut ad commune praedicatum reducuntur partes et differentiae, quarum quaerantur proprietates in ipsa, et ad quod consequuntur passionem, quae inesse subiecto demonstrantur»⁸.

Il primato della metafisica – *prima scientia* – è dunque inseparabile dalla comunanza del suo soggetto: la metafisica è scienza prima, e se si vuole perfino divina, per il fatto di essere innanzi tutto fondamentale, scienza del *fundamentum* assoluto, cioè di un fondamento esso stesso non fondato:

⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 2, p. 4, 38-50.

⁷ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 2, p. 4, 39-40: «... nihil idem quaesitum est et subiectum in scientia».

⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 2, p. 3, 64-68.

«Cum enim sit prima ista inter omnes scientia, oportet, quod ipsa sit de primo, hoc autem est ens, et <cum> stabilit omniū particularium principia tam complexa quam incomplexa, nec stabili possint nisi per ea quae sunt ipsis priora, et non sint eis aliqua priora nisi ens et entis, secundum quod ens, principia, non quidem quae ens principient, cum ipsum sit principium omnium primum, sed principia, quae sunt ex ente, secundum quod est ens: oportet, quod omnium principia per istam scientiam stabiliantur per hoc quod ipsa est de ente, quod est primum omnium fundamentum in nullo penitus ante se fundatum» (ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 2, p. 4, 57-68).

La scienza *prima* è così scienza del primo o dell'*a priori*, cioè dell'ente o, come dice ancora Alberto, dell'*esse simplex*: ecco il solo principio dei principi capace di assicurare stabilità e consistenza ai principi particolari di tutte le scienze particolari, come la fisica o le matematiche⁹. Ed è per questo che tale scienza prima può anche essere chiamata *metafisica* (*transphysica*) o *scientia divina* – non perché, come per san Tommaso, essa verta anche o principalmente sui *divina*, ma perché si possono qualificare in questo modo i fondamenti assoluti, i principi che sono quelli dell'*esse simpliciter*¹⁰.

Alberto si spinge ancora più lontano nella sua accentuazione del fondamento ontologico della metafisica, rifiutando espressamente i tentativi di articolazione onto-proto-teologica di alcuni dei suoi predecessori o contemporanei latini:

«Sunt autem quidam Latinorum logice persuasii¹¹, dicentes deum esse subiectum huius scientiae, eo quod nobilissimae scientiae dicunt debere esse nobilissimum subiectum et primae scientiae primum subiectum et divinae divinum et altissimae altissimum; et huiusmodi multa ponunt secundum logicas et communes convenientias, et hi more Latinorum, qui omnem distinctionem solutionem esse reputant, dicentes tribus modis subiectum dici in scientia, scilicet quod communius subicitur aut quod certius aut quod in scientia dignius est. Et primo modo dicunt ens in ista subici scientia

⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 1, p. 2, 75-84: «Propter quod cum physicus supponit esse corpus mobile et cum mathematicus supponit esse continuum quantum vel discretum, ideo ponit esse, quia ex suis propriis principiis esse ipsum probare non potest, sed oportet, quod esse probetur ex principiis esse simpliciter. Et ideo ista scientia stabilire habet et subiecta et principia omnium aliarum scientiarum. Non enim possunt stabili et fundari ab ipsis scientiis particularibus, in quibus «quia sunt» vel esse relinquuntur vel supponuntur».

¹⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 1, pp. 2, 88-3, 1: «Propter hoc ista scientia transphysica vocatur, quoniam quod est natura quaedam determinata quantitate vel contrarietate, fundatur per principia esse simpliciter, quae transcendunt omne sic vocatum physicum. Vocatur autem et divina, quia omnia talia sunt divina et optima et prima, omnibus aliis in esse praecedentia complementum».

¹¹ Chi saranno precisamente questi latini che sono stati sedotti dalla logica, e che procedono *more latinorum*?

et secundo causam et tertio modo deum, et hanc scientiam non a toto, sed a quadam sui parte dignissima vocari divinam» (ALBERTUS MAGNUS, *Metaph.*, I, tract. I, cap. 2, p. 534-47).

È a partire da una simile distinzione (ma senza dissociazione) tra ciò che è più comune, ciò che è più certo e ciò che è più degno che san Tommaso, anche se non giungerà a considerare tre modalità del soggetto, costruirà la fragile sintesi del *Prooemium*¹². Ma questo è quanto Alberto respinge in nome di un'accezione stretta del *subiectum scientiae*:

«Sed ego tales logicas convenientias in scientiis de rebus abhorreo, eo quod ad multos deducunt errores. Distinctionem etiam non approbo propter rationes in praehabitis inductas. Nec denominatio ideo fit, quod divina dicitur. Omnia enim apud naturam omnium rerum manifestissima sunt divinitissima et nobilissima et priora omnibus, et haec sunt ens et entis partes et principia, sicut patet per antedicta. Et ideo et honorabilissimum et mirabilissimum et certissimum per totum et non in quadam sui parte ex scientia ista, quam ideo merito vocamus philosophiam» (ALBERTUS MAGNUS, *Metaph.*, I, tract. I, cap. 2, p. 547-58).

La metafisica è dunque teologica – se si vuole, *scientia divina* – solo nella misura in cui essa è essenzialmente e interamente ontologica, e prende in considerazione quella figura singolare del divino rappresentata dai principi primi. Con questa interpretazione senz'altro originale della celebre formula aristotelica di *Metaph.*, VI, 1 (...ἐν πᾶσι τοῖς ἀρχαῖς, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει: 1026 a 20), secondo cui i *φανερότατα* sono in quanto tali *θεϊότατα*, Alberto mette fortemente l'accento sull'*unità* della metafisica nella sua dimensione ontologica: certo, la metafisica considera oggetti molteplici e diversi, ma tutti sono in ultima istanza essere ricondotti – ridotti – all'ente comune, al principio dell'*esse simplex*¹³.

Ora, nonostante questo ricorso all'analogia (analogia di attribuzione – *πρὸς ἓν*) in cui il primo analogato è sempre l'*esse simplex*, e cioè l'*ens* nella sua accezione più comune, o anche, come Alberto ha scritto una volta ardi-

¹² Bisognerà spingersi fino al punto di ipotizzare, come ritiene J. Doig (*Aquinas on Metaphysics*..., p. 82), che san Tommaso abbia utilizzato come «fonte di ispirazione» questi «filosofi orientati in senso logico» evocati da Alberto Magno? L'ipotesi sarebbe più solida se questi ultimi venissero identificati.

¹³ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 3, p. 561-71: «Haec etiam scientia una est, quoniam licet sit de multis, de omnibus tamen illis est, prout reducta sunt in ens ut partes et prout sunt ens consequentia in eo quod est ens. Et ideo ens in omnibus his unitatem habet analogiae, quae unitas non aequivoci omnino, sed est multorum ad unum respicientium, non quidem quod per unam rationem est in illis nec etiam quod per diversam rationem est in eis, sicut quidam male dicunt, sed potius sic, quod illa diversa aliquo modo sunt unius, et ille modus quo sunt unius, est diversus in diversis».

tamente, l'*ens* in quanto *immediatio substandi passionibus*¹⁴, potrebbe sembrare che questa dottrina abbia come effetto naturale quello di eliminare completamente Dio dal soggetto della metafisica, o addirittura da qualunque oggetto di cui essa potrebbe occuparsi. In realtà, le cose non stanno affatto così, ed è senza dubbio proprio per questo che Alberto ha potuto rappresentare, in positivo, uno stimolo decisivo per san Tommaso.

Se la metafisica ha infatti per principio primo e fondamentale l'*esse simplex* o l'*esse simpliciter* (il *fundamentum* in quanto tale), quest'ultimo è in se stesso fondativo e stabilizzatore solo perché inizialmente esso è stato creato – perché costituisce la *prima effluxio Dei*:

«Esse enim quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio Dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliquid»¹⁵.

In tal modo viene ad annodarsi un nuovo rapporto, fin qui trascurato, tra Dio e la metafisica, o più precisamente tra Dio e il soggetto della metafisica: Dio, causa dell'*esse simpliciter*, è causa del soggetto della metafisica.

Ipe [Deus] est causa universi esse et forma et finis, nota più oltre Alberto Magno (*Metaphysica*, XI, tract. I, cap. 3, p. 463,4). La metafisica ha sì per soggetto solo ciò che è veramente *ens*, ma poiché quest'ultimo è la prima cosa creata, il metafisico deve considerare anche in quello che modo Dio e i *divini*, in un senso che questa volta non ha più niente a che vedere con i *manifestissima* evocati in precedenza:

«illa vero [*scil.* metaphysica], quam divinam vocamus, est communis omnium, quae licet sit de deo et divinis, est tamen de his, secundum quod illa sunt principia universi esse, per hoc quod sunt principia entis vere, secundum quod est ens» (ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, VI, tract. I, cap. 3, pp. 305,75-306,3).

Il procedimento riduttivo – l'*analogia* – che già prima avevamo sottolineato, in quanto esso è destinato ad assicurare l'unità della scienza prima come ontologia (nel senso di una usiologia), si ripete quasi necessariamente ora che si tratta di garantire la riconduzione al principio ultimo – non più al principio che è l'essere (*principia esse simpliciter*), ma al principio dell'essere¹⁶.

¹⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 3, p. 577-81: «Alia autem unitate unitur [subiectum] ad passionem, et haec est immediatio substandi passionibus, quae insunt ei, sicut quaelibet unitur scientia, et tantum extenditur illa unitas, quantum extenditur immediatio subiecti ad quascumque passionem».

¹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. I, cap. 1, p. 3,1-4.

¹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, VI, tract. I, cap. 3, p. 306,16-21: «Est igitur ipsius de ente, in quantum ens, speculati, et ea speculabatur quae insunt enti, in quantum est ens. Omnia enim haec reducitur ista in principium universi esse, cuius intellectus causa est entis, non in quantum est hoc ens vel illud, sed in quantum est ens simpliciter».

È questa la tesi fondamentale – comune ad Alberto Magno e a san Tommaso, che interpreta anch'egli decisamente l'*esse simpliciter* come *proprius effectus Dei*¹⁷ – a cui si opporrà risolutamente Duns Scoto, tirandone tutte le conseguenze, quando si tratterà di determinare il concetto di metafisica e di deliberare sulla sua struttura onto-teologica¹⁸.

A prezzo forse di una certa incoerenza, a noi sembra che il Commento di Alberto Magno permetta di gettare luce sull'interpretazione di san Tommaso, proprio attraverso quest'ultimo tratto della determinazione della metafisica e del suo statuto. Il ricorso a una posizione storicamente così importante come quella del *Liber de causis* (*prima rerum creaturarum est esse et non est ante ipsum creatum aliquid*)¹⁹, e più in generale il ricorso ai filosofi neoplatonici²⁰, sembra contribuire paradossalmente allo sviluppo di un'ontologia indipendente, la quale fa spazio a Dio solo in quanto egli interviene, come dall'esterno, a porre l'essere (*esse simplex*), quell'essere che la metafisica prende ormai come suo proprio soggetto. E in questo senso – l'abbiamo visto nell'esame della dottrina tomista – la metafisica tende a divenire un'ontologia dell'*ens inquantum ens* (*creatum*).

Restavano certamente da spiegare le difficoltà intrinseche alla dottrina delineata da Alberto; come pure restava da elaborare in maniera più com-

¹⁷ THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 105, art. 5, in corp.: «Et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus. Sequitur quod Deus in omnibus intime operetur». Cfr. anche I, q. 45, art. 5, in corp.: «Creatum non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliter effectus in universales et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. [...] Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei».

¹⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, IV, dist. 1, q. 1, art. 7: «Esse non est nobilissimus effectus Dei, sed imperfectissimus, quia per se includitur in effectu eius imperfectissimo; nihil enim est in universo ita imperfectum, quin includat esse, et omne agens quodcumque potens aliquod potest super esse; commune enim est secundum se perfectis et imperfectis». Sulla tesi scoista si veda *infra*, il § 4 di questo capitolo.

¹⁹ *Liber de causis*, prop. 4, ed. A. Pattin, «Tijdschrift voor Filosofie», 4 (1966), p. 54, 37-38 [nella paginazione separata]. Cfr. anche il commento di Alberto: si tratta – riconosce il nostro autore – di un libro composito in cui si trovano raccolti temi mutuati da Avicenna e Alfarabi («David [...] autem hunc librum colligit ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit, multa adjuvens de dictis Avicennae et Alfarabi»), ma che costituisce nondimeno il punto di compimento della *prima philosophia*: «Iste liber primae philosophiae conjugendus est, ut finaliter ex isto recipiat perfectionem» (ALBERTUS MAGNUS, *In De causis*, ed. A. Borgnet, *Opera Omnia* [Paris 1890-1899] vol. X, p. 434a). In proposito si vedano ora le preziose indicazioni di A. DE LIBERA nel suo notevole *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, pp. 55 ss.

²⁰ Su Alberto e il neoplatonismo, cfr. M.R. PAGNONI-STURLESE, *A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand*, «Archives de Philosophie», 43 (1980), pp. 635-654.

pietà una teoria generale dell'analogia; ma soprattutto testava da approfondire il concetto ancora largamente indeterminato di *esse simpliciter*. Fu questo in gran parte – come abbiamo visto a proposito della determinazione differenziata dell'*ens commune* – il compito riservato all'Aquinare.

2. Egidio Romano

Per poter completare il nostro esame della determinazione tomista della metafisica e del suo soggetto, esaminiamo ora le tesi sostenute rispettivamente da due autori che si è soliti considerare come assai vicini a san Tommaso, e cioè Pietro d'Auvergne ed Egidio Romano. Entrambi, in effetti, hanno affrontato tematicamente la questione dello statuto della metafisica e del suo soggetto, nonché quella della sua struttura onto-teologica, *dopo* e *con* san Tommaso, e cioè, in concreto, avendolo presumibilmente sottomano sul proprio tavolo di lavoro il testo stesso del *Commento* di Tommaso.

E, per questo che le loro dottrine possono procurarci un punto di confronto particolarmente prezioso, se si vuol mettere in evidenza l'originalità e l'eleganza, ma forse anche l'ambiguità e il fragile equilibrio rappresentato dalla posizione di san Tommaso nel *Prooemium*. Inoltre, le tesi rispettive di Pietro d'Auvergne e di Egidio Romano, ugualmente incentrate sull'esplicitazione del concetto di soggetto e dei suoi requisiti, possono permetterci di evidenziare e sottolineare alcuni tratti tipici della problematica generale della metafisica nel Medioevo. Vedremo infine come possano essere illuminati, tagliandosi su questo sfondo, anche certi aspetti caratteristici della sistematizzazione suareziana.

Egidio Romano (1247-1316)²¹ affronta in modo dettagliato la problematica onto-teologica nelle questioni V-X delle sue *Quaestiones metaphysicales*²², e parallelamente nel *Prologo* del proprio *Commento alle Sentenze*²³. Il punto di partenza della riflessione di Egidio è sicura-

²¹ Su Egidio Romano, si potranno consultare i lavori di Edgar Hocedez, in particolare l'Introduzione alla sua edizione dei *Theoremata de esse et essentia* (Louvain 1930), così come lo studio d'insieme *Gilles de Rome et saint Thomas*, apparso in *Mélanges Mandournet*, Paris 1930, vol. I, pp. 385-409. Ma si veda anche l'eccellente articolo dedicato a Egidio Romano da F. DEL PUNTA, S. DONATI e C. LUNA nel *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993, vol. 42, colli. 319-340.

²² AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones metaphysicales Egidii Romani super libros metaphysice Aristotelis*, Venetis 1501 (rist. an. Frankfurt a.M. 1966).

²³ AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent.*, Venetis 1521 (rist. an. Frankfurt am Main 1968), da cui citeremo. (Si veda ora l'edizione in corso nella serie «Corpus Philosophorum Medii Aevi»: AEGIDIUS ROMANI *Opera omnia*, sotto la direzione di F. Del Punta e G. Fioravanti, Firenze 1985 ss.).

mente rappresentato dalla questione «classica» – almeno a partire da Avicenna – del *subiectum metaphysicae*: *Quaeritur consequenter de subiecto istius scientiae* (q. V *primi metaphysicae*). E in conformità alla stessa tradizione avicenniana, l'interrogazione mira in primo luogo ad appurare se e in quale misura Dio possa essere determinato come l'autentico soggetto della scienza in questione (*utrum deus sit subiectum metaphysicae*). Presa alla lettera, la posizione egidiana non lascia spazio ad alcun dubbio: Dio non è il soggetto della metafisica; il soggetto proprio di tale scienza è invece l'ente in quanto ente: *ens secundum quod ens*²⁴. In realtà, la problematica decisiva per quel che riguarda lo statuto di questa scienza, e cioè per quel che riguarda la struttura singolare della metafisica, trova in questa «tesi» generale e in qualche modo originaria solo il suo punto di partenza. È la risposta iniziale a sollevare qui propriamente la questione.

Quest'ultima può dispiegarsi completamente solo in relazione alla determinazione generale del concetto di soggetto di una scienza. Ogni scienza – sottolinea Egidio Romano – trae dal suo soggetto le proprietà caratteristiche che la definiscono: la sua unità, la sua distinzione o specificità, la sua dignità propria, la sua situazione in rapporto alle altre scienze – il suo *ordo* –, e infine la sua necessità:

«Consequitur namque scientia quinque ex subiecto suo [...]. Primum autem est *unitas*, quia secundum Philosophum in 1^o *Post.*, scientia una est quae est unius generis subiecti, partes et passionem considerans. Secundum est *distinctio*. Nam scientiae distinguuntur secundum diversitatem suorum subiectorum. Nam per idem habet aliquid esse et unum esse et indistinctum a se et distinctionem ab aliis [...]. Tertium est *dignitas*. Nam una scientia est dignior alia, quia de digniori subiecto, ut patet per Philosophum in principio *De anima*. Quartum est *ordo*, quia quando subiectum est sub subiecto et sunt ibi aliae conditiones annexae, scientia est sub scientia [...]. Quintum est *necessitas*, quia ex hoc nulla scientia superfluit, sed quaelibet est necessaria, quia subiectum unius non est subiectum alterius»²⁵.

Alla radice della determinazione egidiana della struttura della metafisica si trova dunque la nuova elaborazione del concetto generale di soggetto di una scienza che le è proprio; ed è analogamente questo nuovo concetto del soggetto (o soggetto-oggetto) a spiegare, in ultima istanza, la singolare curvatura che subisce qui l'insegnamento tomista.

²⁴ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 5, f. 3va: «Dicendum quod deus non est subiectum, sed ens secundum quod ens». Cfr. *In I Sent.*, Proh., q. 1, f. 2rb: «Nam illud quod per se et primo et principaliter et per omnem modum consideratur in ea est ens, et ideo quicquid determinat, determinat sub ratione entis. [...] Nam ens in eo quod ens simpliciter est subiectum in metaphysica».

²⁵ AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent.*, Proh., q. 1, f. 2ra.

Riprendiamo nel suo movimento la questione V, dove appariva per la prima volta questo «slittamento» nella determinazione del *subiectum*. Egidio ricorda dapprima, *en passant*, gli argomenti a favore della tesi secondo cui Dio è il soggetto della metafisica²⁶, poi pone il principio generale che deve regolare ogni indagine relativa al soggetto di una scienza: «*Illud est subiectum in scientia in cuius virtute determinatur omnia illa quae determinantur in illa scientia*». Il soggetto di una scienza non è tanto ciò che viene determinato in essa (*illud de quo determinatur*) quanto ciò *alla luce di cui* si lascia determinare tutto quello che è compreso nel soggetto stesso. La determinazione è determinazione *del* soggetto, nel senso che quest'ultimo contiene *virtualmente* ciò che la scienza ha il compito di esplicitare di volta in volta. Per cui, nel caso della metafisica:

«Cum ergo omnia illa quae determinantur in metaphysica determinentur sub ratione entis, ergo ens est subiectum in metaphysica, et non deus»²⁷.

Ma non si tratta ancora che di un «contro-argomento»: per rispondere completamente alla questione (*ad dissolvendam hanc questionem*), occorre procedere con maggior precisione. Per sostenere, esplicitandola, la tesi che difende, Egidio distingue due «vies»: la prima è quella di Avicenna e riposa sul principio aristotelico secondo cui ogni scienza deve necessariamente supporre o presupporre il suo soggetto:

«...dicit Aristoteles in libro *Posteriorum* quod scientia supponit de subiecto quia est: cuius ratio est quoniam si scientia non supponeret de subiecto quia est, sed probaret suum subiectum esse, tunc ipsa scientia iret ultra suum subiectum et tunc se ipsam transcenderet, quod est falsum».

La scienza è determinata, *de-finita* dal suo soggetto, che essa non potrebbe dunque porre tematicamente senza uscire da se, appoggiandosi ad esempio su un terreno (o su dei principi) *estraneo(i)* alla scienza in questione.

Ma a questa prospettiva avicenniana (e già aristotelica), Egidio apporta immediatamente una precisazione fondamentale: la scienza non può porre o provare il suo soggetto senza oltrepassare i limiti della sua definizione, perché il soggetto di una scienza, è anche il suo *oggetto*, ovvero ciò da cui trae, in quanto *habitus*, la sua essenza specifica. Ogni

²⁶ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 5, f. 3rb: «...quoniam sicut dicit Philosophus in littera, ista scientia est divina quia est de deo: cum ergo illud sit subiectum in scientia, de quo determinatur in scientia, si ergo de deo determinatur in scientia, ergo... Praeterea dicit Philosophus quod metaphysica determinat de substantiis separatis a materia. Cum igitur deus sit maxime separatus a materia, ergo etc. Est enim actus purus cui nihil admiscetur de potentia. Videtur quod deus sit maxime subiectum istius scientiae».

²⁷ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 5, f. 3rb.

scienza, infatti, è di volta in volta ciò che è, a partire dal suo oggetto principale e formale. E dunque in termini di oggetto – o di soggetto-oggetto – che deve porsi ormai la questione della determinazione specifica di ogni scienza:

«Cujus ratio est – prosegue Egidio – quoniam *subjectum scientiae est obiectum scientiae*. Nunc autem ita est, quod ipsa scientia, cum sit habitus, sortitur speciem ex suo subjecto sive obiecto, quod idem est. Cum ergo nihil agat ultra suam speciem, scientia non potest transcendere suum subjectum. Ideo scientia supponit de subjecto quia est»²⁸.

L'oggetto formale conferisce alla scienza la sua figura singolare – la sua *species*: ne assicura coerenza e unità, ma si lascia esso stesso considerare secondo una pluralità di aspetti complementari. E attraverso l'esplicitazione di questa pluralità articolata di aspetti del soggetto (o dell'oggetto: i due termini ormai sono equivalenti) all'interno di una stessa *species*, che emerge in piena luce l'originalità di Egidio Romano in rapporto a san Tommaso. Prima di affrontare tale questione, in risposta agli argomenti a favore della tesi esclusivamente teologica, Egidio evoca una seconda via, più corta di quella mutuata da Avicenna, ma che permette anch'essa di stabilire che l'essere è il soggetto proprio della metafisica:

«*Aliter* et sine dubio et magis proprie possumus ostendere quod deus non sit subjectum: et hoc tam ex parte subjecti quam ex his quae probantur de subjecto. Partes autem subjecti istius scientiae sunt decem praedicamenta, scilicet substantia, quantitas et sic de aliis. Cum ista non sint partes dei, deus non erit subjectum istius. Praeterea, illa quae demonstrantur de subjecto istius scientiae, sunt actus et potentia, idem et diversum, causa et causatum, et sic de aliis, et ideo, cum ista non conveniant ipsi deo, sed enti secundum quod ens, dicendum quod deus non est subjectum, sed ens secundum quod ens» (AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 5, f. 2va).

Senza addentrarci in un commento dettagliato di questo nuovo argomento, che solleva più problemi di quanto possa apparire a prima vista, notiamo semplicemente che in questo modo il nostro autore esclude ogni possibilità di fare di Dio una parte del soggetto della metafisica, così come sembra rigettare l'attribuzione possibile e pertinente – nel caso di Dio – di una delle serie di quelle che più tardi verranno chiamate *passiones disjunctivae*: il che non è privo di difficoltà, per esempio a proposito dell'atto, della causa, dell'identità ecc.

Ma non è questo l'essenziale: ciò che importa – e ciò che permetterà

²⁸ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 5, f. 2th. Cfr. anche *In I Sent.*, Prol., q. 1, f. 2ra: «Igitur subjectum in scientia est obiectum, et quia quilibet habitus ex obiecto suo principali et formali sumit speciem, scientia, cum habeat rationem habitus, ex obiecto suo principali trahet speciem».

di rifiutare la tesi teologica – è distinguere le differenti accezioni del soggetto-oggetto:

«Sed cum philosophus aliquando videatur dicere quod deus est subjectum, dicendum est sicut aliqui antiqui dicunt, *distinguendo de subjecto*».

La semplice distinzione degli *antiqui*²⁹, respinta da Egidio come insufficiente, consiste nell'opporre al soggetto propriamente detto della scienza in questione – in questo caso l'essere come tale – ciò a cui essa mira in ultima istanza (noi diremmo il suo «oggetto» ultimo), e cioè Dio. Il soggetto propriamente detto dev'essere dunque completato dall'*intentum* della scienza considerata, da ciò di cui essa si occupa *principaliter* – principalmente e, per così dire, dall'inizio, nel suo *principio*³⁰. Ma, formulata in questi termini, la distinzione non permette di *comprendere Dio nel soggetto della metafisica*³¹: «se vogliamo concedere – prosegue Egidio – che Dio è in un certo senso il soggetto di questa scienza», occorre procedere in modo più accurato, e distinguere tra le diverse accezioni dello stesso *subjectum principale*:

«Dicendo quod duplex est *subjectum principale* in scientia. Est enim quoddam *subjectum principale de quo primo et per se* intenditur in illa scientia et tale est *subjectum principale* in illa scientia. Aliud est *subjectum principale*, quod non est principale *per se et primo*, sed *ex consequenti*».

Il soggetto principale può dunque essere inteso *principaliter*, così com'è in se stesso e al principio della scienza – nel nostro caso si tratta

²⁹ Chi sono esattamente questi *antiqui*? Si può pensare ai commentatori greci di Aristotele che distinguevano a partire da Asclepio lo *σκοπός* o il *telos* del progetto aristotelico da ciò di cui esso tratta esplicitamente come suo «soggetto».

³⁰ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 5, f. 3va: «Uno modo accipitur subjectum pro eo de quo principaliter intenditur in ista scientia, et sic accipiendo subjectum, deus est subjectum istius, quoniam in ista principaliter intenditur de deo, sicut dicunt. Alio modo accipitur pro eo quod sub se continet omnia quae determinantur in scientia, et sic accipitur subjectum proprie: et isto modo deus non est subjectum istius».

³¹ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 5, f. 3va: «Si sic dicatur sicut dicunt, semper incidetur in errorem. Male dicunt etiam in hoc quod dicunt quod *illud non est subjectum proprie* de quo principaliter intenditur in scientia. Dico sine dubio illud esse *subjectum proprie* quoniam ex ipso sortitur scientia speciem, et tale debet esse proprium subjectum illius, et ideo si nos volumus aliquo modo concedere deum esse subjectum istius, debemus aliter distinguere de subjecto».

³² Nella sua preziosa opera *Ontologie oder Metaphysik?*..., A. Zimmermann cita questo passaggio, seguendo probabilmente un'edizione diversa (senza data, ci dice l'autore), riportando «principaliter per se et primo...», e non «*principaliter per se et primo*...» (p. 179, nota 61, e come ripresa di questa osservazione nella seconda ed. dello studio, pp. 12 ss.) Forse si tratta soltanto di un errore di lettura, sempre possibile nel caso di edizioni antiche che conservano un sistema di abbreviazioni spesso complesso. Se invece si tratta di una correzione dell'autore, ci sembra inappropriata. Se infine si tratta di scegliere tra due lezioni, la più soddisfacente, per il senso, ci sembra essere quella dell'edizione veneziana del 1501.

evidentemente dell'*ens secundum quod ens* –, ma questo stesso soggetto principale può essere inteso anche, se è lecito dir così, come «secondariamente» principale, principale *ex consequenti*. La «conseguenza», la secondarietà, non implicano nella fatiscie alcuna forma di svalutazione, poiché al contrario, come mostra immediatamente l'esempio proposto da Egidio Romano, il *subjectum principale* che non è tale *per se et primo*, ma *ex consequenti*, è ciò in cui può manifestarsi con maggiore evidenza la verità del *subjectum principaliter principale*:

«Verbi gratia, si esset aliqua scientia quae determinaret de animalibus secundum quod animal, tunc in illa scientia animal esset subjectum principale et primo illius scientiae. Et cum natura animalis magis et verius salvetur in homine quam in aliquo contento sub animali, si quaeras a me quod est subjectum illius scientiae, dicerem quod homo est principale subjectum illius scientiae, non tamen principale per se et primo, sed ipsum animal. Sed homo est subjectum principale ex consequenti, quia in ipso salvatur verius natura subjecti principaliter primo et per se. Similiter dico quod in metaphysica ens in quantum ens est subjectum principaliter per se et primo, et quia ratio entis melius et verius salvatur in deo quam in aliquo alio ente, propter hoc dico quod deus est subjectum principale illius scientiae, non per se et primo, sed ex consequenti, ut dictum est»³³.

Non c'è bisogno di commentare nuovamente questo passaggio già citato (*supra*, p. 79). Notiamo soltanto che la distinzione operata qui da Egidio Romano tra le differenti accezioni del *subjectum principale* della metafisica conduce certamente ad una teologizzazione della metafisica: Dio è oggetto o soggetto della scienza intitolata in questo modo – quanto meno, è uno dei soggetti di tale scienza. Ne è perfino il soggetto privilegiato, principale o primo, nel senso forte che è grazie a Dio che si esprime con verità la natura entitativa, ed è in lui che essa si preserva. Qui ci troviamo di fronte ad un passo assai differente da quello di san Tommaso, il quale, lungi dall'integrare Dio nel soggetto della metafisica, stabiliva tra loro soltanto un rapporto estraneo di causalità. Dio, non soltanto come causa entium, ma anche come causa entis o entitatis, doveva essere necessariamente considerato dalla metafisica, nella misura in cui a quest'ultima spettava di interrogarsi sui principi e sulle cause del suo soggetto comune: l'*ens commune*, per l'appunto.

Ma in Egidio Romano si può ugualmente percepire il fatto che la stessa teologizzazione, ricomprendendo Dio all'interno del soggetto proprio della metafisica, è altrettanto decisamente – e più durevolmente, se si considera la successiva tradizione «tomista» – un'ontologizzazione, nella misura in cui arriva a far «cadere Dio sotto la considerazione» del-

³³ Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent.*, Prol., q. 1, f. 2b: «...subjectum in ea [scilicet metaphysica] potest dici deus, quia ratio entitatis magis reueratur in deo quam in ceteris entibus. Et inde est quod scientia metaphysicae dicitur esse divina et de deo».

l'*ens in quantum ens*³⁴, a considerarlo unicamente *sub ratione entis*, lasciando da parte – o addirittura escludendo espressamente – tutto ciò per cui egli eccede le determinazioni strettamente ontologiche. Ponendo così l'accento su una struttura esemplaristica costitutiva di ogni metafisica, Egidio Romano accentua in senso onto-teologico la struttura della metafisica. In un sol colpo, egli sottolinea la teologizzazione che viene implicata dalla determinazione di Dio come soggetto della metafisica ed è destinata a reduplicarsi contraddittoriamente, assieme all'autonomia dell'ontologia, che adesso può dispiegarsi completamente senza che ci sia bisogno di riservare all'interno della metafisica in senso lato una parte speciale espressamente consacrata a Dio. Egidio, come vedremo, esclude anche formalmente una simile «specializzazione».

La questione successiva (q. 6) permette ad Egidio Romano di precisare e consolidare implicitamente la sua posizione, nonostante una grave difficoltà che si manifesta immediatamente. Qui si annuncia in effetti una scappatoia che permetterebbe di rendere conto del carattere «divino» della scienza in questione, senza tuttavia includere Dio nel novero dei soggetti della metafisica. La questione recita: *Utrum sit idem esse de consideratione alicuius scientiae et esse subjectum illius*.

La risposta è necessariamente negativa³⁵, e offre ad Egidio Romano l'occasione di precisare maggiormente il suo concetto di soggetto di una scienza:

«Hoc etiam apparet ex comparatione subjecti ad ea quae determinantur in illa scientia. Scientia enim non tantum considerat subjectum, sed partes subjecti et passionem; unde dicit Philosophus quod scientia est una quae est unius generis subjecti partes et passionem considerans. Unde *subjectum scientiae et ea quae considerantur in scientia differunt sicut magis commune et minus commune*: quia omne subjectum in scientia est de consideratione scientiae, non tamen omne consideratum in scientia est *subjectum scientiae*. Et si tu quaeras quae est ista communitas, dico quod est *communitas analogiae*, quoniam illa omnia quae determinantur in scientia, non determinantur in scientia nisi per *attributionem* quam habent ad ipsum subjectum. Ex his [...] patet quod non est idem esse *subjectum scientiae* et de consideratione illius» (AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 6, f. 3vb).

Ciò che distingue il soggetto (o i soggetti) di una scienza dai differenti «oggetti» che essa considera – le *proprietares* e le *passiones subjecti* –, e il grado di generalità o di comunanza: il soggetto che assicura alla scienza la sua unità, è anche il più comune – ciò rispetto a cui tutto ciò

³⁴ Cfr. ancora la formulazione suareziana in DM I.1.19: «...ergo absolute Deus cadit sub objectum huius scientiae».

³⁵ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 6, f. 3va: «...ad istam questionem dicere possumus quod est aliud esse de consideratione scientiae et esse subjectum scientiae ejusdem».

che viene considerato nella scienza appare come più determinato e meno comune. La comunità di cui si parla qui, va intesa – come precisa Egidio – nel senso della *communitas analogiae*, al modo in cui, per esempio, tutto ciò che si dice ente, tutte le determinazioni dell'ente, si riferiscono unitariamente (*attribuuntur*) alla sostanza³⁶. Il movimento di pensiero seguito qui dal nostro autore è del tutto classico e non presenta in generale alcuna difficoltà, se non appunto nel contesto particolare in cui si iscrive: ciò che vale per la sostanza come soggetto «comune» e *singolare*, perché in essa si rivela e si preserva la *ratio entitatis*, non si applica di per sé quando si tratta di quel soggetto principale, sicuramente assai poco comune, che è Dio. Sfortunatamente, Egidio traslascia qui l'esposizione, che però sarebbe stata necessaria, di una dottrina esplicita dell'*analogia entis*³⁷, in cui Dio, ente primo, assolutamente esemplare, sarebbe l'analogato *principale*.

Ma ciò che, agli occhi di Egidio Romano, occorre fare in primo luogo, è sottolineare la comunanza che caratterizza in generale il soggetto della metafisica, ivi compreso Dio, nella misura in cui egli è soggetto principale *ex consequenti*. In effetti, se è vero che Dio è un ente singolare tra tutti gli altri enti, tuttavia egli non può rappresentare l'oggetto, o meglio, non può costituire il soggetto di alcuna scienza speciale. Non si dà, di conseguenza, nessuna *metaphysica specialis de deo*: Dio non può essere considerato in alcuna scienza particolare senza infrangere immediatamente l'unità stessa di tale scienza. Dio non può essere considerato *scientificamente* se non nella *metaphysica* – e a titolo di soggetto principale, nel senso già definito. Questo è quanto si ricava dalla questione successiva (q. 7): *Utrum deus sit subiectum aliquid scientiae specialis*. Conviene seguire ancora nel dettaglio il modo di procedere di Egidio Romano, che menziona in primo luogo due argomenti a favore della risposta positiva, fondatamente e soprattutto da Averroè, che la *Fisica* consegna alla *Metaphysica* numerose determinazioni relative a Dio, il quale costituisce per la *Fisica* ciò che viene considerato *principaliter* – in altri termini, il suo *subiectum*³⁸.

³⁶ Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent.*, Prol., q. 1, f. 2rb: «est una scientia quae considerat de ente, cui *attribuuntur omnia entia*, et metaphysica. Illud autem ens, cui *attribuuntur omnia entia*, substantia est, per quod habere possumus quod aliquo modo subiectum in metaphysica est substantia [...] substantia potest dici aliquo modo subiectum in metaphysica, quia *ratio entitatis magis reservatur in substantia quam in aliis entibus*». – Il verbo *attribuere* deve intendersi qui come termine tecnico che designa il riferimento ad un elemento primo (*vocal meaning*), secondo l'eccellente formula di G.E.L. Owen.

³⁷ O anche una dottrina dell'*attributo ad deum*, che non è affatto detto sia una pura e semplice ripetizione dell'*attributo ad substantiam*!

³⁸ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 7, f. 4ra: «Et videtur quod sic, quoniam, sicut scientia communis est de aliquo communi, sic scientia specialis est de aliquo speciali, sed deus est aliquid speciale inter omnia, ergo... Probatio assumpti: ratio enim communi-

Per affermare la propria tesi, assolutamente contraria (*dico quod qui dicit deum posse esse subiectum aliquid scientiae specialis, dicit illam scientiam non esse specialem*), Egidio Romano propone di distinguere per ciascuna scienza ciò per cui essa è *scientia* da ciò per cui essa è *una*:

«...intelligendum est quod scientia et habet quod sit scientia et quod sit una, et ab alio habet quod sit scientia et ab alio habet quod sit una, saltem secundum rationem...».

Se in effetti, *loquendo realiter*, una scienza è tale in virtù del proprio soggetto, che è anche ciò che le assicura la sua unità, è tuttavia legittimo e necessario distinguere dal punto di vista della considerazione (*ratio*) questo stesso soggetto, nella misura in cui, considerato sotto una determinata figura o un determinato grado di astrazione, esso con ciò garantisce alla scienza la sua scientificità:

«...ipsam tamen subiectum differt secundum rationem, et secundum <hoc> quod per ipsum habet scientia quod sit scientia, unde nulla est scientia quin abstrahat...» (f. 4ra).

Ma, prosegue Egidio, una tale astrazione comporta dei gradi diversi, in funzione dei quali ciascuna scienza è una, a seconda della determinata *ratio specialis* con cui essa considera il suo soggetto. La scienza è scienza in generale in virtù dell'astrazione, ma ogni scienza si distingue da tutte le altre in virtù della sua *ratio specialis sub qua*...³⁹. Ogni scienza speciale – e proprio nella sua unità specifica – si distingue da tutte le altre per una modalità determinata di astrazione, tale tuttavia che sia sempre possibile considerare un grado più elevato, nel senso in cui si può sempre pensare una nuova «figura» di numero tramite l'addizione di un elemento supplementare⁴⁰. Ora Dio, in quanto *summe abstractus*,

tatis sumitur ex hoc quod est aliquid commune huic et illi. Cum autem ipsi deo non sit aliquid commune univocum, et istis quae sunt circa primum, ergo... Praeterea, hoc idem arguitur sic: quoniam enim scientia recipit *aliquid* ab aliqua scientia, illa, a qua alia recipit, considerat *illud principaliter*, sicut patet de metaphysica et philosophia naturali. Cum ergo metaphysica recipiat multa a philosopho naturali de deo, scilicet quod sit infinitae virtutis et multa alia, ergo, ut videtur, philosophus <naturalis> *principaliter* considerat ipsum deum, ergo...» – Notiamo, di passaggio, come quest'ultimo argomento che giunge a fare della fisica la scienza speciale che tratta *principaliter de deo* sia particolarmente specioso.

³⁹ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 7, f. 4ra: «Uterius est intelligendum quod illud per quod scientia habet quod sit scientia et quod sit una est ipsum subiectum. Ipsum tamen subiectum differt secundum rationem, et secundum quod per ipsum habet scientia quod sit scientia, quoniam per subiectum consideratur sub abstractione habet scientia quod sit scientia [...] sed bene verum est quod scientiae abstrahunt secundum magis et minus; per subiectum autem consideratur sub aliqua ratione speciali habet quod sit una».

⁴⁰ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 7, f. 4ra: «...intelligendum est quod talis est modus considerationis in scientia qualis est modus considerationis in numeris et formis, et iste modus considerationis optimus est. Unde sicut in numeris causatur nova species numeri ex additione unitatis, nam quaecumque unitas semper addatur, semper

sfugge per principio a ogni determinazione graduale di questo tipo. Egli non può essere considerato all'interno di una scienza speciale – e cioè specificata da un grado di astrazione – senza far esplodere l'unità di quella stessa scienza, se è vero che la scienza considerata è una in funzione della *ratio specialis sub qua*... Se dunque il Dio sommamente astratto – *quia est actus purus cui nihil admiscetur de potentia* – non può essere il soggetto di una scienza speciale, senza che quest'ultima cessi appunto, per ciò stesso, di essere una scienza, Egli potrà essere il soggetto-oggetto solo della scienza assolutamente generale, della scienza più comune che considera ogni cosa sotto una *ratio generalis*, piuttosto che *specialis* – la *ratio entis*. Di Dio può darsi dunque solo una scienza generale: *Πῶτον ὅτι καθόλου!*

Dopo aver mostrato in tal modo che Dio non potrebbe costituire l'oggetto o il soggetto di una qualsivoglia scienza speciale – e addirittura, se tiriamo tutte le conseguenze di una tale tesi, nemmeno l'oggetto di una *theologia rationalis* considerata come *scientia specialis*, distinta dalla metafisica come «ontologia» –, Egidio Romano prosegue la sua indagine ponendo la questione complementare (q. 8) destinata a sbarrare definitivamente la strada a ogni considerazione teologica indipendente dalla scienza più universale e più comune, quella il cui soggetto (*subiectum principaliter principale*) è il più astratto di tutti – al limite stesso dell'astrazione, poiché non potrebbe darsi ancora un grado ulteriore:

«Utrum deus possit esse de consideratione alicujus scientiae specialis».

Ora, poiché, come abbiamo visto, non è affatto la stessa cosa essere il soggetto di una scienza e cadere nell'ambito della sua considerazione, cioè appartenere al suo campo di indagine, la risposta – negativa – si impone:

«Ad dissolutionem hujus quaestionis breviter volo determinare quod nulla scientia directe secundum modum humanum inventa potest considerare de deo nisi sub ratione entis» (l. 4rb).

Non solo Dio non potrebbe costituire il soggetto di alcuna scienza speciale; egli non potrebbe neppure essere considerato, foss'anche secondariamente, se non dalla scienza di ciò che è più generale e più comune: la metafisica, intesa ormai come «ontologia». Ogni conoscenza umana, in effetti – almeno *secundum modum humanum inventa* –, dipende dal sensibile, dal quale tuttavia Dio è massimamente distante; perciò, una scienza umana, che per definizione tenderebbe in qualche

causatur nova species numeri et non remanet illa species prior, sic est in formis [...] Sic etiam considerandum est in scientiis, quod scientiae differunt secundum diversos gradus abstractionis, nam quicumque gradus abstractionis superadditur alicui scientiae, semper causatur nova species scientiae».

modo al sensibile, potrebbe occuparsi al tempo stesso di Dio e dei *res-sibilia* solo attraverso il termine medio più comune – e cioè l'entità. Considerando l'uno e gli altri sotto la ragione comune dell'essere come tale, una scienza siffatta non potrebbe per l'appunto essere una scienza speciale⁴². È dunque la metafisica, ed essa soltanto – nella misura in cui il suo soggetto principale, *per se et primo et per omnem modum*, è l'ente in quanto ente – a poter prendere propriamente in considerazione Dio (*determinare de deo*). Rimane tuttavia da precisare lo statuto e il posto di questa *consideratio* (di questa *determinatio*) nell'ambito della metafisica generale e del suo soggetto.

Per fare ciò, Egidio ritorna su un punto già sfiorato nella questione 6, quello della possibile identità tra ciò che appartiene alla considerazione di una scienza determinata e il suo soggetto (*utrum sit idem esse de consideratione alicujus scientiae et esse subiectum illius*). Formulata in questi termini, la questione merita – come si ricorderà – una risposta negativa. Ma se adesso si vuole compiere un passo in avanti – come è necessario per poter esplicitare le differenti figure del soggetto già abbozzate: il *subiectum principale* (*ex consequenti*) e il *subiectum principaliter principale* –, occorre distinguere ulteriormente i differenti modi secondo i quali un «oggetto» può rientrare nella considerazione di una data scienza. Egidio ne enumera quattro:

«... est intelligendum quod quatuor modis potest esse aliquid de consideratione alicujus scientiae. Uno modo *per accidens et indirecte*, et alio modo *per se et directe et primo per omnem modum*. Tertio modo *per se et directe et primo, sed non per omnem modum, sed ex consequenti*. Quarto modo *per se et directe, et non primo nec per omnem modum, sed ex consequenti*» (*Quaest. metaph.*, l. q. 8, f. 4rb-va).

Qui si tratta – conviene notarlo – dei differenti aspetti sotto i quali una data scienza può considerare il suo «oggetto», nel senso moderno e più generale del termine; è solo alla fine delle distinzioni proposte da Egidio che diviene possibile definire, all'interno di ciò che è *de consideratione alicujus scientiae*, un soggetto in senso stretto, un soggetto prin-

⁴¹ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, l. q. 8, f. 4rb: «...omnis enim cognitio humana dependet ex sensibili [...] cum ergo omnis scientia sit una et per idem est scientia et una, tunc cum determinaret illa scientia de deo et sensibilibus oporteret quod de illis determinaretur sub aliqua ratione communi. Cum ergo deus et sensibilia sint maxime remota ad invicem, tunc si esset aliqua scientia quae determinaret de deo et sensibilibus, non determinaret de illis nisi secundum quod conveniunt in maxime communi quod est ens. Et sic <non> determinaret de ipsis nisi sub ratione entis».

⁴² AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, l. q. 8, f. 4rb: «Et ideo cum non possit esse aliqua scientia directe inventa secundum modum humanum quae consideret de deo nisi sub ratione entis, apparet manifeste quod deus non potest esse de consideratione alicujus scientiae specialis et ita apparet quod quaecumque scientia humana considerat de deo per se considerat de deo sub ratione entis».

cipale per via di conseguenza, un tipo di accidenti che appartengono di per sé e direttamente al soggetto propriamente detto, e infine un tipo di accidenti che rinviavano al soggetto solo in modo accidentale e indiretto.

Ripercorriamo questi diversi punti, a partire dagli esempi che Egidio Romano propone per ciascun caso:

«Verbi gratia de omnibus istis et primo de primo: quando enim aliquid consideratur in scientia et sine ipso tamen posset haberi scientia, verumtamen consideratur in scientia *ad maiorem declarationem* eorum quae dicuntur in scientia, tunc illud consideratur in scientia *per accidens et indirecte*, sicut sunt exempla [...] et illud quod sic consideratur in scientia non est subiectum aliquo modo in scientia».

L'esempio, destinato qui ad illustrare ciò che può essere considerato in una scienza determinata senza essere in alcun modo legato alla sua scientificità, e che viene preso in considerazione solo indirettamente e quasi in modo accidentale, serve unicamente a mettere in luce, a chiarire (*declarare*) ciò che appartiene propriamente al soggetto della scienza. Come si può vedere, l'esempio in questione dev'essere accuratamente distinto da quello che abbiamo sottolineato in precedenza, e che riguardava segnatamente l'uomo in rapporto allo studio dell'animalità in generale, o Dio in rapporto allo studio della *natura entitativa*.

Passiamo ora al secondo esempio offerto da Egidio Romano:

«Secundum sic patet: quando enim aliquid consideratur in scientia *ita quod sub eius ratione* consideratur in scientia quaecumque considerantur, illud dicitur considerari *directe per se et primo et per omnem modum*, sicut est ens in metaphysica. Quicquid enim consideratur in isto libro consideratur de ipso sub ratione ipsius entis; et illud quod sic consideratur in scientia est subiectum primo et per se et per omnem modum».

In questo caso si tratta appunto del *subiectum scientiae* in senso stretto, ovvero anche, per Egidio, dell'oggetto formale *sotto la cui ragione* deve essere considerato tutto ciò che si lascia propriamente prendere in esame in una data scienza.

Così, ciò che in una scienza viene considerato direttamente, di per sé, in primo luogo – primariamente – e universalmente, vale a dire ciò in cui, o in ragione di cui viene considerato tutto il resto in quella stessa scienza, è il *subiectum*, nel suo senso principale (*principaliter*):

«Tertium autem patet sic: quandocumque aliquid consideratur in scientia, non quod sub ratione eius determinentur in illa quaecumque determinantur, sed quia in ipsa *maxime et verius* determinatur illud sub cuius ratione determinatur in scientia quaecumque ibi determinatur, et illud quod sic consideratur in scientia dicitur considerari *ibi per se et directe et primo, sed non per omnem modum, sed ex consequenti*, sicut dictum fuit prius de homine et animali; et sic accipiendo, *deus est subiectum* in isto libro, nam deus non est subiectum per se et primo et per omnem modum, sed ex consequenti, *quia in ipso verius salvatur natura entis quam in aliis*».

Qui ritroviamo ancora, ma presentato questa volta nella prospettiva del modo di considerazione, il «secondo» soggetto già indicato da Egidio per la metafisica: Dio. Dio non è così un *consideratum* tra gli altri di questa scienza, bensì un soggetto *in senso proprio*, nella misura in cui è preso in considerazione metafisicamente *per se et primo et directe* – tutte caratteristiche proprie del soggetto di una scienza in generale. Tuttavia, Dio non è soggetto in modo puro e semplice, poiché non è definito come *ciò sotto la cui ragione* si lascia determinare tutto quello che viene stabilito nella metafisica, anche se è *in lui*, e cioè attraverso un caso particolare, che può essere determinato *maxime et verius* l'oggetto formale della metafisica, la *ratio o natura entis*. Qui ritroviamo dunque la coesistenza di due soggetti: uno *principaliter principale* (quello che è considerato nella scienza *per se primo et directe et per omnem modum*) e uno principale (Dio, quello che è considerato *per se primo et directe, ma non per omnem modum*). Non tutto ciò che rientra nella metafisica, in effetti, viene considerato alla luce della *ratio deitatis*, anche se Dio è l'istanza che fa risalire al massimo grado la *natura entis*.

«Quartum autem sic patet, nam nos videmus quod metaphysica considerat non solum de substantia, sed etiam de accidente, etiam directe et per se, sed non primo...».

Questo quarto modo di considerazione non presenta difficoltà particolari: esso riguarda gli *accidenti per sé* che appartengono manifestamente al campo di indagine della scienza in cui sono considerati *directamente e di per sé* (come tali), ma sempre *secondariamente*, in rapporto a ciò di cui sono accidenti: la sostanza.

Egidio può dunque riassumere così la sua quadruplice distinzione:

«Primo modo consideratum in scientia nec est subiectum nec pars subiecti.

Secundo modo consideratum est subiectum per se et primo.

Tertio autem modo consideratum est subiectum ex consequenti.

Quarto autem modo consideratum proprie loquendo nullo modo est subiectum, sed pars subiecti esse potest».

Nella metafisica, Dio non è considerato in modo indiretto e accidentale, come un semplice esempio destinato a illustrare ciò che potrebbe essere determinato indipendentemente da lui; non è neppure *parte del soggetto*, al modo degli accidenti per sé; non può dunque essere altro che *soggetto*, o più precisamente quella figura singolare di soggetto che è il soggetto *principale per via di conseguenza*.

A partire di qui diventa possibile rispondere con maggior precisione alla questione iniziale, e cioè se Dio possa rientrare nella considerazione di una scienza particolare: certamente sì, ma sempre e soltanto *indirectamente e per accidente*, al modo in cui Dio interviene nella fisica per rischiare, come dall'esterno, ciò a cui mira propriamente il fisico: l'*ens in motu*⁴³.

⁴³ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 8, f. 4va: «Si ergo tu quaeras utrum deus possit esse de consideratione alicujus specialis scientiae, dico quod sic per accidens

Una volta appurato che Dio non può appartenere alla considerazione di una scienza speciale, rimane un'ultima questione da spiegare, e cioè come egli rientri nella considerazione della metafisica (q. 9: *Utrum deus possit esse de consideratione ipsius metaphysicae*). Al punto in cui ci troviamo del percorso di Egidio Romano, la risposta a tale questione non suscita più alcun dubbio⁴⁴, ma ci offre l'occasione per un'ultima distinzione a proposito del modo di considerare ciò che può essere «oggetto» di scienza:

«propter dissolutionem rationum est intelligendum quod aliquid considerari in scientia potest esse dupliciter: aut per se et non per accidens, aut per se et etiam per accidens».

Ritroviamo qui – e di necessità – le formulazioni quasi contraddittorie che avevamo già incontrato nell'esame del concetto di soggetto: un soggetto principale per via di conseguenza – *subjectum principale ex consequenti*. La contraddizione implicita nell'espressione «per se et etiam per accidens» è tollerabile solo al prezzo di una determinazione molto ampia dell'accidentalità:

«Et accipimus per accidens large ad omne quod est per aliud et propter aliud, et istud per accidens potest esse vel *ratione scientiae*, vel *ratione rei scitae*, vel *ex parte nostrae*».

Prima di esaminare questa nuova tripartizione, si può tuttavia notare che la definizione «ampia» che Egidio offre adesso, rischia di rivelarsi fatale per la sua distinzione tra considerazione fisica e considerazione metafisica di Dio. Se infatti è possibile, o addirittura necessario, dire che in un certo senso Dio è soggetto della (o nella) metafisica *per accidens*, nella misura in cui in essa egli viene considerato *per aliud et propter aliud*, per e sotto la *ratio entis* e in vista della sua completa *de-clara-tio*, è difficile però vedere in che modo ciò si distingua da quanto accade nella fisica, dove Dio interviene ugualmente *ut melius posset habere [physicus] intentum suum*.

Ma ritorniamo all'ultima tripartizione:

«Exemplum de primo: [...] ponamus quod ego vellem dare unam scientiam de accidente. Cum accidens non possit intelligi sine substantia, oportet simul certificare de substantia. Tunc [...] per se consideratum [...] est [...] accidens. Et etiam accidens ipsum per accidens esset consideratum in illa

et indirecte, et sic de ipso determinavit Philosophus in 8° Physicorum, scilicet ut melius posset habere intentum suum».

⁴⁴ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 9, f. 4v: «Ad istam questionem possumus dicere quod ad metaphysicam pertinet considerare de deo et hoc possumus declarare [...] Patet ergo quod deus sit de consideratione ipsius metaphysici, tam ex parte abstractionis ejus, tam ex parte nobilitatis ejus, tam ex parte primitivis ejus; et patet etiam hoc ex parte conditionum quae debentur sapienti».

scientia, sed ratione rei scitae tamen, quia cognitio et scientia de accidente praesupponit cognitionem et scientiam de substantia. Et ideo ratione rei scitae esset ibi accidens consideratum per accidens.

Aliquando autem illud per accidens potest esse *ex parte scientiae*, ut quando scientia non considerat de aliquo nisi per aliud, ita quod, si plene sine illo quod inducitur propter aliud, posset habere cognitionem ejus, cujus per se cognitionem intendit, de illo alio non consideraret, sicut apparet de consideratione primae causae in scientia naturali [...].

Tertio modo⁴⁵ potest esse per accidens *ex parte nostrae*, ut si nos non possemus cognoscere substantiam absque cognitione accidentium, si esset aliqua scientia quae intenderet considerationem de substantia per se, oporteret ipsam per accidens determinare de accidente. Sed illud per accidens esset ex parte nostra, quia non possemus cognoscere substantiam sine accidente».

Nella sua apparente semplicità, questa distinzione tripartita delle accezioni secondo cui qualcosa può essere considerato *per accidens* 1) in ragione della cosa stessa (la *res scita*), come nel caso per eccellenza dell'accidente che non può essere considerato per se stesso, se non in modo accidentale rispetto ad un'altra ricerca, nella fattispecie quella relativa alla sostanza; 2) in ragione della scienza stessa e dei suoi requisiti propriamente scientifici, al modo in cui la fisica considera quasi per accidente Dio come primo motore per soddisfare alle esigenze stesse della propria ricerca; 3) in ragione infine delle caratteristiche determinate della nostra capacità conoscitiva, nel senso che quest'ultima può trovarsi per accidente (*de facto*) impossibilitata a conoscere una cosa senza un'altra (la sostanza senza l'accidente) – questa distinzione, dunque, cela delle forti difficoltà quando si tratta di applicarla concretamente a Dio, considerato in senso metafisico. È in generale *per accidens* che Dio viene preso in considerazione nella metafisica. Ma qual è il tipo di accidentalità in gioco qui? La risposta di Egidio Romano non lascia alcun dubbio: Dio è certamente considerato nella metafisica *per accidens*, ma in questo caso l'accidentalità dipende da noi, dal nostro modo di conoscere⁴⁶.

Ma se la risposta di Egidio è chiara nel suo principio, lo stesso non può dirsi delle ragioni da lui invocate per sostenerla; o piuttosto, se le ragioni sono chiare in sé e del tutto tradizionali (la finitezza del nostro modo di conoscere, che comincia necessariamente dal sensibile e può accedere alla conoscenza di Dio solo attraverso gli effetti creati)⁴⁷, non si vede come queste ragioni si accordino con la tesi che passava fin qui per fondamentale – quella dell'autonomia e dell'autosufficienza della metafisica come *consideratio de ente secundum quod ens*.

⁴⁵ Correggiamo il testo che reca *secundo*, per evidente errore.

⁴⁶ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 9, f. 5r: «Igitur in metaphysica consideratur de deo quia consideratur de effectibus, et non aliter, et ita consideratur de deo aliquo modo per accidens [...] Sed tertio modo consideratur ibi [Deus] per accidens, et istud per accidens provenit ex parte nostrae».

E se si prova ad attingere nuova luce a partire dall'esempio precedentemente proposto, le cose non vanno affatto meglio. Se infatti supponessimo – diceva Egidio – di poter apprendere la sostanza solo attraverso la conoscenza dei suoi accidenti, quest'ultima si troverebbe ad occuparsi degli stessi accidenti solo *per accidens*. Analogamente, poiché possiamo conoscere Dio solo attraverso i suoi effetti e attraverso le altre sostanze create, la scienza di Dio sembrerebbe occuparsi solo *per accidens* dell'ente creato in quanto tale e di quegli effetti. Ma in questo caso, sarebbe la metafisica nel suo insieme, come ontologia, a risultare subordinata e accidentale rispetto alla teologia. È lo stesso *ens secundum quod ens* che si troverebbe considerato qui *per accidens*, e per di più *ex parte nostra*!

Le ragioni invocate da Egidio per rifiutare gli altri modi dell'accidentalità, in riferimento al caso di Dio come *subjectum per accidens*, non sollevano minori difficoltà:

«...in metaphysica consideratur de deo [...] aliquo modo per accidens, sed illud per accidens non ex parte scientiae est, quia si metaphysicus posset habere cognitionem omnium entium aliorum a primo absque primo, nihilominus adhuc procederet ad cognitionem primū, tanquam ad cognitionem illius in quo potissime reservatur ratio entis».

Anche senza prendere in esame qui le ragioni per cui i sostenitori dell'ontologia in senso stretto (dopo Goclenius)⁴⁷ si opporranno formalmente a questa tesi, l'ipotesi egidiana appare difficilmente conciliabile con le affermazioni precedenti relative al *subjectum (principaliter) principale*, considerato *per se primo et per omnem modum*.

Il fatto è – così ci sembra – che la decisione egidiana in favore dell'accidentalità *ex parte nostra* si esplica soprattutto negativamente: Egidio – ed è questo il punto essenziale – rifiuta la tesi secondo cui Dio potrebbe entrare nella metafisica, come per accidente, *ex parte scientiae* – cioè tenuto conto del beneficio che essa ne potrebbe ricavare in vista di altro, e cioè dello studio del proprio soggetto, e in maniera tale che se la scienza potesse comunque raggiungere il suo fine proprio, il suo compimento e la sua completezza indipendentemente da questa mediazione o da questa svolta (teologica nel caso della metafisica, attraverso la prima causa del movimento nel caso della fisica), questa stessa svolta

⁴⁷ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 9, f. 5ra: «...cum omnis nostra cognitio incipit a sensu, propter hoc humanus intellectus se habet ad manifestissimam naturam propter eorum remotionem a sensu sicut oculus noctuae ad lucem dei [...], et ideo non possumus devenire in cognitionem Dei nisi per alias creaturas quae nobis notiores sunt; et ideo per effectus et alias substantias et per multa alia accidentia devenimus in cognitionem ejus».

⁴⁸ Cfr. *infra*, parte IV, cap. 1.

diverterebbe superflua. Non è insomma accidentalmente, ma *necessariamente* che Dio interviene nella metafisica, anche se vi interviene sempre e solo secondariamente – *ex consequenti*.

Egidio rifiuta con altrettanta forza il terzo termine della tripartizione, l'accidentalità *ex parte rei scitae*. Il caso di Dio è diverso da quello dell'accidente che non potrebbe essere considerato se non appunto *per accidens*, nella sua relazione essenziale e nella sua dipendenza nei confronti della sostanza. Considerando la *res ipsa* – nella fattispecie, Dio – non vi è in effetti nulla che esiga o presupponga la conoscenza di altro:

«Nec est istud per accidens ratione rei. Deus enim non dependet ab aliis, immo alia ab eo».

Ciò che occorre innanzi tutto sottolineare, agli occhi di Egidio, è dunque la struttura essenziale della metafisica – e cioè anche quella della nostra conoscenza di Dio o dell'ente –, che implica che l'*ens secundum quod ens* non possa essere *veramente* conosciuto se non nella sua illustrazione divina, nella sua *de-claratio* teologica; analogamente Dio non si lascia conoscere se non *sub ratione entis* – ciò che non è affatto, come per Duns Scoto, una determinazione sostanzialmente contingente della nostra teologia (la *theologia nostra* contrapposta alla *theologia in se*), ma una conseguenza necessaria del fatto che Dio non effugit rationem entis. *Quod deus non effugit rationem entis* – questa è la tesi fondamentale che sottende le distinzioni, in verità poco convincenti, tra i differenti modi dell'accidentalità. Dio appartiene alla considerazione metafisica proprio perché non sfugge alla «ragione» dell'essere⁴⁸; ed è proprio

⁴⁹ Cfr. il *videur quod non* della q. 9: «Quia metaphysicus illud quod considerat, considerat secundum quod ens, et quicquid considerat, considerat sub ratione entis, illud ergo quod effugit rationem entis non considerat metaphysicus. Quod autem deus effugiat rationem entis probatur [1] Ens dividitur in ens per se et in ens per accidens. Deus autem non est ens per accidens, quoniam non est ens per aliud. Probo autem quod non sit ens per se quia ens per se dividitur in decem praedicamenta, scilicet substantiam, quantitatem, qualitatem et sic de aliis. Cum ergo deus non sit in aliquo istorum, videtur quod non sit ens per se. Si non per se, nec per accidens, sequitur quod effugit rationem entis, ergo etc. [2] Praeterea, quod deus effugiat rationem entis, probatur quoniam si deus est ens, aut ergo ens praedicatur de deo convertibiliter aut non. Si convertibiliter, tunc omne ens esset deus, quod tamen est falsum, ergo etc. Si autem non praedicatur convertibiliter, sed praedicatur sicut aliquid commune, tunc ens esset sicut prius et deus sicut posterius et speciale. Sed cum omne posterius et speciale se habet per additionem ad prius, si deus se haberet per additionem ad ens, tunc deus esse<=> compositus et non simplicissimus, sed hoc est falsum, ergo deus effugit rationem entis. [...] [3] Si deus esset de consideratione metaphysicae, tunc, cum quicquid considerat metaphysicus, considerat sub ratione entis, tunc nihil plus occurreret vel esset curae ipsi metaphysici de deo quam de lapide, quod est inconveniens, sicut si esset aliqua scientia quae consideraret hominem secundum quod animal, tunc artificii illius scientiae non plus esset curae de homine quam de asino, ex quo consideraret hominem secundum quod animal» (AEGIDIUS ROMANUS, *Quaest. metaph.*, I, q. 9, f. 4va-b).

perché, invece di sfuggire alla *ratio entis*, egli è ciò in cui essa viene meglio preservata (*in quo potissime reservatur ratio entis*), che la metafisica come «ontologia» è immediatamente e ad un tratto (o piuttosto principalmente e secondariamente) teologia. L'unità onto-teo-logica della metafisica è indivisibile e originaria, senza che per fondarla si debba ricorrere, come in San Tommaso o in Alberto Magno, alla causalità. La metafisica non è, com'era in definitiva per san Tommaso, *in prima istanza* ontologia dell'*ens creatum*, e con ciò ontoteologia, ma piuttosto ontologia «generale» che comprende *essenzialmente* in sé, senza che si debba considerarla come una parte speciale, una teologia, nella misura in cui Dio *non effugit rationem entis* – o, in termini positivi, perché in lui si manifesta nel massimo splendore la *natura entis*.

Come si vede, Egidio Romano, per quanto pretenda ancora di partire da san Tommaso o di restargli fedele, rompe definitivamente il sottile equilibrio della dottrina tomista, la specificità della sua strutturazione onto-teo-logica della metafisica. È dunque una figura interamente nuova dell'ontoteologia quella che si delinea in queste prime *Quaestiones metaphysicales*: una figura che, mediante il passaggio sempre più marcato dal *subiectum* all'*objectum*, integra Dio nella metafisica a titolo di soggetto (soggetto-oggetto) e perfino di soggetto principale, senza che il conflitto risultante immediatamente da questa dualità di soggetti (*ens secundum quod ens* – *Deus*) venga risolto in modo del tutto soddisfacente, nonostante la moltiplicazione delle sottili distinzioni relative alla principalità e all'accidentalità. La relativa teologizzazione, risultante dalla posizione di soggetto in cui si trova collocato Dio, rimane fondamentalmente ambigua, instabile e di conseguenza suscettibile di virare sia in direzione di una completa autonomizzazione dell'ontologia, sia in direzione di una specializzazione o di una partizione interna alla stessa metafisica (dottrina suareziana), in cui Dio diviene il soggetto-oggetto di una *praecipua pars* che è principale solo *ex consequenti* – secondariamente, a titolo di luogo privilegiato o, saremmo tentati di dire, come il campo di sperimentazione dell'esplicitazione ontologica.

Se Dio non sfugge decisamente, in un modo o nell'altro, alla *ratio entis*, la metafisica diviene necessariamente scienza dell'*ens commune* – ciò che non era semplicemente il caso di Tommaso –, senza che il processo di esemplificazione e di illustrazione (*declaratio, reservatio*) riesca a garantire durevolmente e da solo l'unità ontoteologica. L'*ens commune sumptum* – considerato nella sua completa indistinzione – tende in effetti a svilupparsi in maniera sempre più indipendente, dando luogo a ciò che più tardi si chiamerà un'*ontologia stricto sensu*; ma conduce anche alla completa evacuazione di Dio, sia considerando nell'ambito di una scienza speciale – la teologia razionale –, sia, in modo non meno marcato, riservandogli un posto – particolare, o perfino eminente – all'interno di una metafisica orientata principalmente (*principaliter*) verso l'*ens secundum quod ens*.

3. Pietro d'Auvergne

Pietro d'Auvergne⁵⁰, che passa per *fidelissimus discipulus* di Tommaso – se si crede a quanto afferma Tolomeo di Lucca, e considerando che in effetti egli porterà a termine alcuni dei commenti lasciati incompiuti dall'Aquinate –, ci offre anch'egli un esempio particolarmente indicativo dello squilibrio inerente alla determinazione tomista della metafisica. La cosa merita di essere sottolineata con forza ancora maggiore, per il fatto che Pietro d'Auvergne segue di solito molto da vicino il testo di Tommaso, testo che manifestamente deve aver avuto sotto gli occhi al momento di redigere le sue proprie *Quaestiones*.

Nel *Prooemium* delle sue *Quaestiones in Metaphysicam*, il «discepolo» prende anch'egli naturalmente come filo conduttore la questione «classica» dell'esplicitazione del *subiectum*, ovvero dell'*objectum* della scienza ricercata. Il percorso seguito dall'autore dipende strettamente da quello di Tommaso per quanto riguarda la solenne apertura del commento; e tuttavia questa ostentata fedeltà rimane senza conseguenze per quanto riguarda l'articolazione ontoteologica della metafisica e la determinazione ristretta del suo soggetto proprio.

Come san Tommaso, Pietro d'Auvergne prende la cosa molto da lontano, a partire dal concetto di *ordo* o di *ordinatio*, il cui compito è quello di mettere in rilievo l'esigenza irrecusabile di una scienza suprema, o meglio di una scienza prima: *prima et mensura omnium aliarum* (*Quaest. in Metaph.*, p. 148). E applicando infatti alle scienze in generale il principio aristotelico (*Metaph.*, I, 1, 1052 b 32: *ἐν παντί δὴ τοῦ τοῖς μέτρον καὶ ἀρχὴ ἐν τῇ καὶ ἀδιόπερον*) – «in omni genere est aliquid unum quod est principium et metrum omnium eorum quae sunt in genere illo», che il nostro autore può stabilire a priori la necessità di una scienza realmente architettonica⁵¹, di cui occorre poi fissare il soggetto e definire la natura specifica (*quae autem sit scientia ista...*).

⁵⁰ Su Pietro d'Auvergne si vedano gli articoli di Edgar Hocedez, in «Gregorianum», 11 (1930), pp. 526-552 e «Gregorianum», 14 (1933), pp. 4-36. Un'edizione parziale delle *Quaestiones in Metaphysicam*, a cura di Arthur P. Monahan, si può trovare in *Nine Mediaeval Thinkers*, ed. by J.R. O'Donnell, Toronto 1955 («Studies and Texts», 1), pp. 145-181. Monahan ha consacrato un eccellente articolo alla metafisica di Pietro d'Auvergne: *The Subject of Metaphysics for Peter of Auvergne*, «Mediaeval Studies», 24 (1954), pp. 118-130.

⁵¹ PETRUS DE AUVERGNE, *Quaestiones in Metaphysicam*, Prooemium, p. 148: «In omni ergo genere est unum perfectissimum; quod perfectissimum est in aliquo genere principium est omnium eorum quae sunt in genere illo. [...] In omni ergo genere est aliquid unum quod est principium et metrum omnium eorum quae sunt postea. [...] Et ideo in genere scientiarum est ponere aliquam scientiam unam quae est prima et metrum ceterarum aliarum».

La risposta sembra dapprima assai prossima alla determinazione tomista:

«Illa [...] quae considerat prima scibilia et prima intelligibilia, quae etiam sunt mensura omnium aliorum scibilium».

Ma quali sono esattamente questi primi conoscibili? Che cosa si offre in primo luogo, di diritto, come ciò che è più degno di essere conosciuto? La conoscibilità può intendersi in tre modi: 1) in funzione del grado di universalità dell'oggetto da conoscere: «Illa [...] quae maxime sunt intelligibilia et maxime scibilia sunt maxime universalis»⁵². 2) L'intelligibile si offre come tale all'intelligenza in quanto è effettivamente essente (*ens actu*): «Unumquodque intelligitur quod rationem entis habet. Quod ergo magis habet rationem entis magis est intelligibile et quod maxime maxime»⁵³. In realtà, sotto questa seconda accezione, Pietro d'Auvergne introduce una nuova formulazione grazie alla quale può ritrovare esattamente il percorso di san Tommaso. Dopo aver posto l'identità tra l'intelligibilità e l'essere in quanto tale, il nostro autore reintroduce la considerazione della causalità:

«Iterum hoc ostenditur ex comparatione effectus ad causam; effectus enim habet cognosci a sua causa. Quod ergo magis est causa, magis est secundum se cognoscibile. Quae ergo sunt causae primae simpliciter entium, maxime secundum naturam sunt intelligibilia et per consequens prima scibilia».

Infine, 3) l'intelligibile può essere inteso *ex objecto intellectus* (cfr. Tommaso: *ex ipsa cognitione intellectus*). L'oggetto dell'intelletto, infatti, dev'essere immateriale e separato; le cose massimamente intelligibili saranno dunque le realtà più immateriali e assolute.

Pietro d'Auvergne può dunque concludere questa prima analisi:

«Illa ergo sunt prima scibilia quae sunt maxime universalis, maxime entia, causae primae simpliciter entium, immaterialia et separata» (Petrus de ALVERNIA, *Quaest. in Metaph.*, p. 149).

La scienza prima, quella che deve servire da misura per tutte le altre, è dunque quella che considera i «maxime entia, maxime universalis, maxime separata et causas entium simpliciter primas».

Dalla triplice accezione del più conoscibile si passa – in virtù di un raddoppiamento del secondo punto, come già sottolineato – ad una quadripartizione della considerazione. Ai quattro ambiti di ricerca della *scienza prima*, misura di tutte le altre, corrispondono quattro denominazioni tradizionali:

⁵² Cfr. san Tommaso: «...et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalis versatur» (*In Metaph.*, Prooemium).

⁵³ Non si trova invece nulla del genere, almeno alla lettera, nel *Prooemium* del Commento di san Tommaso.

«...scientia quae habet omnia considerare nominatur sapientia, prima philosophia, metaphysica et theologia. Dicitur autem sapientia quia considerat causas simpliciter primas. [...] Ex hoc autem quod considerat prima entia et entium principia dicitur prima philosophia [...]. Ex hoc autem quod considerat entia maxime universalis dicitur metaphysica. [...] et pro tanto dicitur divina, quia immateriales substantias sive divinas considerat» (PETRUS DE ALVERNIA, *Quaest. in Metaph.*, p. 149).

Da questa prima delimitazione della scienza ricercata, in rapporto a ciò che essa considera, Pietro d'Auvergne sviluppa in seguito sei tratti caratteristici della scienza prima: la sua superiorità, la sua dignità, la sua necessità, la sua perfezione, la sua sufficienza, la sua capacità di procurare diletto⁵⁴. Una volta richiamate queste determinazioni generali e comunemente riprese, il commentatore ripete la questione classica del soggetto della metafisica nei termini dell'alternativa Avicenna - Averroè.

«His visis quaerantur hic quaedam de subjecto huius scientiae, et primum utrum substantiae separatae sint subjectum in ista scientia; «Ex omnibus quae praedicata sunt manifestum est quid ponendum est subjectum in hac scientia, quoniam ens subjectum est vel substantiae divinae et immateriales».

Per rispondere esattamente alla questione del «soggetto» di tale scienza prima, occorre innanzi tutto ricordare la distinzione classica relativa al concetto stesso di soggetto: soggetto può essere tanto ciò che soggiace a..., ciò che funge da sostanza rispetto a delle determinazioni accidentali, quanto ciò su cui verte unitariamente una determinata ricerca, ciò che le assicura la sua ragione formale. Preso in quest'ultimo senso, il soggetto di una scienza è il suo *oggetto*, il suo oggetto formale⁵⁵.

Qual è dunque – stando a questa seconda accezione, la sola che sia pertinente qui –, il soggetto-oggetto della metafisica? Sono quattro i tratti che caratterizzano in generale il soggetto di una scienza:

«Subjectum enim in scientia est illud sub cuius ratione considerantur omnia quae considerantur in scientia illa. Iterum, ipsum est quod primo inter alia quae considerantur occurrit intellectui nostro. Iterum, oportet quod subjectum de his quae considerantur in scientia manifestissimum sit intellectui. Quarto requiritur quod sit tale ex cuius cognitione procedatur ad cognitionem omnium aliorum».

⁵⁴ PETRUS DE ALVERNIA, *Quaest. in Metaph.*, Prooemium, pp. 149-150: «Ex his autem apparet tria, scilicet ordo huius scientiae ad alias, dignitas et necessitas. [...] Ex his autem ulterius tria sequuntur, videlicet quod haec scientia est perfectissima, sufficientissima et delectabilissima inter omnes».

⁵⁵ PETRUS DE ALVERNIA, *Quaest. in Metaph.*, I, q. 1, p. 152: «Intelligendum est quod subjectum dicitur dupliciter: uno modo quod est ens aliquod actu, in potentia tamen ad illud quod habet esse per ipsum. Et sic homo est subjectum albi, quia homo secundum se est ens actu, in potentia tamen ad album, quod quid album per hominem habet subsistere. Sic autem non quaeritur hic de subjecto. Hoc tamen modo loquendo de subjecto anima potest dici esse subjectum huius scientiae. Alio modo dicitur subjectum idem quod obiectum, et sic quaerimus hic de subjecto».

Riprendiamo più nel dettaglio l'esame di questi differenti requisiti. Tutto ciò che è conosciuto in una scienza determinata, lo è sempre *sub ratione obiecti*. In effetti, il soggetto si rapporta alla scienza come l'«oggetto» alla potenza o all'*habitus*. Ora, l'oggetto di una potenza o facoltà è ciò che, nella sua unità formale, muove tale potenza⁵⁶; occorre dunque che un tale soggetto-oggetto sia inizialmente noto, anzi sia ciò che è più noto⁵⁷, e che la conoscenza di tale soggetto implichi e comprenda in qualche modo tutte le determinazioni che potranno esserne ricavate analiticamente⁵⁸.

Non si potrebbe evidentemente soddisfare a nessuno di tali requisiti ponendo Dio come soggetto-oggetto della metafisica. Prima di esaminare il secondo termine dell'alternativa (l'essere), il nostro autore ritorna, nella q. 2 del primo libro del suo Commento, sulla questione se le cause facciano parte del soggetto della metafisica. La risposta di Pietro d'Auvergne, proprio nella misura in cui non riprende a sua volta l'argomentazione tomista – quella che tendeva a legare strettamente la considerazione dell'essere e la considerazione delle cause dell'essere, fino alla causa suprema dell'essere, Dio –, non può che essere negativa:

«Statim enim in principio doctrinae non est manifestum utrum aliqua habeant causam, et sic non manifestum est causam esse [...]. Cum arguitur illud circa quod versatur ista scientia est subiectum in ea, dico quod hoc non est universaliter verum. Circa enim aliqua versatur haec scientia quae non sunt hic subiectum, sed accidentia vel passiones subiecti. Et cum dicitur [...] quod haec scientia versatur circa causas primas, dico quod versatur circa causas primas non sicut circa subiectum, sed sicut circa quasdam passiones eius quod est proprie hic subiectum» (Petrus de Alvernia, *Quaest. in Metaph.*, p. 155).

Attraverso questo rifiuto di ogni connessione immediata tra lo studio dell'essere e la considerazione delle sue cause, Pietro d'Auvergne ricusa implicitamente in realtà tutta l'ontologia tomista dell'ente come ente creato, come *effectus*.

⁵⁶ Petrus de Alvernia, *Quaest. in Metaph.*, I, q. 1, p. 153: «Objectum autem aliquus potentiae est sub cuius ratione cadunt omnia alia quae movent potentiam illam, sicut objectum visus est illud sub cuius ratione videntur quae videntur a virtute visiva [...] Similiter visio, quae est actus per quem aliquis videt, determinatur per illud primum in cuius virtute movetur potentia visiva».

⁵⁷ Petrus de Alvernia, *Quaest. in Metaph.*, I, q. 1, p. 153: «Quare manifestum est quod subiectum in scientia primo notum est intellectui, si sub ratione eius considerentur ea quae in scientia determinari habent».

⁵⁸ Petrus de Alvernia, *Quaest. in Metaph.*, I, q. 1, p. 153: «Et quia a notissimis universaliter procedendum est, ideo sequitur quantum, quod scilicet ex cognitione subiecti procedendum est ad cognitionem aliorum determinatorum in scientia. Et ex his sequitur quod de subiecto quicquid pertinet ad cognitionem eius in se oportet supponere; et ideo de subiecto oportet praecognoscere si est et quid est».

Se infatti Pietro può affermare senza esitazioni che l'ente costituisce il soggetto vero e proprio di questa scienza⁵⁹, egli mantiene però in maniera altrettanto ferma la distinzione essenziale tra l'*ens creatum* e l'*ens secundum quod ens*.

Se compete ad ogni scienza, nella dilucidazione del proprio soggetto, prendere in esame le cause e i principi di quest'ultimo, questo schema non può più applicarsi quando si tratta di una scienza assolutamente universale che verte sull'ente considerato in quanto tale.

È dunque in primo luogo la sua *universalitas* ad assicurare alla scienza ricercata (quella dell'ente in quanto tale) la sua assoluta *priority*⁶⁰; una tale scienza – prima fra tutte – è propriamente scienza e scienza compiuta, anche se essa non considera mai i principi e le cause del suo soggetto. Una considerazione di questo tipo può aver luogo in effetti solo nell'ambito delle scienze particolari. All'obiezione secondo cui non si potrebbe avere scienza dell'essere in quanto essere perché è impossibile determinarne i principi e le cause⁶¹, occorre rispondere risolutamente che una tale scienza non potrebbe occuparsi, per definizione, delle cause dell'essere preso universalmente:

«Ad primam rationem cum arguitur, eius quod consideratur in scientia oportet esse causas et principia, dico quod hoc non est universaliter verum; nam non de eo quod consideratur ut subiectum in scientia universalis; eius enim non oportet esse causas vel principia nec in essendo nec in cognoscendo. [...] Ens autem secundum quod ens ipsum est quod non est aliquid prius in essendo vel in cognoscendo [...].

«Et iterum, si respectu entis secundum quod ens essent causae et principia, tunc et cuiuslibet entis. Hoc autem est falsum. Non igitur universaliter est verum quod eius quod consideratur in scientia sunt causae et principia, sed solum hoc habet veritatem de eo quod consideratur tanquam subiectum in scientia particolari; tale enim habet aliquid prius tam secundum cognitionem quam secundum esse» (Petrus de Alvernia, *Quaest. in Metaph.*, p. 158).

⁵⁹ Petrus de Alvernia, *Quaest. in Metaph.*, I, q. 3, p. 156: «Intelligendum quod ens secundum quod ens est subiectum in hac scientia, et hoc declaratur sic. Subiectum in scientia est sub cuius ratione consideratur omnia quae cadunt in scientia illa, et cuius ratio primo occurrat intellectui, et quod est notissimum intellectui, et ex cuius cognitione proceditur ad cognitionem aliorum in scientia. Sed hoc est ens universaliter. Quicquid enim consideratur in scientia ista, consideratur secundum quod ens, ut privato, negativo, materia. Item, ens primo occurrat intellectui, ut dicit Avicenna, et quilibet in se expeditur. Item, ex cognitione entis proceditur in cognitionem aliorum».

⁶⁰ Petrus de Alvernia, *Quaest. in Metaph.*, IV, q. 1, p. 158: «Ex hoc etiam quod talis scientia universalis est de ente secundum quod ens, sequitur quod ipsa est prima et principalis inter omnes».

⁶¹ Petrus de Alvernia, *Quaest. in Metaph.*, IV, q. 1, p. 157: «... si esset aliqua talis scientia, tunc oportet entis secundum quod ens esse aliqua principia; nam in omni scientia probantur passiones aliquae de subiecto per principia subiecti. Omnis etiam scientia considerans subiectum, considerat passiones et principia subiecti; nam aliter scientia illa imperfecta esset. Sed entis secundum quod ens non sunt aliqua principia».

Non è dunque possibile seguire san Tommaso quando fa di Dio il principio o la causa del soggetto della metafisica (*l'ens commune*); un tale principio dell'essere come tale, infatti, dovrebbe o sfuggire esso stesso alla sfera dell'essere (essere non-ente o sovra-ente), o essere causa di se stesso, *causa sui*⁶². Due ipotesi che Pietro d'Auvergne rifiuta in anticipo.

Se Pietro d'Auvergne, misconoscendo totalmente l'ispirazione fondamentale dell'ontologia tomista (*l'ens* inteso a partire dall'*actus essendi* e interpretato come primo «effetto» dell'*ipsum esse subsistens*), non condivide più la sua comprensione dell'ente – soggetto della metafisica – come *ens creatum*, e si priva al tempo stesso della possibilità di riallacciare Dio – causa dell'essere – al soggetto di tale scienza, ci si può chiedere allora come egli concepisca l'articolazione della teologia e della metafisica, intesa come ontologia. Il principio della risposta di Pietro d'Auvergne non lascia dubbi; Dio è compreso nel soggetto della metafisica in quanto *l'ens causatum* viene a collocarsi nell'ambito dell'essere come tale, e la causa dell'essere è essa stessa, a sua volta, essere:

«*Ens autem causatum continetur sub ente secundum quod ens. Nunc autem ens secundum quod ens est subiectum in scientia ista. Quare, quavis entis secundum quod ens non sunt causae, manifestum tamen quod prima causa in entibus est aliquid eorum quae cadunt sub subiecto doctrinae*» (Petrus de Auvernia, *Quaest. in Metaph.*, I, q. 4, cit. in MONAHAN, *The Subject of Metaphysics for Peter of Auvergne*, p. 128, n. 48).

Quali siano le conseguenze che derivano da questa inclusione di Dio come prima causa nel soggetto della metafisica; quale nuova partizione nell'ambito stesso di questa scienza implichi il fatto che «Dio cada» sotto la sua considerazione, è quel che avremo occasione di esaminare più a fondo studiando la sistematizzazione suareziana.

La distruzione scotista

In questa sede non prenderemo in considerazione la dottrina filosofico-teologica di Duns Scoto in se stessa e nella sua immensa complessità. Ciò che attirerà selettivamente la nostra attenzione, è unicamente la natura e le condizioni del considerevole rovesciamento operato o indot-

⁶² «Dico quod entis secundum quod ens non sunt aliqua principia, quia si sit, tunc cujuslibet entis essent aliqua principia. Hoc autem falsum est. Item, si sit, tunc idem esset sui causa. Quia, si entis sint causae, illa erunt entia, et sic idem erit sui causa. Sed verum est quod entis causati sunt aliqua principia. Ens autem causatum continetur sub ente secundum quod ens. Nunc autem ens secundum quod ens est subiectum in scientia ista» (Petrus de Auvernia, *Quaestiones in Metaphysicam*, I, q. 4, cit. in MONAHAN, *The Subject of Metaphysics for Peter of Auvergne*, p. 128, n. 48).

to da Duns Scoto nell'articolazione ontoteologica della metafisica. La «rivoluzione» scotista, al termine del processo di ricezione completa dell'aristotelismo iniziato intorno alla metà del XIII secolo, tocca tanto il concetto di scienza quanto la determinazione del soggetto rispettivo delle due scienze più alte, la metafisica e la teologia. Nella storia della costituzione ontoteologica della metafisica, vi è sicuramente un'epoca scotista; è sull'apertura di questa epoca, nelle sue decisioni inaugurali, che ci soffermeremo qui, nella misura in cui la svolta suareziana che stiamo studiando si iscrive decisamente nell'orizzonte scotista. In altri termini, ciò che vogliamo mettere in luce è la novità della configurazione metafisica generale risultante dalla de-strutturazione e dalla ristrutturazione implicate necessariamente dalle distinzioni essenziali stabilite da Scoto, anche se egli stesso non ne tira sempre tutte le conseguenze. Qui incontriamo nuovamente la difficoltà metodologica cui abbiamo già accennato all'inizio di questo studio, e che riapparirà ogni volta che cercheremo di mettere in evidenza l'unità di una tradizione a partire dai suoi primi fondamentali.

Ma anche a prescindere dai rischi di sovra-interpretazione – proiezione o sovrimpressioni – che ineriscono a questo tipo di messa in prospettiva, in cui si considerano più le conseguenze o le filiazioni inattese che il contesto storico-dottrinale strettamente definito, una difficoltà supplementare si manifesta immediatamente quando si tratta di un'opera come quella di Duns Scoto, il cui orizzonte e la cui posta sono primariamente di natura *teologica*. È impossibile infatti considerare delle posizioni filosofiche propriamente scotiste, indipendentemente dal senso e dalla funzione che esse assumono all'interno di una problematica squisitamente teologica, tutta quanta incentrata a sua volta su delle questioni specifiche, come quella dell'elaborazione dell'idea di Dio concepito come libertà, dello statuto noetico della visione beatifica, del primato della carità ecc. Se dunque la prospettiva che ci guida qui deve garantirsi un punto di partenza saldamente stabilito, sarà innanzi tutto necessario valutare le tesi fondamentali della tradizione scotista in funzione di questa posta autenticamente teologica, a prescindere dalla fedeltà o dall'oblio mantenuti da tale tradizione su questo punto.

Il prologo delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*

È pressoché necessario iniziare lo studio della determinazione scotista della metafisica con il dibattito tra Avicenna e Averroè ricostruito da Duns Scoto all'esordio delle *Quaestiones*⁶³. E non soltanto perché si

⁶³ In questa sede ci atterremo a delle indicazioni molto schematiche, sufficienti per il nostro intento principale, rinviando però al grande libro di E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, peraltro già relativamente datato e

tratta di un'alternativa divenuta ormai classica, e destinata ad esserlo ancora di più dopo la completa rielaborazione che ne farà Scotto; ma soprattutto perché, attraverso la discussione spesso complessa degli argomenti affrontati, già si delineano i tratti principali della *posizione* scotista della *questione*, anche se bisognerà attendere gli sviluppi del commento alle *Sentenze* per fissare la *soluzione* specifica del Dottore Sottile.

» Nelle *Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Duns Scotto esamina a lungo la «classica» questione del soggetto della metafisica, sotto forma di una semplice alternativa, legata alle dottrine o ai nomi di Avicenna e Averroè: il soggetto della metafisica è l'ente in quanto tale, come sosteneva Avicenna, o piuttosto Dio e le sostanze separate, come voleva Averroè?⁶⁴ In realtà, Duns Scotto non cerca immediatamente di definire la propria posizione all'interno del dibattito, ma comincia innanzi tutto a dilucidare in se stesse – delimitandole strettamente – le tesi in questione, i loro presupposti e le loro conseguenze. E tuttavia, fin dal prologo delle sue *Questiones*, e prima ancora di riaprire il dibattito Avicenna-Averroè, Duns Scotto indica già chiaramente in quale direzione si orienti la sua interpretazione e su quale idea della metafisica si regoli. Commentando l'inizio del capitolo 2 del primo libro della *Metafisica*, in cui Aristotele determina il primato della *σοφία* in funzione della priorità e della scientificità dei suoi «oggetti», Duns Scotto infatti sottolinea che questa scienza è scienza dei «primi» conoscibili in un duplice senso. «Primi» sta ad indicare che senza di essi o prima di essi non può essere conosciuto nulla, e anche che essi rappresentano *primariamente*, cioè nel senso più proprio, ciò che può essere conosciuto con maggior certezza.

Nella prima accezione, i conoscibili per eccellenza sono i *conoscibilissima*, come l'ente in quanto tale e tutto ciò che ne consegue; nella seconda, i *certissima cognoscibilia* sono i principi e le cause, tanto più certi quanto più sono primi (*certissima cognoscibilia sunt principia et causae, et tanto secundum se certiora quanto priora*). Ciò che ci interessa qui è l'esplicitazione scotista della prima accezione dei *maxime scibilia*

in ogni caso sorpassato, sul piano strettamente testuale, dalla messa in cantiere dell'*editio Vaticana* (1950-...); ma soprattutto all'eccellente studio monografico di L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Setzenden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979. – Cfr. anche JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (Ord. I, dist. 3, 1^{re} partie; Ord. I, dist. 8, 1^{re} partie; Collation 24), introduction, traduction et commentaire par O. Boulnois, Paris 1988.

⁶⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, Prolog., q. 1, *Opera omnia*, ed. Vivès, vol. VII, p. 11a. Sulla questione, cfr. E. GILSON, *Avicenna et le point de départ de Duns Scot*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge», 2 (1927), in part. pp. 129 ss.; JEAN DUNS SCOT, ..., pp. 77 ss.; cfr. anche ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?*, ..., pp. 294-329; HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, ..., pp. 101 ss.

nel suo riferimento esplicito ad Avicenna: in quanto comuni, i primi conoscibili devono essere presupposti nella conoscenza di ogni altro oggetto più «speciale». I *communissima* devono essere conosciuti preliminarmente, *a priori*. A questo titolo essi costituiscono espressamente il tema di una scienza *universale* che ha come compito appunto quello di conoscere ciò che è «più comune», tale da eccedere la determinazione di tutte le scienze particolari e da essere necessariamente implicato da ciascuna di esse. Questa scienza universale considera i trascendentali, ed è quella che noi chiamiamo metafisica⁶⁵.

Non entreremo qui nel dettaglio, spesso oscuro⁶⁶, dell'argomentazione sviluppata da Duns Scotto per mettere alla prova le posizioni rispettive di Avicenna e Averroè. D'altronde il Dottore Sottile ci avverte subito che nessuna delle due tesi in questione lo soddisfa: «quod neutrum probatur»⁶⁷. Duns Scotto infatti non cerca di troncargli dal principio una questione così controversa, ma vuole approfondire preliminarmente la possibilità e la legittimità relative di ciascuna delle due posizioni⁶⁸.

⁶⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, Prolog., n. 3, pp. 4b - 5a: «...maxime scientia, illa scilicet quae est circa maxime scibilia. Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter, vel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri; vel quia sunt certissima cognoscibilia. Utroque modo ista scientia considerat maxime scibilia; igitur haec est maxime scientia [...] Maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut est ens inquantum ens, et quaecumque sequuntur ens inquantum ens; [...] Ex quo communissima primo intelliguntur, ut probatur est per Avicennam, sequitur quod alia specialiora non possunt cognosci, nisi illa communia prius cognoscantur, et non potest istorum communium cognitio tradi in aliqua scientia particulari [...] igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem quae per se considerat illa transcendencia, et hanc scientiam vocamus metaphysicam [...] quasi transcendens scientia quia est de transcendentiis».

⁶⁶ Cfr. lo *Scholium* 9, di Hugo Cavellus, alle *Quaest. super Metaph.* di Scotto (p. 35a): «Certe quae in hac quaestione tradit doctor, videntur humanum ingenium superare», cit. in ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?*, ..., p. 297.

⁶⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 1, p. 11a: «Utrum subiectum Metaphysicae sit ens inquantum ens, sicut ens posuit Avicenna? vel Deus et intelligentiae, sicut posuit Commentator Averroes? – Quod neutrum probatur...».

⁶⁸ Cfr. GILSON, *Avicenna et le point de départ de Duns Scot*, rist. Paris 1982, p. 132: «Non vi è alcun desiderio qui [da parte di Duns Scotto] di troncargli arbitrariamente una questione così grave, o di abbagliare gli studenti che l'ascoltano; egli è un uomo che cerca, più che un uomo che sa, le obiezioni e le risposte la cui matassa rischia di imbrogliarsi tra le nostre dita, non sono altro che le questioni e le risposte di un dialogo interiore in cui Duns Scotto sostiene fino in fondo ciascuna delle soluzioni proposte, per vedere quale sia quella che resiste di più. Se nessuna soluzione s'impone manifestamente, egli accetterà una qualche risposta provvisoria, in attesa che la discussione dei problemi connessi possa gettare luce sulla questione». – Senza voler affatto diminuire la gravità della posta in gioco di questa discussione iniziale, è tuttavia lecito, in un senso diverso, prestare attenzione all'aspetto decisamente scolastico, dialettico e quasi ludico – si tratta di una ricerca portata avanti da un autentico virtuoso – dell'esame delle differenti tesi. Se in un primo momento Duns Scotto sembra esitare a astenersi dal troncargli subito la questione, non è tanto per un'oscura incertezza che persisterebbe in lui, quanto perché egli si riserva di modificare ed esplicitare maggiormente gli stessi termini della questione.

Tenendo conto di questo doppio rifiuto espresso chiaramente fin dall'inizio, tutta la discussione contenuta nella q. 1 si muove nella sfera dell'ipotetico, o per meglio dire si occupa delle condizioni di possibilità o di ammissibilità: in che modo, secondo quale accezione, con quali precisazioni o restrizioni la tesi di Avicenna e quella contrapposta di Averroè possono essere accettate, «salvate» o conservate? È opportuno sottolineare questo iniziale «né l'una ... né l'altra» piuttosto che suggerire, come ha fatto Gilson, che Duns Scoto, dopo aver tentato praticamente l'impossibile per «provare che Averroè aveva ragione», si schiera alla fine dalla parte di Avicenna⁶⁹. In realtà, Duns Scoto non prenderà mai *semplicemente* le parti di Avicenna contro quelle di Averroè; se egli sembra riaffermare una tesi di provenienza avicenniana, lo fa solo al termine di una lunga *ripetizione* (che meriterebbe uno studio dettagliato), e dopo aver accuratamente formulato la sua critica nei confronti di Avicenna o almeno dell'interpretazione di Avicenna comunemente tramandata⁷⁰.

Comunque stiano le cose a riguardo di quest'ultimo punto, è in ogni caso certo che Duns Scoto comincia ad esaminare la tesi di Averroè chiedendosi in che modo essa (Dio è il soggetto della metafisica ed è stabilito dalla fisica, a cui spetta la dimostrazione dell'esistenza di un primo motore) potrebbe risultare accettabile:

«Tenendo quod Deus sit hic subjectum, aliter est ponendum quam ponit Averroes» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 34, p. 28a)⁷¹.

La questione è dunque quella di sapere a quali condizioni Dio potrebbe essere considerato come soggetto della metafisica. Duns Scoto non si limita ad affermare, contro Averroè, che Dio *non* è il soggetto della metafisica, o che si deve porre un altro soggetto, ma si sforza di mostrare che, ammettendo l'ipotesi del Commentatore, ci si ritrova con un'accezione limitata, quasi metaforica del termine «soggetto» e che, anche in questo senso, il «soggetto» così determinato presuppone necessariamente un'altra figura, più fondamentale, della metafisica (*alīa metaphysica*). Scoto non mira – come si vede – ad un rifiuto semplice o frontale, ma ad una specie di manovra di avvolgimento, procedendo per deduzione a partire da un'ipotesi.

⁶⁹ Cfr. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (rist. 1982), p. 133: «La sua scelta definitiva sarà in favore di Avicenna, non prima di aver tentato l'impossibile per provare che aveva ragione Averroè».

⁷⁰ Cfr. *infra*, parte III, cap. 1, § 4.

⁷¹ Cfr. anche IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 39, p. 31a: «Videndum est de principali proposito, quomodo scilicet Deus potest esse subiectum metaphysicae».

Considerata a prima vista in tutta la sua generalità, appare chiaro che la questione discussa qui non può essere quella del soggetto della metafisica come scienza in senso assoluto, nel senso cioè di una scienza deduttiva e *a priori* (*scientia propter quid*). Rinviamo ai primi due capitoli del I libro della *Metafisica*, Duns Scoto precisa immediatamente il senso della questione: quando si parla di Dio come soggetto di una scienza, o non si tratta di una scienza *stricto sensu* – secondo quell'ideale puro della scientificità su cui ritorneremo –, o questa scienza non è diversa da quella che appartiene esclusivamente a Dio stesso. Una scienza che avesse Dio per soggetto non potrebbe essere determinata come scienza, proprio per il fatto di considerare una causa prima di per sé. Infatti, se la scienza è scienza della causa in quanto quest'ultima produce necessariamente il suo effetto, Dio appunto non potrebbe essere considerato come causa:

«Metaphysica, quae est propriae sapientiae secundum Philosophum hic in Proemio est scientia propter quid; de Deo autem non est scientia propter quid, ut de primo subjecto, et nulla scientia considerat Deum ut causam, cum nihil causet necessarium secundum veritatem, quidquid sit de Aristotele» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 11, p. 16b).

Una scienza *propter quid* che avesse Dio per primo soggetto, vale a dire una scienza che si dispiegasse deduttivamente a partire dalla conoscenza diretta dell'essenza del suo soggetto e delle verità implicitamente comprese in esso, sarebbe propriamente teologica – anzi sarebbe la stessa *theologia in se* o *theologia Dei*, radicalmente differente in ogni caso da quella che per noi è accessibile solo attraverso la rivelazione della Scrittura.

Conoscere Dio a titolo di soggetto di una scienza non significa nemmeno conoscerlo come causa. Quest'ultima infatti può essere appresa solo a partire dai suoi effetti, ovvero nel quadro di una *demonstratio quia*⁷², dal momento che di Dio non si può conoscere nulla a partire da una causa che sarebbe anteriore a lui stesso.

Una volta ammessa questa prima precisazione – la scienza che ha Dio per soggetto non può dimostrare nulla, se non nel modo di una *demonstratio quia* –, rimane una difficoltà teologica di fondo che sembra impedire la costituzione della metafisica come scienza di Dio, e cioè che Dio non può mai essere considerato come la causa necessaria di effetti ugualmente necessari. Così come non conosciamo *a priori* l'es-

⁷² IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 11, p. 16b: «...certum est [...] quod nihil de Deo scitur per causam [...] causa autem est aliud a causato et prius naturaliter ipso, igitur nihil quod est in Deo potest de ipso aliquo modo per causam ostendi, nec per causam quae sit causa in essendo, nec in inherendo, quia neutro modo potest esse aliquid ab ipso et prius naturaliter. Si autem aliquid tale per effectum demonstratur de Deo, non est demonstratio propter quid, sed quia».

senza di Dio come tale per poterne dedurre una qualsivoglia conseguenza, anche la conoscenza degli effetti non ci permette di determinare scientificamente una causa fondamentalmente libera. All'argomento classico secondo cui la metafisica sarebbe ontologia, scienza dell'ente, per il fatto stesso di vertere sulle cause prime di quel primo effetto che è l'ens in quanto tale, Scotto risponde senza esitare:

«Tantum per causam necessariam in causando scitur aliquid de effectui; deus nullius effectus est talis causa, sed tantum voluntaria et libere agens» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 13, p. 17b).

Già da questa prima questione si vede dunque che Duns Scotto si regola, in quello che sembra essere anzitutto un dibattito «propriamente» filosofico (relativo alla metafisica nella sua istituzione), su di un'idea risolutamente teologica, quella di Dio come causa o meglio come agente volontario e libero.

La via utilizzata da san Tommaso per ricollegare Dio alla metafisica e al suo soggetto sembra in tal modo immediatamente sbarrata. Per san Tommaso, se Dio non è sicuramente il soggetto della metafisica, è quanto meno la causa di tale soggetto. — *l'ens inquantum ens* —, ed è sempre possibile considerare la causa a partire dal suo primo effetto (*ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Deus*). Sembra proprio la posizione di Tommaso quella che Scotto considera in questi termini:

«Dicitur [...] haec scientia esse circa altissimas causas et divinas, quia de Deo non tanquam de subiecto, sed tanquam de causa subiecti; ita quod de intelligentiis est tanquam de principalibus partibus subiecti, et non causis, quia non causant nisi movendo; de Deo autem tanquam causa, et non de parte subiecti, quia in nullo univocatur cum aliis».

Ma che ne è allora, si chiede Duns Scotto, dell'unità della scienza in questione, se essa deve avere per oggetto Dio e le intelligenze separate? In questo caso non si potrà sfuggire ad un'alternativa obbligata: o questa scienza non sarà veramente una scienza, o bisognerà presupporre qualcosa che sia comune, e anteriore a Dio e alle intelligenze, e che possa dirsi univocamente di questi due aspetti o parti del soggetto:

«Item contra Commentatorem; Deo et intelligentiis non videtur esse aliquid commune univocum, quia tunc illud in eis distingueretur differentis, et ita Deus posset definiri; igitur non potest una scientia esse de Deo et de intelligentiis, ut de subiecto, quia una scientia est unius generis» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 12, p. 17a).

Qui Duns Scotto — occorre ribadirlo — non sta sviluppando una dottrina considerata in se stessa, e che egli difenderebbe per proprio conto, ma intende mettere alla prova la determinazione averroista del soggetto della metafisica. Tuttavia, è come se Scotto, attraverso queste ultime

obiezioni, cominci a portare provvisoriamente alla luce i requisiti formali a cui dovranno rispondere ulteriormente, e in sensi di volta in volta differenti, la metafisica e la teologia: *se dev'esserci una scienza di Dio, occorre che in qualche modo essa sia già scienza di ciò che è anteriore a Dio, scienza di ciò che permette di accedere all'idea e alla conoscenza di Dio. Se si dà una scienza di Dio, in qualche maniera essa deve poter poggiare su di un concetto univoco, comune a Dio e al creato.*

Ritorniamo alla critica della distinzione tomista tra soggetto di una scienza e causa di questo soggetto. Questa distinzione, come abbiamo visto, presuppone la tesi aristotelica secondo cui una scienza si definisce innanzi tutto in base al proprio soggetto, alle sue parti e ai suoi principi. Ma questa tesi richiede essa stessa una doppia precisazione: l'assunto di Aristotele vale in generale per tutte le scienze costituite, ma non determina di per sé una condizione necessaria della scientificità in quanto tale — condizione che sarebbe sufficiente applicare all'esame della questione qui dibattuta⁷³. Ma soprattutto, l'ipotesi che la metafisica come scienza abbia per soggetto l'*ens inquantum ens* e consideri i principi di tale soggetto può intendersi in due modi assai differenti, a seconda del senso che si dà all'*inquantum*: l'«in quanto» può infatti essere inteso sia in senso reduplicativo (*reduplicative*) sia in senso specificativo (*specificative*).

Quando si dice che la metafisica, nella misura in cui è scienza dell'ente, considera i principi dell'ente in quanto ente, bisogna certo intendere l'*inquantum* nel senso di una specificazione, come quando si dice di voler considerare il bianco in quanto bianco, cioè in riferimento alla sua bianchezza. Esaminare l'ente in quanto tale e i principi dell'ente in quanto ente vuol dire dunque esaminarlo nel suo essere o nella sua entità (*secundum suam entitatem*), in riferimento alla sua *ratio entis* o *entitatis*⁷⁴. Considerare l'ente *reduplicative* significa al contrario, in maniera quasi tautologica, considerare il soggetto come la causa o la ragione dell'attribuzione di un predicato al soggetto stesso, nel senso in cui dell'uomo in quanto uomo si può dire, per esempio, che è razionale o capace di ridere⁷⁵.

⁷³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 10, p. 15b: «Quod autem dicitur Philosophus, subiectum habere principia et partes, verum est ut in pluribus, non tamen est de necessitate subiecti scientiae».

⁷⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 24, p. 22b: «Cum dicitur principia entis inquantum ens, non intelligitur ly inquantum reduplicative, sed specificative, ut sit sensus, entis inquantum ens, id est entis secundum suam entitatem, sicut dicimus hoc videtur secundum album, hoc est secundum suam entitatem».

⁷⁵ Questo è l'esempio offerto da Duns Scotto nei *Reportaria Parisiensia*, I, dist. 21, q. 1, n. 8, in *Opera omnia*, ed. Vivès, vol. XXII, p. 258: «... uno modo denotat habitudinem subiecti ad praedicatum ut quod in subiecto sit causa inherenciae praedicati; et sic importat habitudinem causalitatis, ut cum dicitur: homo inquantum homo est rationalis sive risibilis; et sic tenetur reduplicative». — Cfr. anche *Quaestiones Quodlibetales*, in

In altri termini, considerare *reduplicative* l'ente in quanto ente vuol dire considerare in esso il fondamento delle attribuzioni di cui è suscettibile e di cui è per così dire la causa. Quando esamina l'*ens inquantum ens*, la metafisica lo considera specificativamente, ed è per questo che essa non ha bisogno di prendere in esame – ciò che sarebbe impossibile – ciascun ente come tale, in sé e nella sua particolarità⁷⁶. La metafisica considera l'ente nell'ottica della sua *entitas*, in riferimento alla sua *ratio entis*. È solo in questo senso che si può dire della metafisica che essa considera le cause dell'essere in quanto essere.

Ciò che si dovrà ritenere di questa distinzione contenuta nelle *Quaestiones super Metaphysicam*, e forse delineata in maniera troppo rapida, è l'ipotesi fondamentale di una scienza che considera tutto ciò che è, in riferimento alla sua entità o essentità, a prescindere dall'essere causato o incausato di questo ente.

Dopo una prima discussione – complessa, come abbiamo visto – delle tesi sostenute rispettivamente da Averroè e da Avicenna, e dopo una reinterpretazione della posizione di Averroè, Duns Scoto propone, nella conclusione della *questio* I, una serie di *dubitationes* che vengono a mettere radicalmente in causa la tesi, pure modificata, che fa di Dio il soggetto della metafisica.

Non bisogna vedere in ciò una sorta di impaccio nel modo di esposizione, né il segno di un percorso imbarazzato e quasi circolare da parte di Duns Scoto: piuttosto, qui ci troviamo di fronte ad una serie di paletti, il cui compito è quello di fissare gli aspetti fondamentali della determinazione positiva che lo stesso Scoto fornirà in seguito.

Qui ci soffermeremo soltanto sui «dubbi» che mettono in luce i principali lineamenti della dottrina scotista della metafisica come scienza trascendentale.

Obras del Doctor sutil Juan Duns Escoto, BAC, Madrid 1968, q. 3, art. 2, nn. 7-8: «... "inquantum", vel "secundum quod", vel "ut" dupliciter accipiuntur; aliquando enim hae dictiones notant rationem accipiendi illud quod determinatur per ipsam; aliquando enim non solum hoc, sed proprie important causalitatem respectu inherenciae praedicati [...]. In primo sensu [*scil.* specificative] consideratur parca ratio ipsius quod determinatur; in alio [*scil.* reduplicative] sensu notatur quod relatio reduplicati sit ratio inherenciae praedicati cum subjecto. Primo modo dicimus quod homo consideratur inquantum homo est praecisissime consideratus; secundo modo, homo secundum quod homo est rationalis; quia quod consequitur reduplicationem est ratio inherenciae praedicati; et etiam concedi potest quod homo secundum quod homo est risibilis; et est ibi causa inherenciae in secundo modo dicendi per se».

⁷⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, I, dist. 21, q. 1, n. 8, ed. Vivès, XXII, p. 258: «Est autem scientia quae speculatur ens inquantum ens. Non enim intelligitur reduplicative, tunc enim sequitur quod specularetur quodcumque ens particulare, sed tenetur ibi specificative ratio entis, secundum quam de illo est scientia».

Nella prima *dubitatio*, Duns Scoto ritorna sull'universalità della metafisica considerata principalmente come teologia. L'argomento tradizionale – una variazione sul καθόλου ὄν πρότιν di *Metaphisica* VI, 1 – procede in questo modo: la metafisica (teologia), scienza prima del primo, è comunque scienza universale e non particolare, per il fatto che essa considera tutti gli enti in quanto si riferiscono a Dio.

La questione dell'*attributo ad Deum* o degli *attributa ad ipsum* è qui particolarmente importante è cruciale, nella misura in cui decide direttamente dell'*unità* della scienza considerata. Se la metafisica è una scienza unitaria ed è scienza di Dio, essa può vertere sull'insieme di tutto ciò che è solo nella misura in cui quest'ultimo si attribuisce o viene riferito a Dio, cioè: nella misura in cui tutti gli enti rinviavano unitariamente alla *ratio subjecti*⁷⁷.

Ora, risponde Scoto, anche in questa ipotesi la considerazione degli enti in quanto enti sarà ancora e necessariamente preliminare rispetto alla considerazione degli enti nella loro *attributio ad Deum*. Si dovrà porre allora un'altra metafisica, anteriore a quella il cui soggetto è stato determinato come Dio. Di quale anteriorità si tratta qui? Di una priorità logica ed epistemologica (o noetica), poiché è a partire dagli enti presi come tali e dal loro essere (*ex esse entium inquantum entia*) che si può pervenire all'essere di Dio, secondo un procedimento inferenziale dagli effetti alla causa: e poiché gli enti possono essere conosciuti in se stessi indipendentemente dal loro rapporto a Dio. È possibile infatti considerare gli enti come tali e in senso assoluto, vale a dire prescindendo da qualsiasi riferimento teologico. Quale sarà, si chiede Scoto, questa scienza dell'ente come tale e in generale? Se la metafisica è definita come scienza di Dio, allora bisognerà supporre un'altra metafisica⁷⁸.

⁷⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 40, p. 31b: «Potest etiam [Deus] esse subjectum scientiae secundo modo dictae [*scil.* scientia quia], vel quae tantum aggregat conclusiones de Deo propter quid, vel quia ostensas; et talis scientia [...] esset una [...] unitate subjecti [...]; vel quae aggregat multas conclusiones et principia de Deo et aliis attributis ad ipsum, ut ad primum, inquantum ad ipsum attribuitur; et talis esset una ex unitate subjecti [...] quia ad rationem subjecti alia attribuitur».

⁷⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 42, p. 32b: «Sed circa hanc positionem sunt aliquae dubitationes. Prima est circa hoc quod ponitur Deum esse subjectum in Metaphysica, et quod considerentur entia ut attribuantur ad Deum, quoniam consideratio entium inquantum entia, videtur esse prior quam inquantum attribuantur ad primum ens: igitur aliqua esset Metaphysica prior quae consideraret entia inquantum entia, quam illa quae ponitur de Deo ut de subjecto. Antecedens probatur; tum quia absolutum est ante respectum; tum quia praemissa est cognoscibilis ante conclusionem et ante rationem conclusionis; et ex esse entium inquantum entia tanquam ex primo effectu concluditur esse de Deo; tum quia ex quo entia inquantum entia videntur cognoscibilia absque illa attributione, cum sint absoluta, et respectus non est de essentia absoluti; quae ergo esset illa scientia, quae consideraret entia inquantum entia sine tali attributione? Videtur enim quod sit ponenda alia Metaphysica».

Nella *dubitatio* 6, Duns Scoto preciserà ulteriormente tale obiezione, facendo questa volta l'ipotesi di una quadripartizione delle scienze teoretiche e dando a questa «*alia Metaphysica*» il suo vero nome, così ricco di avvenire: *scientia transcendens*. Non solo infatti – come abbiamo appena visto – non si può accedere all'*esse Dei*, se non a partire dall'essere degli enti come tali presi come effetti, ma ogni dimostrazione o ogni determinazione concernente il *primum ens* in quanto primo, è per ciò stesso particolare e non può dunque procedere dalla semplice considerazione della *natura entis*:

«...demonstratio concludens primum de ente, cum sit particularis, non potest esse per naturam entis; igitur demonstratio passionis transcendens de ente prior est ista, sicut universalis particulari, sicut medium medio, sicut omnis demonstratio de numero in communi erit ante illam qua probatur numerus aliquis esse primus; igitur Metaphysica transcendens est tota prior scientia divina, et ita essent quatuor scientiae speculativae, una transcendens, et aliae tres speciales» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 47, p. 36a).

Con ciò Duns Scoto si oppone risolutamente ad ogni metafisica il cui soggetto primo sia Dio, e che si trovi a considerare tutti gli altri enti solo nella misura in cui vengano a riferirsi a Dio. La priorità della considerazione dell'ente in quanto ente, dell'ente secondo la sua ragione di essere, rispetto alla considerazione che riconduce universalmente tutti gli enti a Dio come alla loro causa, si trova così riaffermata con nettezza. La metafisica come *ontologia* deve precedere la metafisica come *teologia*, così come d'altronde viene attestato, a modo suo, da quella metafisica a cui si pretende di assegnare come soggetto Dio – attingibile soltanto attraverso una conoscenza *quia* –, poiché anch'essa perviene all'*esse Dei* solo a partire dagli enti in quanto enti. Insistendo così sulla possibilità di conoscere subito e quasi a priori gli *entia inquantum entia*, Scoto si oppone direttamente a san Tommaso, il quale affermava, per esempio nel Prologo del suo *Commento alle Sentenze*, che l'*attributo ad Deum* appartiene essenzialmente all'essenza di ogni ente, alla sua *entitas*⁷⁹. Notiamo qui *en passant* che è attorno a questa contrapposizione di principio che si cristallizzeranno nella loro controversia le dottrine – rispettivamente tomista e scotista – dell'analogia e dell'univocità.

Conviene ora esaminare nel dettaglio la sesta *dubitatio* in cui Duns Scoto sembra contraddire la tesi che farà propria riguardo al soggetto della metafisica. Tale *dubitatio* recita: la conoscenza dell'ente primo nella sua particolarità, nella sua determinatezza singolare, presuppone sempre la conoscenza generale delle determinazioni trascendentali del-

⁷⁹ THOMAS DE AQUINO, *In Sent.*, Prolog., q. 1, art. 2, ad 2: «...creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, unde nec nominatur ens nisi inquantum primum ens imitatur».

l'essere, in modo tale che occorrerà sdoppiare la metafisica stessa in una scienza «prima» dell'essere «primo» e in una scienza generale dell'essere comune – la citata *metaphysica transcendens* – e sostituire di conseguenza una quadripartizione alla tradizionale tripartizione aristotelica delle scienze teoretiche. Rileggiamo questo testo assolutamente decisivo:

«Sed demonstratio concludens primum de ente, cum sit particularis, non potest esse per naturam entis; igitur demonstratio passionis transcendens de ente prior est ista, sicut universalis particulari, sicut medium medio, sicut omnis demonstratio de numero in communi erit ante illam qua probatur numerus aliquis esse primus; igitur metaphysica transcendens est tota prior scientia divina, et ita essent quatuor scientiae speculativae, una transcendens et aliae tres speciales» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 47, p. 36a).

Non bisogna ingannarsi sulla risposta fornita da Scoto a un argomento che rimane ai suoi occhi fondamentalmente valido, e che presto egli farà suo. È lecito infatti – sottolinea qui Scoto – considerare secondo una medesima prospettiva sia la dimostrazione di una determinazione universale, sia quella di una determinazione particolare di uno stesso soggetto; se infatti l'esplicitazione di una proprietà appartenente in modo speciale ad un ente o all'ente primo (*passio specialis*) passa attraverso o procede di pari passo con l'esplicitazione delle determinazioni trascendentali – convertibili, ma anche disgiuntive – dell'ente in generale e come tale, allora la dimostrazione delle proprietà generali apparterrà alla stessa scienza a cui spetta quella delle determinazioni speciali. E difatti, è compito dello studio dei trascendentali disgiuntivi mettere in evidenza la disgiunzione come tale e i due membri di essa, dimostrando che ogni volta si dà un solo e medesimo soggetto comune, caratterizzato dalle proprietà disgiuntive in questione, per esempio quelle del finito e dell'infinito. Ora, questo è appunto il caso della metafisica definita come *scientia de Deo*, proprio nella misura in cui essa non si attribuisce come compito quello di conoscere Dio in se stesso (*de Deo ut Deus*), né le altre sostanze separate come tali, ma si limita a dimostrare alcune proprietà dell'ente primo, attribuendoglielo solo a titolo di soggetto, o meglio ancora di polo di una determinazione trascendentale disgiuntiva. È dunque solo in quanto trascendentale – trascendentale nel senso stretto dello studio delle *passiones disjunctivae entis* – che la metafisica può essere detta teologica:

«Contra, ejusdem est demonstrare conclusionem universalem et particularem de eodem subiecto [...] Dicitur quod primae propriae passionis entis sunt indemonstrabiles et propositiones immediae. Sed quomodocumque sit de hoc, si de ente primo ostendatur aliqua passio specialis, puta unum, vel sapiens, si non ponitur transcendens, videbitur exire metaphysicam, quia praesupponit cognitionem quidditatum specialium, quarum haec sunt. Unde ejusdem scientiae est demonstrare passionem communem et simpli-

cum, convertibilem cum subjecto, et passionem disjunctam convertibilem cum subjecto, et alteram partem illius passionis disjunctae de subjecto. demonstratione particulari, ideo ipsius Metaphysici est demonstrare passionem entis, ut unum etc. de ente, si possunt demonstrari de eo, et primum vel secundum de ente et esse primum de ente. Demonstrare vero aliquid de Deo, ut Deus, et de aliis substantiis separatim considerare, secundum se, ad aliam scientiam particularem pertinet, quantum ex parte separabilium» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 47, p. 36a).

L'ipotesi di un raddoppiamento interno alla metafisica e di una quadripartizione delle scienze speculative è dunque finalmente rigettata qui, non al fine di preservare il carattere fondamentalmente teologico della metafisica e di evitare che essa sia relegata, appunto in quanto teologica, in una posizione secondaria in rapporto ad un'altra metafisica, la metafisica propriamente trascendentale, ma in ragione dell'intima coappartenenza dei due aspetti che sono qui in questione; è questa connessione ad imporre per esempio che nessuna proprietà «speciale» possa essere dimostrata a riguardo dell'ente primo, senza che tale dimostrazione faccia appello alle altre proprietà della disgiunzione, ed ecceda in tal modo già sempre i limiti ristretti del suo soggetto particolare. In realtà, dunque, la teologia metafisica è già sempre fuoriscuita (*exire*) dal suo campo così strettamente delimitato. Come si vede, Duns Scoto non ristabilisce qui, in maniera tradizionale, la continuità ontoteologica per mezzo dell'esemplarità o dell'eminenza del Primo, ma iscrive decisamente la *particolarità* teologica nell'*universalità trascendentale* di una metafisica che adesso si presenta espressamente come «generale». Quest'ultima, tuttavia, per la sua stessa generalità – lo studio delle *passiones convertibiles*, ma anche delle *passiones disjunctae* – si «particolarizza» da sé, anche solo per il fatto che essa deve studiare e quasi scrutare l'intera estensione del suo soggetto. La teologia rimane inquadrata nella metafisica come scienza «trascendente», senza potersi veramente costituire come scienza particolare, poiché sul piano della naturalità (*quantum est ex parte scibilium*) è impossibile dimostrare nulla di Dio come tale (*de Deo ut Deus*), la cui essenza singolare rimane per noi sempre inaccessibile, indipendentemente da ogni determinazione generale e trascendentale.

Lungi dal contraddire quella che peraltro si ritiene la posizione propriamente scotista a riguardo, la risposta a quest'ultimo dubbio controbuisce invece positivamente all'elaborazione della dottrina successiva.

Lo stesso vale in realtà anche per il secondo aspetto di quest'ultima obiezione: se il fine dell'intera conoscenza metafisica è la conoscenza dell'ente nel suo massimo compimento, di ciò che è eminentemente ente (*ens in summo*), o detto altrimenti dell'ente primo, spetta dunque alla metafisica lo studio di questo ente primo o Dio. Del resto, lo stesso Aristotele conveniva su questo punto, quando faceva della conoscenza

del Primo la forma ultima di felicità riservata al «sapiente»⁸⁰. Questa prospettiva teleologica depone anch'essa contro la quadripartizione che sembrava a prima vista imporsi in ragione della dissociazione tra il generale e il particolare. Ma tale dissociazione è essa stessa ingannevole: in riferimento a Dio o al Primo, in effetti, tutto ciò che possiamo conoscere naturalmente è generale: «omnia naturaliter cognoscibilia de ipso [*scil. Deo*] sunt transcendentia». Certo, il Primo, nel senso del *primum ens*, è sempre preceduto da un primo in senso conoscitivo, l'ente in generale (*ens in communi*), ma la priorità dell'ente comune, invece di contraddire quella del Primo, è appunto ciò che permette di assicurarne e dimostrare il primato (*ex ipso probatur primitas*). È dunque nella conoscenza dell'ente come Primo *ente* che trova il proprio compimento la conoscenza stessa della metafisica: è lì che essa si realizza propriamente⁸¹.

La considerazione del fine (*finis cognitionis metaphysicae*) dev'essere sottolineata qui con attenzione, se non si vuol costruire a partire dai vari elementi una falsa opposizione tra la dottrina dell'*Ordinatio* e quella delle *Quaestiones super Metaphysicam*: è solo nella misura in cui è riconosciuto come fine o obiettivo ultimo della metafisica, che Dio può esserne detto il «soggetto», e anche il soggetto principale⁸². Non vi è qui alcuna contraddizione con la tesi mai seriamente rimessa in questione che fa dell'*ens in quantum ens* il soggetto primo o ultimo di questa scienza. Al contrario, se Dio è chiamato, forse al prezzo di una pericolosa

⁸⁰ ARIST., *Eth. Nic.*, X, 7.

⁸¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 49, pp. 36b-37a: «Contra, finis cognitionis metaphysicae est cognitio entis in summo, et hoc est in primo ente: ergo ad metaphysicam pertinet de primo ente considerare. Item, felicitas est in actu cognoscendi metaphysicali et sapientiali, ex 10 Ethic. cap. 10 et est in cognitione primi entis; ergo etc. Ideo vitando quatuor esse scientias speculativas, et hanc ponendo de Deo, omnia naturaliter cognoscibilia de ipso sunt transcendentia: finis huius est perfecta cognitio entis, quae est cognitio primi. Sed primo occurrens notissimum intellectui est ens in communi, et ex ipso probatur primitas et alia, in quibus est consummatio. Cfr. anche n. 43 (p. 33a), dove la distinzione tra l'antiorità (*prioritas originis*) e il primato del *principaliter intentum* appare chiaramente: «illa consideratio, qua consideratur entia in se, prior est prioritate originis [...] sed non prioritate intentionis, et primum subiectum ponitur, cuius cognitio principaliter intenditur, vel ad quod, ut ad primum principium, tota aggregatio multarum conclusionum principaliter ordinatur».

⁸² IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Metaph.*, q. 1, n. 46, p. 35a: «Si ens est unius rationis Deo et aliis, quare non potest poni ens primum subiectum, sub quo continentur omnia cognita, tam primum quam alia? Respondeo, dato quod sit univocum, adhuc principale subiectum est hic Deus, quia non traditur scientia propter cognitionem de ente in se habendam; tunc enim aequaliter intenderet cognitionem omnium sub ipso, quia propter cognitionem ejus totam, sicut in aliis scientiis, nunquam principale subiectum poneretur genus, quando de ipso et de aliis speciebus traditur scientia principaliter, propter cognitionem unius speciei, sed tantum tunc quando aquae primo de omnibus propter cognitionem de genere habendam, quantum ipsum est cognoscibile».

sa equivocità, soggetto della metafisica, è proprio perché in quanto fine egli è conoscibile solo attraverso la mediazione della *metaphysica transcendens*, la quale mette in luce, nello studio delle *passiones disjunctivae entis*, un «soggetto» particolare a cui spettano determinate proprietà. Senza questo orientamento finalistico fondamentale, la metafisica sarebbe senza dubbio possibile⁸³, ma largamente inutile, «senza oggetto», nel senso in cui si chiama in tal modo una questione o un rilievo non pertinente, irrilevante.

Detto ancora altrimenti, quando Dio è determinato come soggetto (principale) della metafisica, il termine «soggetto» dev'essere inteso nella sua accezione più generale di fine ultimo, e non nel senso tecnicamente scotista di soggetto primo di una scienza. In senso stretto, il *soggetto* della metafisica rimane senza alcun dubbio l'essere, ma questa considerazione «teleologica» permette di rimettere in questione l'alternativa iniziale Avicenna-Averroè. Tutto l'insegnamento scotista concernente la metafisica è per così dire racchiuso in questa pre-definizione, che avremo modo di ritrovare, e di cui occorrerà cercare di sviluppare i presupposti ultimi: la metafisica è *scientia transcendens*, scienza transcendente che ha per proprio oggetto i trascendenti (*transcendentia*).

Si deve tuttavia sottolineare il fatto che lo sdoppiamento dei *maxime scibilia* o dei *certissima cognoscibilia* in *communissima* da un lato e *principia et causae* dall'altro, ci riporta ancora ad una disgiunzione autentica e aristotelica, sulla quale si è affannata l'intera tradizione dei commenti antichi e medievali. All'inizio delle sue *Quaestiones*, Duns Scoto non dissolve affatto l'ambiguità dei «primi»; la dissimula semplicemente sotto il termine, anch'esso ancora equivoco in questo contesto, di *transcendentia*. L'oggetto della metafisica, scienza universale, eccede i limiti regionali di tutte le scienze particolari o speciali, è transcendente. La metafisica considera per sé i trascendenti, ma questi ultimi non devono essere intesi esclusivamente come trascendenti. La metafisica è *scientia transcendens*, non è ancora pienamente determinata come *scientia transcendentalis*⁸⁴.

⁸³ Cfr. *infra*, parte III, cap. 1, § 7. Nell'*Ordinatio*, Duns Scoto riafferma con vigore questo primato della teologia: «... metaphysica est theologia finaliter et principaliter, quia sicut est principalis de substantia quam de accidente [...], ita — ulteriore analogia — principalis de deo, quia semper prius, ordine perfectionis, includitur in ratione subjecti primi particulariter pars passionis disjunctivae quae est simpliciter perfectio» (*Ord.*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2 — ed. Vat. III, 10).

⁸⁴ Su questo punto capitale, cfr. in particolare l'opera fondamentale di HONNENFELDER, *Ens in quantum ens*..., pp. 396-434. Dello stesso autore, cfr. anche lo studio magistralmente sintetico *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce), Hamburg 1990, che abbiamo potuto prendere in considerazione solo dopo aver ultimato il presente lavoro.

Comunque stiano le cose a proposito di questa indeterminata del Prologo, la questione esplicita del soggetto — così come viene elaborata a partire dalle rispettive posizioni di Avicenna e di Averroè — non è più risolta univocamente da Duns Scoto in questo testo.

In ultima istanza, è la dottrina delle proprietà trascendentali disgiuntive quella per cui Duns Scoto pretenderà di oltrepassare questa alter-nativa⁸⁵. Il «né l'una né l'altra» dell'inizio del Prologo è anche, come osservava Gilson, una maniera di difendere, anche se in sensi diversi, entrambe le tesi in questione, vale a dire di enucleare in prima istanza la *possibilità* della metafisica attraverso una ripetizione delle tesi antagoniste. Dove tutta la questione sta naturalmente proprio sul senso e sulla portata di questa *ripetizione*.

⁸⁵ Cfr. *infra*, parte III, cap. 1, § 5.