

## L'univocità dell'essere in Duns Scoto e Spinoza

### **Premessa**

La filosofia e la matematica sono le uniche attività intellettuali dell'uomo che per certi aspetti, nonostante il passare dei secoli, mantengono una sorta di attualità permanente e di a-temporalità problematica. Ossia, se riflettiamo oggi, sull'attività di un filosofo e di un matematico da un lato e la confrontiamo, poniamo, con quella di un astronomo (piuttosto che un fisico od un biologo) dall'altro, e ci chiediamo che rapporto sussista in ciascuna disciplina con le opere intellettuali dell'antichità, del medioevo e dell'età moderna che la precedono, balza subito agli occhi questa differenza: un astronomo legge Tolomeo, Copernico, Keplero, Newton, come dei "classici" che appartengono alla storia di quella disciplina senza che le riflessioni e le argomentazioni contenute in quegli scritti quasi mai abbiano un'attualità problematica immediata. Al contrario un matematico nello studiare Archimede, Eudosso, Fermat<sup>1</sup>, Eulero, Gauss, o parimenti un filosofo che studi, Aristotele, Cartesio, Kant, trovano in quelle opere numerosissime questioni che si pongono nel loro nucleo come un qualcosa di "attuale" nei confronti delle due discipline.

Questo non significa dire che non esista una "storia" della filosofia (e di conseguenza che sia impossibile alcun progresso), in quanto tutto sarebbe attuale, ma significa dire che molte questioni, filosofiche al di là della forma storica in cui si presentano, hanno per il filosofo e l'uomo contemporaneo un'attualità che si differenzia da quella delle altre attività intellettuali dell'uomo<sup>2</sup>.

In altre parole un astronomo contemporaneo che legge Platone ed Aristotele, si arricchisce culturalmente, ma non trova in quelle opere elementi d'attualità concreta per le sue ricerche, diversamente da un filosofo che nei Dialoghi, nella Metafisica e nella Politica trova ancora, seppur in un'altra forma, questioni attuali che lo coinvolgono nel suo stesso filosofare.

In questo scritto si intende porre a confronto la questione dell'univocità dell'essere in due filosofi, Giovanni Duns Scoto e Baruch Spinoza, che, sebbene vissuti a quattro secoli di distanza, hanno in comune una grande profondità di pensiero metafisico, che per alcuni versi li accomuna. Un confronto quindi non da un punto di vista storiografico, in quanto solo con congetture iperboliche totalmente prive di fondamento si potrebbe immaginare una qualche conoscenza diretta da parte di Spinoza dell'opera di Scoto, quanto piuttosto da un punto di vista teoretico, a dimostrazione di quanto affermato in premessa sulla attualità permanente di alcune questioni filosofiche, non nella loro forma storica, ma nel loro contenuto.

### **La filosofia di Duns Scoto**

Prima di entrare direttamente nella questione dell'univocità dell'essere in Scoto, occorre dare, seppur brevemente e per sommi capi, alcune coordinate storiografiche e filosofiche nelle quali la riflessione sull'*ens univocum* si colloca. Scoto nasce presumibilmente nel 1266, dunque la sua riflessione intellettuale si colloca dopo il 1277, anno della condanna delle 219 tesi da parte di

---

<sup>1</sup> A proposito di Fermat e di quanto vado esponendo è notevole rilevare che il matematico inglese Andrew Wiles, della Princeton University, ha recentemente risolto il teorema di Fermat, un problema oggetto di studio da parte delle più grandi menti matematiche degli ultimi secoli, posto dal 1637, ma pubblicato nel 1670, è stato risolto nel 1993/94. Il racconto dell'intera vicenda si trova in Simon Singh "*L'ultimo teorema di Fermat*", BUR, Milano, 1997.

<sup>2</sup> Si potrebbe obiettare, ad esempio, che anche nelle opere dell'antichità vi sono problemi "attuali", ad esempio quello della datazione dell'età dell'universo, questione ancora oggi di primo piano. Questo è vero, però vi è una differenza fondamentale: nell'antichità si procedeva partendo, ad esempio, dal racconto biblico, o da altre considerazioni storiche, oggi si ragiona astrofisicamente, sulla radiazione cosmica di fondo e sulla misurazione della velocità di allontanamento delle galassie il c.d. spostamento verso il rosso: (*red shift*), quindi il problema ha assunto una natura completamente diversa. Un filosofo oggi ha a disposizione fondamentalmente gli stessi "strumenti" di Aristotele, non vi è nessuno strumento analogo del telescopio, per la riflessione intellettuale filosofica (con buona pace di Hegel e della sua dialettica). Vi sono è vero duemila anni di filosofia, però essendo ogni filosofia o una variazione o nuova fondazione essi non sono "sommabili" in una conoscenza nuova, come d'altronde le teorie epistemologiche contemporanee hanno dimostrato anche per la scienza: cfr. T. Khun "*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*", Einaudi, 1969.

Tempier, vescovo di Parigi, che colpì numerose tesi del filone averroista e dell'aristotelismo, ed in particolare la visione di Dio che da esse deriva. Il pensiero filosofico all'epoca di Scoto<sup>3</sup> si andava organizzando in quattro atteggiamenti diversi che modificavano l'opposizione ormai aperta fra l'agostinismo tradizionale e l'aristotelismo delle università. Un primo atteggiamento era costituito dai sostenitori della totale autonomia della ragione, Sigieri di Brabante e altri docenti parigini; un secondo, guidato dai teologi, negava l'autonomia della ragione per il suo entrare in conflitto con la fede, vi era poi un terzo atteggiamento, costituito dai sostenitori della posizione tomista, ed infine la posizione dubbia su alcuni aspetti dell'aristotelismo di Bonaventura da Bagnoreggio ed altri. Nel 1274 muoiono Tomaso D'Aquino e Bonaventura e dopo il 1277, venute meno le posizioni intermedie lo scontro si riaccende fra le ali estreme. In questo clima culturale è comprensibile che la questione del rapporto fra fede e ragione, ossia, fra teologia e filosofia, acquisti un rilievo centrale. Scoto si occupa diffusamente della questione del rapporto fra teologia e filosofia nel prologo della *Ordinatio*<sup>4</sup>, giungendo alla conclusione che la filosofia può dare di Dio solo una conoscenza astratta considerandolo come un ente o come fondamento del mondo sensibile ed intelligibile. La filosofia si muove esclusivamente sul piano razionale, mentre la teologia sulla verità della rivelazione del Dio rivelatore<sup>5</sup>.

Un esempio su tutti del modo di procedere di Scoto può essere quello della questione dell'immortalità dell'anima. Seguendo, come egli stesso sottolinea, l'autorità di Agostino da Ippona nel cap.9 del XIII libro del *De Trinitate* afferma: *“Non si può dimostrare con argomenti razionali che qualche perfezione soprannaturale sia presente nell'uomo viatore, né che sia necessariamente richiesta per la sua perfezione; né colui che possiede una perfezione soprannaturale può sapere di averla. È impossibile, quindi, utilizzare argomenti di ragione contro Aristotele in questa questione; né si può argomentare dalla verità di fede, perché il Filosofo non concederebbe una premessa creduta (o poggiata sulla fede). Le ragioni addotte, perciò, contro il Filosofo, che hanno una premessa creduta o dimostrata dalla fede, non sono altro che persuasioni teologiche che restano nel campo della fede”*<sup>6</sup>. Il rigore metodologico con il quale il *Dottor Sottile* distingue filosofia e teologia sta saldamente alla base del suo filosofare ed è una premessa fondamentale anche per altre importanti questioni. Il filosofo, infatti, parte dalla natura fisica per arrivare al primo motore immobile, mentre il teologo parte dalla contingenza del mondo per giungere alla volontà libera e creatrice<sup>7</sup>. Le aporie che nascono dal rapporto fra teologia e filosofia possono essere tuttavia superate se si distingue accuratamente l'oggetto e lo scopo di ciascuna delle due scienze, ma, soprattutto, se si superano fondando una nuova scienza necessaria: la metafisica. Questa scienza non è da intendersi come nel senso tradizionale del termine, ma come un nuovo sapere che, non avendo lo stesso oggetto della teologia, non rimane fermo alla dimensione fisica e contingente ma

---

<sup>3</sup> M. De Wulf *“Storia della filosofia medievale”*, Vol. II, 8, Firenze, 1944-1948 e E. Gilson *“La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo”*, Firenze, 1983.

<sup>4</sup> L'*Ordinatio*, che è l'opera più matura e fondamentale di Duns Scoto, è composta da un insieme di appunti che gli studenti prendevano durante le lezioni che poi venivano corretti dal maestro, per questo è nota anche come *Reportata* (delle lezioni di Oxford e Parigi) e *Opus Oxoniense*. Ne abbiamo numerose versioni, in larga parte inedite, a cui vanno aggiunti numerosi scritti minori, commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, ed altre numerose opere che in parte contengono e sono contenute in questo scritto. La prima edizione delle *Opere* di Scoto risale al 1639, dettata dalla necessità di ordinare una selva di scritti spesso apocrifi. Ristampata più volte (l'ultima Parigi 1893-94) questa edizione dovrebbe essere sostituita dalla monumentale edizione critica in corso di preparazione dal 1927 presso Firenze e poi dal 1938 a Roma che dato l'improbabile compito ha pubblicato solo 9 volumi a fronte di 187 manoscritti e 29.664 fotocopie.

<sup>5</sup> Gilson E. *“Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales”*, Paris, 1952.

<sup>6</sup> Duns Scoto *“Ordinatio”*, I, prologo, pars I, q. 1, n°12, la traduzione di questo e degli altri passi è di G. Lauriola in G. Duns Scoto *“Antologia”*, Alberobello, Bari, 1996, p. 55. Si legge inoltre: *“Potest dici quod licet ad illam secundam propositionem (scilicet de immortalitate animae) probandam sint rationes probabiles, non tamen demonstrative, imo nec necessariae.”* Cfr. *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2 n° 16, 23, 27-28, 31-32.

<sup>7</sup> Cfr. Bettoni E. *“Duns Scoto filosofo”*, Vita e pensiero, Milano, 1966. È emblematico a riguardo il termine *“homo viator”* che Scoto utilizza per indicare la condizione umana presente differenziandola da quella indicata e creduta per fede come soprannaturale. Analogamente la distinzione appare nella discussione sull'antropologia filosofica e teologica.

va oltre giungendo all'essere necessario. Prima di parlare dell'ente univoco è importante premettere alcuni cenni di teologia razionale scotista che possono illuminarci sul suo modo di procedere, infatti, la discussione "filosofica" su Dio, verte sulla capacità dell'intelletto di cogliere naturalmente l'univocità dell'essere, capacità che poi riceve dalla fede una ulteriore e definitiva illuminazione. Le prove scotiste dell'esistenza di Dio, per la loro complessità ed articolazione, si differenziano notevolmente da quelle di Tomaso d'Aquino e di Bonaventura. Mentre queste ultime appaiono brevi e semplici, quelle del Dottor Sottile appaiono come un condensato di quasi tutti i problemi della teologia razionale tanto da *'generare quasi un senso di profondo smarrimento'*<sup>8</sup> nel lettore che volesse metterle a confronto. L'ordine dell'argomentazione di Scoto tocca tutti i seguenti punti seguendo un procedere stringente, (quasi *"more geometrico"*<sup>9</sup>):

- 1) esiste un essere che è causa efficiente e incausabile,
- 2) esiste un essere che è una causa finale suprema,
- 3) esiste un essere primo nell'ordine della perfezione.
- 4) l'essere che è causa efficiente incausata si identifica con la causa finale e con l'essere perfetto;
- 5) l'essere che assomma questi tre punti è uno e unico.
- 6) Dio è intelligenza e volontà eternamente in atto;
- 7) Dio è potenza e verità, bontà e sapienza (trascendentali propri)
- 8) Dio è l'essere infinito, ossia l'essere che include ogni perfezione in maniera infinita.

Nello svolgere questa lunga e complessa serie di argomentazioni<sup>10</sup> sta come fondamento primo la concezione dell'univocità dell'essere, e quindi la complementare concezione gnoseologica che considera l'essere indeterminato (*ens in quantum ens*) come oggetto fondamentalmente proprio dell'intelletto. Da queste premesse deriva una scudisciata contro la teologia negativa che Scoto respinge come inutile, oltre che per una sorta di "antipatia soggettiva" (*negationes etiam non summe amamus*), anche con altri due argomenti; il primo, considera per via generale illogico dire che di Dio si conosce meglio e maggiormente cosa non sia, in quanto il negare è sempre in relazione con l'affermare<sup>11</sup>, e la negazione stessa si conosce mediante l'affermazione, in quanto si procede da essa eliminando ciò che è incompatibile con l'affermazione. Il secondo argomento, ugualmente devastante sul piano logico per la teologia negativa è il seguente: *"La negazione o si considera in quanto tale, [cioè in se stessa], o in quanto riferita a un soggetto. Se la negazione si prende in se stessa, come quando si dice 'non-pietra', essa conviene tanto a Dio quanto al nulla, perché la semplice negazione si predica dell'essere e del non-essere. Perciò, nella negazione non si intende Dio più del nulla o della chimera. Se la negazione, invece, si considera come predicato di un soggetto, allora domando: il concetto del soggetto, cui si predica la negazione come vera, è un concetto affermativo o negativo? Se è affermativo si ha l'intento. Se [è] negativo, domando come prima: o la negazione si prende in se stessa, o come predicato di un soggetto. Nel primo modo conviene ugualmente al nulla e a Dio. Nel secondo caso, si ripresenta la stessa difficoltà di prima. E per quanto si proceda nelle negazioni, o Dio non sarà conosciuto più del nulla, o bisognerà fermarsi a un concetto affermativo, che è il primo [in assoluto]."*<sup>12</sup> In altre parole non si può parlare

<sup>8</sup> Cfr. Lauriola G., (a cura di), G. Duns Scoto "Antologia", *op. cit.* – Introduzione, p. 80.

<sup>9</sup> Come puro elemento esteriore, è da sottolineare che l'ordine delle dimostrazioni di Scoto e quelle dell'unicità della sostanza di Spinoza, sono accomunate da una notevole capacità di "organizzazione logica".

<sup>10</sup> *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, q. 1, n° 41-73;

<sup>11</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 10, in "Antologia", *op. cit.* p. 268: *"non est distinguendum quod Deus possit cognosci negative vel affirmative, quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem (IV metaphysicae). Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus."*

<sup>12</sup> Ivi, *op. cit.* p. 269 *"Similiter etiam, aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. Si praecise concipitur negatio, ut non-lapis, hoc aequo convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et de non-ente; igitur in hoc non magis intelligitur Deus quam nihil vel chimaera. Si intelligitur ut negatio dicta de aliquo, tunc quaero illum conceptum substratum de quo intelligitur ista negatio esse vera, aut erit conceptus affirmativus, aut negativus? Si est*

della negazione in senso generale se non come negazione rivolta ad un oggetto di cui si nega (o si afferma) qualcosa. Infatti se si considera in generale la negazione, nel discorso su Dio che si va facendo, essa non ci dice proprio nulla, in quanto, sapere cosa Dio “non è” non aumenta la nostra conoscenza così come sapere che l’acqua è non-pietra, allo stesso modo dell’albero che è ugualmente non-pietra, e per assurdo anche del nulla che è non-ente, ma anche non-pietra, non-albero, ecc.; al contrario, se la negazione si considera come predicato di un qualcosa allora la questione si sposta al concetto, ossia alla questione se esso sia un concetto affermativo o negativo. Se si tratta di un concetto affermativo la negazione è inutile, se è invece un concetto negativo ci si trova nuovamente dinanzi alla questione di partenza: il concetto negativo è *in sé*, cioè, considerato in quanto tale (*precise*), oppure è riferito a un soggetto, ad un “qualcosa” (*dicta de aliquo*)? Su questa strada secondo Scoto si arriva al seguente esito: o è possibile di Dio una conoscenza “affermativa”, in quanto quell’*aliquo* di cui si parla, una volta che si è proceduto attraverso le negazioni successive, si mostra alla fine come un qualcosa di positivo, un *primus*, senza il quale potremmo dire di Dio le stesse cose del nulla!, ossia, Dio è conoscibile positivamente (e quindi *habetur propositum*), oppure di Dio non è possibile alcuna conoscenza naturale. Occorre rilevare che queste argomentazioni si trovano nella questio ‘*De cognoscibilitate Dei*’<sup>13</sup>, e pertanto l’intento principale del Dottor Sottile in queste pagine è quello di mostrare l’inutilità dell’idea secondo cui Dio si conoscerebbe meglio negativamente piuttosto che positivamente. Se così fosse, infatti, l’esistenza di Dio sarebbe conoscibile solo tramite la rivelazione, cosa contraddetta da numerosi passi della *Metafisica* di Aristotele, che, pur non conoscendo la rivelazione, svolge ugualmente un discorso su Dio<sup>14</sup>, ed inoltre, tale discorso, prepara il terreno per il discorso che sta sullo sfondo di questa discussione e che rappresenta la radicale novità nella filosofia medievale, introdotta da Scoto, l’univocità dell’ente<sup>15</sup>.

## L’univocità dell’ente

Il discorso “metafisico” sull’univocità dell’ente è indissolubilmente legato alla gnoseologia scotista, pertanto è utile e necessario esaminare i brani in cui le due questioni, che fanno sostanzialmente tutt’uno, sono trattate. Si chiede Scoto: ‘*l’intelletto dell’uomo viatore, cioè vivente nella presente situazione storica, può raggiungere un concetto semplice, nel quale comprendere anche Dio?*’<sup>16</sup>. Dalla risposta affermativa a questo quesito possiamo trarre le prime indicazioni: Scoto porta cinque argomenti in favore della tesi, andando contro quella opposta sostenuta principalmente da Enrico di Gand: “*In primo luogo, affermo che non soltanto si può raggiungere con le forze naturali un concetto in cui Dio è conosciuto quasi per accidens, come per esempio attraverso qualche attributo, ma si può anche raggiungere un concetto in cui Dio è conosciuto per sé e quidditativamente. E lo provo. [Secondo Enrico di Gand], concependo ad es., Dio 'sapiente', si concepisce una proprietà o quasi proprietà, che perfeziona la natura [di Dio]. Di conseguenza, dicendo 'sapiente' è necessario presupporre un 'soggetto' al quale so che la sapienza inerisce come una proprietà. Prima, perciò,*

---

*affirmativus, habetur propositum. Si negativus, quaero ut prius: aut negatio concipitur praecise, aut dicta de aliquo? Si primo modo, hoc aequae convenit nihilo sicut Deo; si ut dicta de aliquo, sicut prius. Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo affirmativo conceptu qui est primus.*”, la traduzione italiana è di G. Lauriola, in “*Antologia*”, *op. cit.*, p. 269.

<sup>13</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 1, n° 1;

<sup>14</sup> Ivi, si sorvola ovviamente sul fatto che quello di cui parla Aristotele è il “Dio dei filosofi”, mentre la vera disputa nelle università era anche (oserei dire soprattutto) teologica. Tuttavia, quando Scoto ragiona da filosofo è molto rigoroso, e non cede a semplificazioni frettolose.

<sup>15</sup> Cfr. Bettoni E. “*Duns Scoto filosofo*”, *op. cit.* È condivisibile il rilievo che l’univocità dell’essere rappresenta la novità principale dell’elaborazione filosofica scotista;

<sup>16</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 2, n°19, 24, trad. it. In “*Antologia*”, *op. cit.* p. 273; “*Est ergo mens quaestionis ista, utrum aliquem conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter haberi, in quo conceptu simplici concipiatur Deus. [...] Respondeo aliter ad primam quaestionem, et in quibusdam - scilicet in quinque - contradicam positioni praedictae.*

dei concetti di tutte le perfezioni o quasi perfezioni, bisogna cercare il concetto quidditativo, cui si pensa esse si attribuiscono. E questo diverso concetto è il concetto quidditativo di Dio, perché in nessun altro [concetto] si può formare.”<sup>17</sup> Questo è un notevole passo avanti rispetto al semplice rifiuto della teologia negativa, Scoto si chiede infatti se sia possibile e quale sia quel concetto che ci permette di conoscere positivamente Dio, non solo *‘per accidens’*, ma *‘quidditative’*, cioè quel concetto che *‘in nullo alio potest esse status’*, ossia che non abbia necessità di un altro concetto tramite cui essere formato. La tentazione sarebbe quella di usare le parole di Spinoza riguardo la definizione di sostanza: *‘per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un’altra cosa per essere formato’*<sup>18</sup> che non vuole essere un accostamento grossolano in quanto, fatte salve le abissali differenze fra l’esito cui giunge Spinoza (l’unicità della sostanza), e la metafisica tradizionale che da Aristotele, passa per Tomaso d’Aquino, Suarez, gli scolastici del ‘600 e Cartesio<sup>19</sup>, in fondo ciò che si cerca di esprimere in queste righe è che il concetto *quidditativo* (in sé) di cui parla Scoto, è la ricerca di un concetto che sia *primum*, ossia che non abbia anteriore a sé alcun concetto primitivo da cui essere formato. Scoto è ben consapevole del fatto che non è sufficiente mostrare l’inconsistenza di una conoscenza puramente negativa di Dio, ma occorra individuare quel primo concetto positivo e quidditativo, oserei dire “assoluto”, che ponga una base alla conoscenza naturale di Dio, ed il passo ulteriore del ragionamento del *Doctor Subtilis* è proprio in questa direzione: *‘In secondo luogo, affermo che non solo in un concetto analogo al concetto della creatura si comprende Dio, cioè in un concetto che sia totalmente diverso da quello che si attribuisce alla creatura, ma [si comprende Dio] anche in un concetto univoco a Dio e alla creatura. E affinché non nasca un contenzioso intorno al significato del termine ‘univoco’, preciso che il concetto univoco è quello il cui significato è talmente uno, che la sua unità è sufficiente a far cadere in contraddizione, quando lo si affermi o lo si neghi dello stesso oggetto. È sufficiente anche per essere usato come termine medio del sillogismo, affinché gli estremi, uniti nel termine medio che conserva lo stesso significato, senza il sofisma dell’equivocazione, possano essere uniti nella loro conclusione’*<sup>20</sup>. Scoto, quindi non è solamente alla ricerca di un concetto che ci faccia conoscere Dio attraverso qualche attributo, come nell’esempio del passo succitato in cui si dice che Dio è sapiente, in quanto la sapienza non è un concetto primo, ma è una proprietà che si dice di un soggetto. Egli cerca il concetto dell’oggetto cui la sapienza è attribuita: ossia un concetto *‘in sé’*, il quale sia predicato univocamente. Nel discorso filosofico tradizionale, l’attributo di sapiente, riferito a Dio, lo era in un modo non solo diverso, ma incomparabile, a quello in cui esso era riferito, poniamo, al re Salomone. Scoto, al contrario, non solo non si muove in questa direzione ma, come si evince dal passo riportato, indica un concetto “quidditativo” di Dio, tale che possa essere predicato univocamente anche delle creature. L’analogia, e la sua versione logica che è l’equivocità, sono radicalmente negate, al punto che il

<sup>17</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n°25, tr. it. In *“Antologia”*, op. cit. p. 273; *“Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quidditative concipiatur Deus. Probo, quia concipiendo ‘sapientem’ concipitur proprietas, secundum eum, vel quasi proprietas, in actu secundo perficiens naturam; ergo intelligendo ‘sapientem’ oportet praeintelligere aliquod ‘quid’ cui intelligo istud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum oportet quaerere conceptum quidditativum cui intelligantur ista attribui: et iste conceptus alius erit quidditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status”*

<sup>18</sup> *“Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat”*, *Ethica*, I, Def. III, in Baruch Spinoza *“Etica – dimostrata con metodo geometrico”*, a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, 1988, p. 87.

<sup>19</sup> Si parte da Aristotele *“Metafisica”*, V, 8, 1017b, 1-2; VII, 3, 1029, a, 2-5, che concepisce la sostanza come soggetto di accidenti, seguito da Tomaso d’Aquino, *“Summa Contra Gentiles”*, I, 25 e *“Summa Theologiae”* I, q.3, a. 5; q.1, a. 29. cfr. Emilia Giancotti, op. cit., pp. 321-322.

<sup>20</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 26, tr. it. In *“Antologia”*, op. cit. p. 273: *“Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri”*

sensu in cui Scotus intendit l'univocità è l'esatto opposto speculare dell'equivocità, se cioè, in quella era impossibile assumere lo stesso sensu in un concetto radicalmente diverso (la sapienza di Dio e quella dell'uomo), in questo caso, il concetto cui giunge il teologo francescano è *'talmente uno'* (*ita est unus*) che condurrebbe a contraddizione affermarlo e negarlo di Dio, oppure affermarlo e negarlo di Dio e/o non delle creature. Tant'è che esso potrebbe essere usato anche come termine medio di un sillogismo, e quindi evidentemente, con uno stesso e identico significato, (ché altrimenti non sarebbe possibile alcun sillogismo che utilizzi quel concetto). Il passo successivo è quello di indicare quale sia quel concetto positivo che l'intelletto umano può formare. Quindi, dopo aver contrastato la teologia negativa, aver sostenuto la possibilità per l'intelletto umano di giungere ad un concetto positivo di Dio, ed aver sostenuto che tale concetto primo dovrebbe potersi predicare univocamente, Scotus afferma: "[...] *l'intelletto dell'uomo nella presente vita può essere certo che Dio sia un essere e dubitare invece se sia essere finito o essere infinito, creato o increato. Quindi, il concetto di essere intorno a Dio è diverso da questo [essere finito] e da quello [essere infinito], e così, per sé, non è né finito né infinito, ma è incluso nell'uno e nell'altro, cioè è un concetto Univoco*"<sup>21</sup>. Il concetto cercato è individuato da Scotus in quello di "essere" (*ens*), che precede ogni altro concetto. Scotus precisa subito che il concetto di essere, riferito a Dio, è diverso al concetto di essere "finito" o "infinito", perché è incluso in entrambi, esso è puro e semplice essere inteso come determinazione universale e generalissima, ed inoltre, precisa Scotus, il concetto di essere così inteso non è un concetto "infinito" che richiederebbe un intelletto infinito, ma può essere concepito dall'intelletto umano. (Anche Spinoza, come vedremo, affronterà questa stessa questione, seppur posta in termini diversi, nell'epistola 12 "sull'infinito", e dirà che noi capiamo l'infinito ma non lo comprendiamo). È importante soffermarsi sullo schema complessivo del ragionamento di Scotus, anche facendo un passo indietro, e vedere l'evoluzione di alcuni passi del suo argomentare, che rendono lo spessore filosofico della sua svolta:

- I. *"Ogni intelletto, che ha certezza circa un concetto ed è in dubbio circa diversi altri, possiede un concetto del quale è certo, diverso dai concetti circa i quali è in dubbio [...] l'intelletto dell'uomo nella presente vita può essere certo che Dio sia un essere e dubitare invece se sia essere finito o essere infinito, creato o increato [...]"*
- II. *"Prova della maggiore: verso nessun concetto si ha contemporaneamente certezza e dubbio; o l'una o l'altro, che è il proposito, altrimenti non si potrebbe avere alcuna certezza di nessun concetto"*<sup>22</sup>
- III. *"Prova della minore: qualsiasi filosofo fu certo che ciò che considerò primo principio era un essere. Per esempio, colui che ritenne come principio il fuoco o l'acqua era certo che era un essere, ma non era certo se fosse un essere creato o increato, primo o non primo"*<sup>23</sup>.

Questo è lo schema del primo argomento. L'intelletto umano, prima di sapere se Dio sia finito o infinito, creato o increato, ecc., sa con certezza che queste e altre determinazioni sono attribuite ad un soggetto che deve esistere, cioè deve possedere l'essere (*ens*). Questo concetto è chiaro in quanto anche altri filosofi che hanno posto la prima causa nel fuoco o nell'acqua, hanno dato per certo che si trattasse di un essere, dubitando poi di che tipo di essere si trattasse. Tali dubbi tuttavia sono diversi dal concetto di essere che è presente nell'intelletto, quindi, non potendosi avere contemporaneamente certezza e dubbio sullo stesso concetto, l'argomentazione è evidente. Se il

<sup>21</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 27, tr. it. In "Antologia", op. cit. p. 275: "*intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus*"

<sup>22</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 28, tr. it. In "Antologia", op. cit. p. 275: "*Probatio maioris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius; ergo vel alius, quod est propositum, vel nullus, et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu*"

<sup>23</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 29, tr. it. In "Antologia", op. cit. p. 275: "*Probatio minoris: quilibet philosophus fuit certus, illud quod posuit primum principium, esse ens, puta unus de igne et aqua, certus quod erat ens; non autem fuit certus quod esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum*"

concetto di “essere” di Dio, non fosse univoco col concetto di “essere” in generale, non potremmo avere nessun discorso logico e non potremmo in alcun modo sapere che ciò che appare logico nel discorso sull’essere (di Dio) sia vero nel discorso sull’essere (nel senso delle cose).

Il secondo argomento a favore dell’univocità della predicazione dell’essere, parte dalla considerazione che i concetti che sono presenti nell’intelletto dell’uomo sono generati dall’immagine (*phantasma*), ossia dal “rilucere” dell’oggetto nell’immagine (*obiectum relucens in phantasmate*), con il concorso dell’intelletto agente (*intellectus agens*). *“Di conseguenza, nessun concetto semplice si produce naturalmente nel nostro intelletto, che non sia prodotto dall’azione di questi due moventi. Un concetto che non fosse univoco all’oggetto che riluce nel fantasma, ma del tutto diverso e anteriore a quello al quale ha l’analogia, non può essere prodotto in virtù dell’intelletto agente e del fantasma. Un tale concetto diverso, che si ritiene analogo, non può mai trovarsi naturalmente nell’intelletto umano nella presente vita; per cui non si potrà mai avere naturalmente un concetto di Dio, il che è falso<sup>24</sup>”*. In questo argomento Scoto fa leva sulla gnoseologia aristotelica sostenendo che se si desse un concetto primo da intendere analogamente, noi non avremmo alcuna conoscenza di Dio, in quanto l’intelletto agente non potrebbe produrre un concetto che abbia una realtà corrispondente. Se il concetto fosse inteso come analogo, cioè, in pratica, come non solo distinto, ma senza alcuna relazione di identità col concetto che possiamo avere, non avremmo nessuna conoscenza. Il seguente passo è chiaro: *“ogni oggetto che si riveli nell’immagine sensibile o nella specie intelligibile, con la cooperazione dell’intelletto agente e possibile, produce, secondo la perfezione della sua virtù, come effetto a sé adeguato, il suo concetto proprio e il concetto di tutto ciò che è incluso in esso essenzialmente o virtualmente. L’altro concetto, cioè quello che si ritiene analogo, non è né essenzialmente né virtualmente incluso in tale concetto né è identico a esso, per cui non potrà [mai] essere prodotto da un tale movente<sup>25</sup>”*. In altre parole, la natura della conoscenza è tale che l’intelletto nel produrre un concetto proprio, rispecchia nell’intelligibile tutti gli elementi contenuti nell’oggetto. L’uomo non può avere un concetto proprio di Dio, ma può avere un concetto univoco dell’essere, che possa predicarsi comunemente. Se viene negata l’univocazione e se fosse possibile dire che “Dio è sapiente” intendendo per sapienza qualcosa di radicalmente diverso dalla sapienza così come si manifesta nell’uomo, cioè, intendendo solo per analogia il concetto, noi a quel modo potremmo anche arrivare a dire che “Dio è pietra” intendendo il concetto di pietra analogamente, ossia come avente nulla in comune fra la pietra creata e la pietra in quanto idea nell’intelletto di Dio (che sarebbero due concetti diversi!) senza contraddizione. È bene soffermarsi su questo paradosso. Il metodo di procedere, per ciò che riguarda gli attributi divini non direttamente derivabili da un concetto proprio (*conceptus proprius*) di Dio, per Scoto, è quello che parte dalle creature ed attribuisce il massimo di perfezione a Dio. Afferma il filosofo nella terza e quarta argomentazione: *“Il concetto proprio di un oggetto è la ragione sufficiente per dedurre tutti gli attributi di quell’oggetto, che a esso ineriscono necessariamente. Di Dio, invece, non abbiamo alcun concetto, per mezzo del quale possiamo conoscere sufficientemente tutti gli attributi da noi conosciuti e che gli ineriscono necessariamente, come è chiaro [a chi considera] la Trinità e le altre verità credute necessariamente<sup>26</sup> [...] O qualche*

---

<sup>24</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 35, tr. it. In “Antologia”, op. cit. p. 275: *“ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucens in phantasmate, sed omnino alius, prior, ad quem ille habeat analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu viatoris nunquam erit, et ita non poterit haberi naturaliter aliquis conceptus de Deo, quod falsum est”*

<sup>25</sup> Ivi, pp. 276-277: *“obiectum quodcumque, sive relucens in phantasmate sive in specie intelligibili, cum intellectu agente vel possibili cooperante, secundum ultimum suae virtutis facit sicut effectum sibi adaequatum, conceptum suum proprium et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in eo; sed ille alius conceptus qui ponitur analogus, non est essentialiter nec virtualiter inclusum in isto, nec etiam iste; ergo iste non fiet ab aliquo tali movente”*

<sup>26</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 36, tr. it. in “Antologia”, op. cit. p. 277: *“conceptus proprius alicuius subiecti est sufficiens ratio concludendi de illo subiecto omnia conceptibilia quae sibi necessario insunt; nullum autem conceptum habemus de Deo per quem sufficienter possimus cognoscere omnia concepta a nobis quae necessario sibi insunt, patet de Trinitate et aliis creditis necessariis”*

'perfezione semplice' ha un concetto comune a Dio e alla creatura, e si ha l'intento, o non lo ha, in quanto è soltanto qualcosa di proprio della creatura, e allora tale concetto non conviene formalmente a Dio, e ciò costituisce un inconveniente; oppure ha un concetto che è totalmente proprio di Dio, e di conseguenza non si deve attribuire nulla a Dio [...]"<sup>27</sup> Il terzo e quarto argomento, qui notevolmente sintetizzati, considerano che noi conosciamo tramite la fede alcuni attributi di Dio, (ad es., la Trinità) che non possono essere conosciuti dall'intelletto naturale in quanto noi non possediamo un *concetto proprio* di Dio. Infatti un tale concetto dovrebbe contenere tutto ciò che inerisce necessariamente all'oggetto e quindi anche Aristotele, ad esempio, avrebbe conosciuto tutti gli attributi divini. A questo punto ci si trova ad un bivio: o non possiamo attribuire nulla a Dio, oppure ciò che attribuiamo deve essere un concetto comune a Dio ed alla creatura, non solo per ciò che riguarda l'univocità del concetto di essere, ma anche per alcuni attributi e, come vedremo, per quanto riguarda il rapporto fra sostanza ed attributi. Scoto, infatti, dopo aver mostrato come l'equivocità sia assurda per quanto riguarda l'essere in senso generale (*ens*), mostra che lo è anche per gli altri attributi, afferma infatti il Dottor Sottile: "Ogni ricerca metafisica di Dio procede così: si considera prima la ragione formale di una perfezione e si rimuove da essa ogni imperfezione che possiede nelle creature; si conserva poi tale ragione formale, attribuendole completamente la massima perfezione, e in questo modo la perfezione assoluta viene predicata di Dio. Per esempio, si considera la ragione formale della sapienza (o dell'intelletto) o della volontà in se stessa e secondo se stessa. Poiché tale ragione formale non include formalmente né imperfezione né limitazione alcuna, vengono rimosse da essa le imperfezioni che l'accompagnano nelle creature; e, conservata la stessa ragione formale della sapienza e della volontà, si attribuisce a Dio la stessa ragione formale in modo perfettissimo. Perciò, ogni ricerca di Dio suppone che l'intelletto abbia lo stesso concetto univoco, che ha ricavato dalle creature."<sup>28</sup> Se qualcuno, nonostante tutto volesse continuare a sostenere che, poniamo, l'attributo della sapienza, spogliato di tutte le imperfezioni che appartengono all'uomo, non possa ugualmente essere predicato univocamente di Dio, allora arriverebbe alla conclusione paradossale suesposta, che se "sapienza creata" (dell'uomo) e "sapienza divina" (in Dio) non hanno assolutamente nulla in comune ma sono "analoghe", potremmo ugualmente per analogia affermare, "Dio è pietra" intendendo non univocamente il concetto, e distinguendo la "pietra creata", dalla "*lapidis ut est idea in Deo*", e perciò si direbbe giustamente che per analogia Dio è sommamente pietra!<sup>29</sup> Scoto conclude sostenendo che *omnes magistri et theologi*, seppur non a parole<sup>30</sup>, hanno sempre utilizzato un concetto comune fra Dio e le creature e, fra tutti i concetti possibili, l'essere è quello che non ha nessuna mancanza di perfezione, ma si predica senza distinzione di Dio e delle creature: "*per mezzo*

<sup>27</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 36, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 277: "aut aliqua 'perfectio simpliciter' habet rationem communem Dea et creaturae, et habetur propositum, aut non sed tantum propriam creaturae, et tunc ratio eius non convenit formaliter Deo, et tunc sequitur quod nihil attribuendum est Deo"

<sup>28</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 39, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 279: "omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferenda ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accipite ex creaturis".

<sup>29</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 40: "Quod si dicas, alia est formalis ratio eorum quae conveniunt Deo, ex hoc sequitur inconveniens, quod ex nulla ratione propria eorum prout sunt in creaturis, possunt concludi de Deo, quia omnino alia et alia ratio illorum est et istorum; immo non magis concludetur quod Deus est sapiens formaliter, ex ratione sapientiae quam apprehendimus ex creaturis, quam quod Deus est formaliter lapis: potest enim conceptus aliquis, alius a conceptu lapidis creati, formari, ad quem conceptum lapidis ut est idea in Deo habet iste lapis attributionem, et ita formaliter diceretur 'Deus est lapis', secundum istum conceptum analogum, sicut 'sapiens', secundum illum conceptum analogum"

<sup>30</sup> Duns Scoto G. "Reportata parisiensia", I, d. 3, q. 1, n° 7, in "Antologia", op. cit. p. 288 "etiam Magistri tractantes de Deo et de his, quae cognoscuntur de Deo, observando univocitatem entis in modo dicendi, licet voce hoc negent"



*del concetto di essere, che il nostro intelletto ha di Dio, non possiamo distinguere Dio da un altro, come concedono gli stessi [avversari]. Dunque, il concetto di essere non è proprio, cioè esclusivo di Dio, ma è comune univocamente a Dio e alla creatura*<sup>31</sup>.

L'argomento dell'univocità si trova utilizzato in innumerevoli questioni, soprattutto nelle pagine relative alla teologia razionale. Scoto si avvale di questo argomento non solo in maniera "difensiva", quando respinge le obiezioni, ma anche in maniera "offensiva" cioè quando lancia gli attacchi contro degli argomenti che ricorrono all'analogia su molte questioni non solo teologiche. È bene soffermarsi su questi passaggi poiché è possibile estrapolare molte importanti note, ad esempio, dalla discussione sull'univocità dell'essere in quanto considerato come concetto primo dell'intelletto (*De obiecto primo intellecti*). Scoto afferma: "*Niente può comprendersi distintamente se non quando sono comprese tutte le cose che si trovano incluse nella sua ragione essenziale; l'essere è incluso essenzialmente in tutti i concetti quidditativi inferiori: nessun concetto inferiore, quindi, può essere compreso distintamente se non quando sia stato compreso l'essere. L'essere peraltro non può essere compreso se non distintamente, perché ha un concetto semplicemente semplice; quindi, può comprendersi distintamente senza altri, mentre gli altri no, senza che esso sia stato distintamente compreso; l'essere è il primo concetto concepibile distintamente. [...] conoscere distintamente è conoscere per definizione, che si ottiene per via di divisione, cominciando dall'essere fino al concetto del definito.*"<sup>32</sup> Il nostro intelletto, nella conoscenza degli intelligibili, incontra come primo assoluto il concetto di essere. Questo concetto, che è chiamato da Scoto "semplicemente semplice" (*simpliciter simplex*), è necessario alla comprensione di qualsiasi altro concetto poiché, se l'intelletto vuole concepire distintamente (*distincte*) un intelligibile, deve comprenderne l'essenza (*ratione eius essentialis*), ovvero, tutto ciò che nella sua essenza è necessariamente compreso. Ora, il concetto di qualsiasi cosa comprende quello di essere, quindi esso è parte integrante dell'essenza di ogni altra cosa, ma a differenza di tutti gli altri concetti, l'essere, essendo semplicissimo, non comprende per essenza nessun altro concetto. La conoscenza distinta, infatti, è quella che conosce per definizione, e che parte dal concetto primo (quello di essere) fino ad arrivare al concetto del definito, passando per il genere e la differenza specifica. L'essere, come visto, è un concetto semplicemente semplice, ossia, "*è quello che non può risolversi in più concetti.*" Tale concetto si differenzia da quello semplice "*che può apprendersi dall'intelletto con un atto di semplice intelligenza, benché possa risolversi in più concetti separatamente concepibili*"<sup>33</sup>. È evidente come l'univocità sia indissolubilmente legata alla gnoseologia, ed alla concezione dell'essere come primo oggetto dell'intelletto, e si differenzia dalle altre concezioni filosofiche e teologiche, che ritenevano Dio, o la sostanza, il primo oggetto dell'intelletto, Scoto, come vedremo, critica queste concezioni. Prima, però, è bene soffermarsi su un'aporia che pone in discussione il fatto che l'essere sia il primo oggetto dell'intelletto e che pare sorgere dall'interno della concezione dell'univocità dell'ente. Una volta sostenuto, infatti, che l'essere è il primo oggetto dell'intelletto, la predicazione univoca si riferisce solo all'essere o anche ai concetti in cui l'essere è compreso? Vi sono, cioè, degli intelligibili in sé dei quali non si può predicare l'univocità

---

<sup>31</sup> Duns Scoto G. "Reportata parisiensia", I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 29, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 281: "*Sed per conceptum entis, quem intellectus noster habet de Deo, non possum distinguere ipsum ab alio, ut etiam ipsi concedunt. Igitur conceptus entis de Deo non est sibi proprius, sed communis univoce sibi et creaturae*".

<sup>32</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 80, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 547: "*Nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentialis; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quidditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. [...] cognoscere 'distincte' habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti. In divisione autem prius occurrunt concepta priora, ut genus et differentia, in quibus concipitur distincte conceptus communio*".

<sup>33</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 2, n° 71, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 547: "*Conceptus 'simpliciter simplex' est qui non est resolvable in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed 'non-simpliciter simplicem' voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles*".

“quidditativamente”, ossia “per sé”? Scoto risponde che sebbene vi siano intelligibili di questo tipo<sup>34</sup>, il fatto che l’essere non sia compreso in tutti, essenzialmente, non toglie il fatto che esso rimanga il primo intelligibile poiché questi intelligibili per sé sono compresi in altri che contengono essenzialmente il concetto di essere e tanto basta: *“Dico che l’essere è il primo oggetto del nostro intelletto, perché in esso concorre una doppia priorità, quella di comunità e quella di virtualità. Tutto ciò che è intelligibile per sé, infatti, o include essenzialmente la ragione di ente, o è contenuto virtualmente o essenzialmente in quello che include essenzialmente la ragione di essere. Tutti i generi, infatti, le specie e gli individui, e tutte le parti essenziali dei generi, e l’essere increato, includono l’essere quidditativamente; tutte le differenze ultime [specifiche] sono incluse in qualcuno di questi essenzialmente o quidditativamente; tutte le passioni [gli attributi] dell’essere sono incluse nell’essere e nei suoi inferiori virtualmente. In conseguenza di ciò, quelli [intelligibili], in cui l’essere non si predica univocamente secondo la quiddità, sono inclusi in quelli ai quali l’essere si predica univocamente.”*<sup>35</sup> Detto altrimenti, l’intelletto ha la certezza, ad esempio, che l’essere increato, sia “essere”, e ne possiede un concetto quidditativo, (al quale cioè si attribuiscono le altre qualità, differenze, ecc.), però nel concetto di “essere-increato” l’univocità conviene in quanto l’essere increato “è”, cioè in quanto l’essere è contenuto in quel concetto intelligibile per sé, però, *ex parte rei* l’essere non è predicato univocamente perché il termine “increato” differenzia una realtà a cui esso non conviene, ossia, l’essere creato e l’essere increato non sono la medesima realtà, però il concetto di essere è compreso in entrambi come quid. Per comprendere meglio questa posizione è importante avere presente che nella filosofia di Scoto esistono tre maniere d’intendere l’univocazione: quella logica, quella metafisica e quella naturale. Quella logica riguarda i concetti che sono il rispecchiamento nell’intelletto della realtà esterna mediante l’azione dell’immagine e dell’intelletto agente, perciò in questo senso per univocità si intende il medesimo significato logico del termine. Dall’altra parte vi è l’univocità naturale, ossia il fatto che esista una sola identica natura in cui sono realmente compresi gli oggetti dei due termini univoci. Infine l’univocità metafisica che è una sorta di termine medio fra i due in quanto *“si fonda sull’unità di genere prossimo di differenti esseri”*<sup>36</sup>. Quando si parla di concetto univoco, perciò bisogna considerare che non sempre l’univocità logica si sovrappone a quella naturale, ossia, non sempre l’identità logica del concetto è identità del quid, cioè della realtà. In questo senso va intesa l’affermazione di Scoto: *“Le cose circa le quali, infatti, l’essere non è univoco nella quiddità, sono incluse in quelle nelle quali l’essere è univoco in tal modo, [e queste sono] tutti i generi e le specie e gli individui, e tutte le parti essenziali dei generi, e l’essere increato, [che] includono l’essere quidditativamente.”*<sup>37</sup> Ciò determina la

<sup>34</sup> *“In verità, dico che l’essere non è predicato univocamente e quidditativamente di tutto ciò che per sé è intelligibile, non di meno esso è l’oggetto primario adeguato del nostro intelletto, perché o si predica quidditativamente di tutto ciò che per sé è intelligibile, o quegli intelligibili per sé di cui [l’essere] non si predica quidditativamente sono inclusi essenzialmente o virtualmente in quegli intelligibili dei quali l’essere si predica quidditativamente, ovvero sono inclusi virtualmente nell’essere; e in qualcuno di questi modi, l’essere [in quanto essere] è sempre il primo intelligibile e l’oggetto primario.”* Lectura, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n° 99, tr. it. in *“Antologia”*, op. cit. p. 423: *“Veruntam dico quod ens non est dictum univoce et in ‘quid’ de omnibus per se intelligibilibus, ipsum tamen nihilominus est primum obiectum adaequatum intellectui nostro, quia vel dicitur in ‘quid’ de omni per se intelligibili, vel illa intelligibilia per se de quibus non dicitur in ‘quid’ includuntur essentialiter aut virtualiter in illis de quibus dicitur ens in ‘quid’, vel includuntur virtualiter in ente: et quocumque istorum posito, semper ens est primum intelligibile et primum obiectum”*.

<sup>35</sup> Ordinato, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 137, tr. it. in *“Antologia”*, op. cit. p. 555: *“Dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quidditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum in ‘quid’, includuntur in illis quibus ens est sic univocum”*.

<sup>36</sup> Merino José Antonio *“Storia della filosofia francescana”*, Biblioteca francescana, Milano, 1993, cap. 5, § 4, *Concetto univoco dell’essere*, pp.234-239.

<sup>37</sup> Ordinato, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 137, tr. it. in *“Antologia”*, op. cit. p. 555: *“Nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: ornnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quidditative”*. Ed inoltre: *“Dico che l’essere, quanto alla quiddità, non è univoco a tutto ciò che è intelligibile per sé, perché così non è*

ragione che l'essere rimanga primo oggetto dell'intelletto per il fatto che il concetto, ad esempio, di "essere-increato", contiene nella sua essenza il concetto generalissimo di "essere", e quindi essendo il concetto di "essere-increato", contenuto in un altro (quello di "essere") che si predica univocamente, è mantenuta nell'intelletto la priorità del concetto di essere su tutti gli altri, benché esistano concetti intelligibili per sé di cui l'essere non si predica univocamente. Passare dalla tesi della priorità dell'essere come oggetto primo dell'intelletto, alla questione dell'essere in generale (come oggetto del concetto), potrebbe apparire per certi versi problematico.

Prima di affrontare questo punto è opportuno accennare ad un'altra tesi del pensiero di Scoto sulla quale non è possibile in questa sede soffermarsi estesamente, ma che "fiancheggia" quella dell'univocità, e cioè, la distinzione formale. Scoto distingue infatti fra distinzione reale, formale, modale e formale-modale. La distinzione reale è quella di cui abbiamo esperienza costantemente che riguarda ad esempio due o più esseri realmente distinti (Socrate e Platone), la distinzione formale riguarda invece due o più concetti, che, pur essendo irriducibili l'uno all'altro, appartengono integralmente ad una realtà unica. Vi è poi la distinzione modale che riguarda il grado di intensità di una perfezione, ad esempio la sapienza dell'uomo e quella divina, ed infine la distinzione formale-modale che è una via di mezzo fra la distinzione formale (intesa oggettivamente) e quella logica che esiste solo nell'uomo. La teoria della distinzione formale proviene dalla teologia dove è utilizzata per spiegare le distinzioni fra gli attributi divini che sono plurimi e la semplicità di Dio. In filosofia essa è utilizzata da Scoto in alcuni passi della dimostrazione dell'esistenza di Dio, e nella distinzione fra essenza (essere dell'essenza) ed esistenza (essere dell'esistenza)<sup>38</sup>. Avendo chiare queste distinzioni si può ritornare alla questione dell'univocità partendo ancora una volta dal concetto di essere. Afferma Scoto: *Avviene, infatti, che l'intelletto sia certo che ognuno di [questi] concetti quidditativi sia essere, dubitando soltanto delle differenze che contraggono l'essere a un tale concetto, se sia o no tale essere, e così il concetto di essere in quanto conviene a quel concetto è diverso da quei concetti inferiori circa i quali l'intelletto è dubbioso e incluso in ambedue i concetti inferiori, poiché le differenze che contraggono presuppongono il medesimo concetto di essere comune, che contraggono.*<sup>39</sup> Detto altrimenti: il concetto, ad esempio, di essere increato è un concetto quidditativo che comprende il concetto di essere in generale, ma anche un altro concetto quidditativo, poniamo l'essere infinito, comprende il concetto di essere in generale. Ora, ci si chiede che cosa distingue e differenzia il concetto di essere in generale in quanto compreso nei concetti di essere-infinito, increato, ecc.? Ed inoltre come conseguenza: l'univocità logica dell'essere in generale è anche univocità reale dell'ente? Afferma Scoto: *In breve: l'essere è univoco a tutti, ma ai concetti non semplicemente semplici è univoco quanto alla quiddità, mentre ai concetti semplicemente semplici è univoco in quanto determinabile o denominabile, e non in quanto è predicato di essi quidditativamente, perché ciò include contraddizione*<sup>40</sup> ed ancora: *affermo che l'essere non è detto univoco quidditativamente di tutto ciò che è intelligibile per sé, perché non [si predica univocamente] né delle*

---

*univoco né alle ultime differenze né alle passioni proprie [attributi propri] dell'ente.*" Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 137, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 555: *"Dico quod ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis"*.

<sup>38</sup> Cfr. Lauria G. *op. cit.*, pp. 57-62.

<sup>39</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 138, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 555: *"Contingit intellectum certum esse ipsum esse ens, dubitando de differentiis contrahentibus ens ad talem conceptum, et ita conceptus entis ut convenit illi conceptui est alius a conceptibus illis inferioribus de quibus intellectus est dubius, et ita alius quod inclusus in utroque inferiore conceptu, nam differentiae illae contrahentes presupponunt eundem conceptum entis communem, quem contrahunt."*

<sup>40</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 138, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 557: *"Unde breviter: ens est univocum in omnibus, sed conceptibus non-simpliciter simplicibus est univocum in 'quid' dictus de eis; simpliciter simplicibus est univocum, sed ut determinabilis vel ut denominabilis, non autem ut dictum de eis in 'quid', quia hoc includit contradictionem"*

*differenze ultime né delle proprietà trascendentali dell' essere.*"<sup>41</sup> L'univocità è predicabile di tutti i concetti in cui è presente il concetto di essere, però, non è predicabile "quidditativamente" (cioè in quanto realtà) dei concetti semplicemente semplici, ossia non composti da altri concetti elementari, mentre si predica quidditativamente dei concetti composti da elementi semplici. Quando, cioè, il discorso si sposta dall'univocità logica dell'essere (in quanto concetto) all'univocità dell'essere (in quanto realtà), e si prendono in considerazione le differenze reali *ex parte rei* (e non solo quelle logiche) fra essere-finito, infinito, creato, increato, necessario, libero, ecc., accade che l'univocità logica non sia identità reale. Avviene cioè, che essa rimane nei concetti primi in quanto "denominabile", mentre dei concetti "inferiori", ossia meno generali, (in quanto l'essere come generalità è superiore a tutto, tanto da comprendere ogni realtà, vedi nota 34) non è possibile predicare l'univocità quidditativamente. Per dirla con Scoto, nei concetti semplicemente semplici (ossia non scomponibili in elementi primi) l'univocità è solamente logica, mentre in quelli semplici, (cioè ugualmente composti da concetti più elementari) l'univocità è quidditativa.

È stato già rilevato come il concetto di *ens in quantum ens*, ovvero, il concetto di essere in senso generalissimo inteso come univocamente predicabile, in Scoto sia veramente cruciale, poiché sta alla base della distinzione fra filosofia e teologia, alla base della gnoseologia, e della stessa nuova metafisica che il *Doctor Subtilis* voleva fondare. Vediamo perciò questa stessa conclusione da altri due punti di vista, quello che obietta che il primo oggetto dell'intelletto sia Dio, e quello dell'essere infinito.

Scoto combatte contro chi pensa che il primo oggetto dell'intelletto sia Dio o la sostanza. Le ragioni sono le medesime per entrambe le tesi. Sappiamo che è possibile per l'intelletto cogliere naturalmente il concetto di essere in senso generale. Questo concetto è necessario per qualsiasi altra conoscenza, poiché qualsiasi cosa da conoscere deve possedere nel suo concetto il concetto di essere. Altri filosofi, invece, argomentano come segue: Dio, è il sommo essere, quindi è causa non solo degli esseri, ma anche della conoscenza di tutti gli esseri, e si cita il secondo libro, cap. 1, della *Metafisica* d'Aristotele, che osserva come ciò che è primo in una natura è causa delle altre cose di quella natura, così il fuoco, che è il calore stesso, è causa del calore presente in un corpo. Scoto obietta che, il nostro intelletto non è mosso a conoscere gli intelligibili da Dio in quanto essere, (e quindi primo oggetto dell'intelletto), perché anche se contiene tutti gli intelligibili per se stessi, vi sono alcuni esseri che *'muovono il nostro intelletto per propria virtù'*<sup>42</sup> ed inoltre, come vedremo, l'essere di Dio, non può essere un concetto "adeguato per la sua universalità" poiché non è un genere universale. Afferma Scoto: *"Nessun oggetto può porsi [come] oggetto naturale dell'intelletto secondo la tale adeguazione virtuale, per la ragione addotta contro [l'opinione che ritiene] la primità dell'oggetto virtuale in Dio o nella sostanza. Dunque, o nessun oggetto si pone come primo, oppure bisogna ritenere che il 'primo oggetto sia adeguato' per la sua universalità. Se l'essere viene predicato in modo equivoco alla creatura e al creatore, alla sostanza e agli accidenti, poiché tutte queste cose sono per sé intelligibili da noi, sembra che nessun oggetto possa essere posto come oggetto primario del nostro intelletto, né per virtualità né per universalità. Se, invece, [si pone] la tesi dell'univocità dell'essere [in quanto essere], come ho discusso nella 1° questione di questa [terza] distinzione, si può in qualche modo salvare l'oggetto primario del nostro intelletto."*<sup>43</sup> L'intelletto umano non conosce Dio e la sostanza come oggetti primi dell'intelletto (oggetto primo è

<sup>41</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 131, tr. it. in "Antologia", *op. cit.* p. 423: "Dico quod ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis"

<sup>42</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 128, tr. it. in "Antologia", *op. cit.* p. 421.

<sup>43</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 129, tr. it. in "Antologia", *op. cit.* p. 421: "Ad quaestionem ergo dico breviter quod nullum potest poni obiectum intellectus nostri naturale propter adaequationem talem virtualem, propter rationem tactam contra primitatem obiecti virtualis in Deo vel in substantia. Vel ergo nullum ponetur primum, vel oportet quaerere 'primum adaequatum' propter communitatem in ipso. Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibili a a nobis, nullum videtur posse poni primum obiectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem. Sed ponendo illam positionem quam in prima quaestione huius distinctionis, de univocatione entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum obiectum intellectus nostri"

l'essere in quanto essere), ma li conosce mediante il concetto di essere predicato univocamente, perché una conoscenza dell'intelletto naturale basata sul concetto proprio di Dio (oltre che impossibile perché un tale concetto non è posseduto) ci costringerebbe a parlare equivocamente e quindi a non avere nessuna conoscenza. Al contrario, la sostanza (e le sostanze intelligibili) e Dio, sono conosciuti tramite il concetto univoco di essere, nonostante esista, dal punto di vista della realtà, un abisso incolmabile. Dio, inoltre, non è adeguato ad essere primo oggetto dell'intelletto in quanto come generalità, è inferiore all'essere in quanto essere, che è un genere universale. A questo punto un'obiezione posta dall'autore e la sua risposta chiariscono conclusivamente la questione: *“Dubbio [o obiezione]. Se l'essere, secondo la sua ragione universale, è l'oggetto primario dell'intelletto, per quale motivo non ogni oggetto contenuto sotto [la ragione] di essere può naturalmente muovere l' intelletto, com'è stato dimostrato nella prima ragione della prima questione? [In tale ipotesi], allora sembra che ciò che è stato negato [venga affermato] cioè che Dio e tutte le sostanze immateriali possano essere conosciuti naturalmente da noi. Anzi, è stato negato che [siano conosciute] le sostanze [immateriali] e le loro parti essenziali, perché è stato detto che non sono conosciute in un altro concetto quidditativo se non nel concetto di essere”*<sup>44</sup>. La risposta di Scoto: *“Alla potenza viene assegnato come oggetto primario quello che è adeguato alla potenza in quanto potenza e non quello che è adeguato alla potenza in qualche situazione [storica]. Così, come oggetto primario della facoltà visiva non viene posto quello che è adeguato alla vista in quanto esiste precisamente in uno spazio illuminato dalla candela, ma quello che per sua natura può essere adeguato alla facoltà visiva per sé, cioè alla natura stessa della vista”*<sup>45</sup>. Il senso della metafora è chiaro. Chi ritiene che sia errato considerare il concetto di essere univoco, come oggetto primo dell'intelletto, in quanto esistono altri esseri che tuttavia non muovono la potenza conoscitiva, poiché sono conosciuti solo nel loro essere, e non attraverso altri concetti quidditativi, fa come colui che trovandosi in una stanza illuminata dalla luce di una candela e interrogandosi sull'oggetto primario della potenza visiva, potrebbe concludere che essa è adeguata solo agli oggetti presenti nella stanza ed illuminati dalla candela, ma non lo sarebbe se si guardasse degli oggetti, poniamo, alla luce del sole. In altre termini, se la visione di Dio, da parte dell'uomo *“viator”*, è impossibile, pur essendo l'essere infinito e la causa del reale, ciò non nega che l'essere univoco, cioè predicato generalissimo di ogni realtà, sia l'unico concetto che possa accomunare l'*ens totum*.

Concludendo e riassumendo i brani esposti possiamo rilevare che l'univocità dell'ente, che è la grande svolta filosofica di Duns Scoto, nasce dall'esigenza di risolvere i contrasti fra filosofia e teologia, all'epoca molto agguerrite nella lotta. Le numerose controversie aperte, che generano delle vere e proprie correnti di pensiero, vanno risolte secondo Scoto con una netta distinzione dei ruoli e con la fondazione di una nuova scienza, la metafisica, che abbia solide basi filosofiche. Scoto, infatti, è ben consapevole che nei testi dei filosofi non cristiani, soprattutto Aristotele, ma anche Avicenna, sono presenti numerosissime verità, e ciò dimostra che l'intelletto naturale, anche senza essere guidato dalla fede, può ugualmente raggiungere delle certezze indubitabili. Per evitare le controversie è necessario che le verità raggiungibili dall'intelletto naturale siano organizzate ed esposte nella metafisica. Scoto si muove in un duplice senso, da una parte limita le ingerenze dei teologi, l'utilizzo di argomenti teologici in filosofia, ed in particolare le tesi della teologia negativa che affosserebbero definitivamente ogni possibilità di fare metafisica, dall'altra distinguendo

<sup>44</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 185, tr. it. in *“Antologia”*, op. cit. p. 423: *“Sed restat unum dubium. Si ens secundum suam rationem com munissimam sit primum obiectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum, sicut fuit argutum in prima ratione ad primam quaestionem: et tunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis, et substantiae omnes immateriales, quod negatus est; immo negatum est de omnibus substantiis et de omnibus partibus essentialibus substantiarum, quia dictum est quod non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo nisi in conceptu entis”*

<sup>45</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 3, n° 186, tr. it. in *“Antologia”*, op. cit. p. 423: *“Respondeo. Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu: quomodo primum obiectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui existenti in medio illuminato a candela, praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est ex natura visus”*

rigidamente le sfere d'indagine, difende la superiorità "ultimativa" della fede e della teologia, chiarendo e limitando la filosofia, insomma, una specie di abbozzo della critica della ragione pura *ante litteram*, che discute dei limiti dell'intelletto naturale.

Alla base della metafisica sta il concetto di essere. Scoto, per procedere nel suo intento, per prima cosa, dimostra l'inconsistenza e la contraddittorietà della tesi che afferma essere Dio conoscibile meglio da ciò che non è piuttosto che, positivamente, per ciò che è. Il Dottor sottile dimostra che negazione e affermazione sono indissolubili, e che, sebbene l'intelletto umano non possa avere un concetto proprio di Dio, ossia, non consoca l'essenza di Dio, (testualmente: "*Dio non è conoscibile dall'uomo viatore in forza di un concetto proprio di se stesso, com'è la divinità, ma soltanto attraverso un concetto comune astratto dalle creature*"<sup>46</sup>) può tuttavia conoscere diversi concetti propri, positivamente fra cui il più perfetto è quello di essere-infinito. Se così non fosse, non sarebbe possibile nessuna conoscenza naturale dell'esistenza dell'essere infinito, cosa smentita dai fatti. Perciò Scoto sostiene non solo che sia possibile una conoscenza positiva da parte dell'intelletto naturale, ma mostra quale è il concetto che rende possibile questa conoscenza. L'ostacolo che egli trova sulla sua strada è l'*analogia entis* che viene letteralmente spazzata via. Appare impossibile, infatti, una qualsiasi conoscenza di alcunchè, se il senso delle parole che si utilizzano nel discorso non è univoco come lo sarebbe il termine medio di un sillogismo. Scoto indica nell'*ens in quantum ens*, non solo il concetto quidditativo fondamentale, di Dio, sulla base del quale si conoscono tutti gli altri attributi, ma anche il primo oggetto dell'intelletto naturale, ed afferma che quel concetto è predicato univocamente del creato e dell'increato, del finito e dell'infinito, ecc. Ogni attributo di Dio, sia che venga conosciuto tramite la ragione, sia che venga rivelato, si attribuisce ad un soggetto che deve esistere, quindi dire "sapiente", "buono", "giusto", ecc., può avere un senso solo se si predica anche l'essere di quel soggetto. Quindi un concetto "quidditativo", ossia, per sé, di Dio, è indubbiamente quello che contiene l'essere univoco, e questo per due ragioni: 1) perché senza comprendere il concetto di essere non si comprende alcunchè, 2) perché se l'essere non si predica univocamente, di Dio e degli altri esseri, non si conoscerebbe nulla. Scoto, infatti, mostra che l'analogia di predicazione, in qualunque forma, è contraddittoria, perché dire che si assume in un senso diverso il termine "essere" nel concetto di Dio, dal concetto di un altro essere, equivale a non dire nulla. Tale conclusione è vera non solo per il concetto di essere, ma anche per i trascendentali, e per gli attributi divini formati attribuendo il grado sommo di perfezione. Il paradosso riportato è chiaro: se Dio è "sapiente", e si intende con quel termine qualcosa che sia radicalmente diverso dalla sapienza conosciuta nell'essere creato, allora si potrebbe dire che Dio è sommamente pietra, allo stesso modo per analogia. Da questo assurdo per Scoto si esce in due modi: 1) partendo dagli attributi così come sono noti nelle creature, spogliandoli delle imperfezioni e predicandoli di Dio nel grado sommo, che è il solo metodo corretto di procedere in questioni teologiche. 2) predicando l'essere univocamente. Questi due punti sono connessi, infatti, predicare univocamente questi concetti è il solo modo di conoscere qualcosa su Dio. A sostegno e chiarimento di queste tesi abbiamo visto i passi in cui l'*ens in quantum ens* è posto come oggetto primario dell'intelletto. In quei passi si è precisata meglio la concezione di Scoto ed alcune possibili obiezioni. Il concetto di essere è lo stesso di qualunque ente, sia esso Socrate o Dio. Ciò, ovviamente non vuol dire che sia la stessa realtà, vuol dire che è lo stesso essere. Scoto parla di concetti superiori ed inferiori. Ora, la superiorità o l'inferiorità è data dal grado di generalità. L'essere è il concetto superiore a tutti, poiché non ve ne è nessuno più generale, tanto è generale, infatti, che comprende l'*ens totum*, tutto ciò che esiste, anche Dio. Non solo esso è il più generale, ma è anche semplicemente semplice, ossia, non è un concetto composto da altri più elementari. In una ipotetica piramide in cui l'essere in quanto tale sta sulla vetta, sotto, come "inferiori" in generalità, vi sarebbero tutti gli altri concetti.

---

<sup>46</sup> Reportata parisiensia, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n° 64, tr. it. in "Antologia", *op. cit.* p. 287: "*Et ideo dico quod Deus non est a viatore cognoscibilis secundum aliquem conceptum sibi proprium, ut deitas est, sed secundum aliquem conceptum communem a creaturis abstractum*"

L'intelletto ha come oggetto primo l'essere perché qualsiasi cosa si voglia conoscere ha nel suo concetto proprio l'essere. La conoscenza, infatti, consiste nel formare concetti, i quali contengono in sé ciò che oggettivamente è presente nella cosa, quindi, esistono concetti semplici e concetti complessi. Il più semplice di tutti è quello di essere (*simpliciter simplex*), che è intuito immediatamente, poi i concetti primi (semplici) che contengono necessariamente quello di essere. Conoscere significa possedere la definizione, che si ottiene partendo dall'essere per arrivare al definito mediante divisione. Il concetto di genere, di differenza specifica, ed altri simili, sono semplici, mentre quello di essere è semplicemente semplice. Altro elemento che abbiamo visto è quello di concetto proprio. Un concetto è proprio quando contiene tutto ciò che è nell'oggetto. Perché Scoto sostiene che l'essere è l'oggetto primo dell'intelletto? Evidentemente perché non poteva né sostenere la tesi che considera Dio l'oggetto primo dell'intelletto perché non ne abbiamo né un concetto proprio, né un concetto semplice - né poteva ritenere che la cosa concreta potesse assolvere a questo compito, infatti essa è solo il movente occasionale, che muove concomitanti il fantasma e l'intelletto agente. L'oggetto primo è l'essere, perché, qualunque altro oggetto venga indicato, o contiene l'essere quidditativamente, e quindi ha un elemento primario in sé, o è contenuto in qualcos'altro che però contiene l'essere quidditativamente. Il concetto di essere, che entra in tutti i concetti ed è detto univocamente, in che relazione si pone con le differenze reali? Una volta appurato che sul piano conoscitivo o non si conosce affatto, oppure si conosce solo tramite il concetto univoco di essere, vi è la difficile questione se l'univocità, che Scoto sostiene coerentemente sul piano logico, implichi una univocità (o identità) *ex parte rei*. Rispondere affermativamente sarebbe un grossolano fraintendimento. L'essere, è comune a tutto, come concetto. Nella realtà, tuttavia, l'essere è dato come finito, creato, contingente, (le cose), oppure infinito, increato, libero, (Dio). I concetti di queste realtà, contengono l'essere e sono predicati univocamente, i loro oggetti, tuttavia, non hanno nulla in comune eccetto il fatto di non essere nulla, in quanto la realtà corrispondente al concetto "essere-infinito" (Dio) è radicalmente diversa dalla realtà del concetto, ad esempio "essere-finito-animale-razionale-Socrate, che include ugualmente l'essere nel suo concetto. Afferma Scoto: *'difendo l'opinione media: con la semplicità di Dio è possibile un concetto comune a Dio e alle creature, [che] tuttavia non [entra] in un concetto comune di genere [...] Dio e la creatura non sono principalmente diversi nel concetto [di essere], ma sono principalmente diversi nella realtà [di essere], perché non convengono in nessuna realtà'*<sup>47</sup>, quindi per univocità si deve intendere esclusivamente l'univocità logica.

A questo punto il mosaico è composto:

- l'essere è il concetto più generale in assoluto
- l'essere è il primo oggetto dell'intelletto
- l'essere si predica univocamente in ogni concetto
- il concetto di essere rende possibile e precede ogni conoscenza
- la metafisica dell'intelletto naturale ha il suo fondamento

---

<sup>47</sup> Ordinatio, I, d. 8, pars 1, q. 3, n° 95, 83, tr. it. in "Antologia", *op. cit.* p. 289: *"Teneo opinionem mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis conceptus sit communis sibi et creaturis, non tamen aliquis conceptus communis ut generis.[...] Teneo opinionem mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis conceptus sit communis sibi et creaturis, non tamen aliquis conceptus communis ut generis."*

## La filosofia di Spinoza

Prima di entrare nel merito della questione di come l'univocità dell'essere sia presente nella filosofia di Spinoza è necessario un confronto preliminare Scoto-Spinoza su due opzioni filosofiche generali strettamente connesse e su due tematiche specifiche.

L'opzione filosofica di fondo che separa Spinoza da Scoto, ma anche da parte considerevole della filosofia occidentale, è il rifiuto dell'idea di creazione, non solo nella sua accezione radicale come creazione *ex-nihilo*, ma anche in quella di tipo demiurgico presente nel *Timeo* di Platone, e dell'altra alternativa filosofica che è l'emanazionismo di Plotino giunta come un indistinto neoplatonico fino al Rinascimento. Scoto, infatti, è sostenitore di un'idea di "contingenza totale" che pone la sua filosofia in un legame ancora più radicale col concetto di creazione *ex-nihilo*<sup>48</sup>. La ragione di questa scelta fa tutt'uno con la seconda questione generale che differenzia i due filosofi, e che potremmo chiamare con una categoria storiografico-filosofica moderna la questione del "razionalismo". Scoto, infatti, si trova dinanzi al problema del rapporto Dio-mondo e di quello Filosofia-Teologia (nello specifico  $\mu\tau\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha$  e  $\mu\tau\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha$ ) in quanto, da un lato, era necessario il concetto di contingenza totale per salvaguardare l'assolutezza della libertà creatrice divina, avendo però il problema di spiegare come fosse possibile una scienza degli esseri contingenti, dall'altro lato, era pericoloso non solo identificare, ma anche semplicemente accostare il rapporto fra causa-effetto sul piano logico (ossia premesse e deduzioni), con quello causa-effetto sul piano ontologico (ossia creatore-creatura). Per questo Scoto critica la concezione aristotelica della scienza e ne propone (solitario) una modifica<sup>49</sup>. In Spinoza, così come in Hegel, abbiamo invece questa identificazione. Pertanto accomuna i due filosofi il colpire due bersagli con un colpo solo. Infatti, così come Scoto distingue un tipo di contingenza radicale che si salda con la creazione *ex-nihilo* e distingue il piano del discorso logico da quello ontologico, così il filosofo di Amsterdam nega il concetto di creazione e questo negare si salda con l'identificazione del piano logico e di quello ontologico. I due come su una scacchiera compiono una mossa identica per difendere due posizioni contrarie e speculari.

---

<sup>48</sup> "A causa del suo "pre-giudizio" teologico della contingenza ontologica dell' essere, causa l'atto creativo, Duns Scoto, a differenza dello statuto epistemologico aristotelico, introduce la distinzione tra "oggetto necessario" e "oggetto contingente", a seconda se riguarda l'agire intrinseco di Dio o l'agire estrinseco. Attraverso la discussione delle interpretazioni arabe di Avicenna e di Averroè sul concetto di scienza, in cui prevale la "contingenza relativa", ossia la possibilità che qualcosa possa essere causato contingentemente, ma viene negato la possibilità all'Essere primo di causare contingentemente, Duns Scoto recupera il concetto di "contingenza totale", spiegabile unicamente con il concetto di creatio ex nihilo, cioè con il causare liberamente dell'Essere primo. La critica di Duns Scoto si svolge lungo una serie di precisazioni di termini e di concetti, che servono a preparare la distinzione finale della "dipendenza ontologica" in intrinseca ed estrinseca: con la dipendenza ontologica intrinseca si afferma soltanto il limite metafisico del contingente che viene chiamato all'esistenza; con la dipendenza ontologica estrinseca s'indica l'infinità della Causa prima che "liberamente" chiama all'esistenza il contingente. Con tale distinzione, Duns Scoto risolve la difficoltà soggiacente alla relazione di necessità tra mondo e Dio e tra Dio e mondo nella speculazione greco-araba. L'equivoco di fondo consiste in questo: coincidenza tra ordine epistemologico e ordine ontologico, ossia estensione dello schema della causalità dell'ordine epistemologico a quella dell'ordine ontologico. In altre parole: come in epistemologia, le premesse della dimostrazione svolgono la funzione di causa; la conclusione svolge la funzione di effetto; e la relazione causa-effetto esprime la funzione di causalità; così nel campo ontologico, la causa è ciò da cui dipende una cosa; la cosa che dipende è l'effetto; e la relazione di dipendenza costituisce il rapporto di causalità. La relazione epistemologica di conclusione-premesse viene identificata con la relazione ontologica effetto-causa, onde il rapporto di necessità. La critica di Duns Scoto manda in frantumi proprio questa identità, precisando che il rapporto tra effetto-causa e la relazione tra conclusione-premesse sono di diversa natura. E applicando la teoria della partecipazione, il Dottor Sottile è in grado di precisare che il "partecipato" o effetto è distinto dal "partecipante" o causa; e che il partecipato, quando esiste, possiede una propria e autonoma entità diversa e indipendente dal partecipante, pur dipendendone nell'esserci. [...] Mentre la concezione scientifica greco-araba intendeva salvaguardare l'apoditticità del procedimento dimostrativo deduttivo, quella di Duns Scoto invece si preoccupa di recuperare le realtà contingenti nella sfera scientifica." Cfr. G. Lauriola "Antologia", op. cit. – Introduzione, pp. 38-39.

<sup>49</sup> Ordinatio, I, *Prologus*, pars 4, q. 1, n° 208.



Altro termine importante di confronto è quello dell'essenza di Dio. Anche in questo caso, Scoto e Spinoza compiono una mossa speculare e contraria: entrambi ammettono che una conoscenza perfetta sarebbe possibile per l'uomo solo conoscendo l'essenza di Dio, però, mentre per Scoto tale conoscenza è impossibile: *"naturalmente ora non conosciamo Dio se non in un concetto comune a lui e alle creature sensibili [...] sarebbe perfetta, invece, se potesse essere acquistata direttamente in virtù della stesse essenza [di Dio]"*<sup>50</sup>, per Spinoza essa è invece data all'intelletto in maniera chiara e distinta tanto da poterne dare una definizione: *"Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit."*<sup>51</sup> I presupposti teologici sottintesi da Scoto emergono chiaramente quando egli argomenta della Trinità come facente parte dell'essenza divina, e mostrando in che modo di essa possa aversi solo una conoscenza oscura. Spinoza non ha affatto un problema simile. Al contrario, il filosofo olandese accetta tutte le conseguenze del suo ragionare senza alcun ostacolo esterno alla ragione stessa ed al principio di non contraddizione. Scoto invece nega che l'uomo possa avere una conoscenza dell'essenza divina né per mezzo dell'univocazione, la quale come abbiamo visto si predica solo dei concetti generali, né per mezzo dell'analogia che è imperfetta: *"da nessun intelletto creato si può naturalmente conoscere questa essenza [divina] come tale, né qualche essenza naturalmente conoscibile da noi manifesta sufficientemente quest'essenza [divina] come tale, né per similitudine di univocazione né di analogia. L'univocità, infatti, non si predica se non nei concetti generali; anche l'analogia viene meno, perché imperfetta, in quanto la creatura imperfettamente lo esprime"*<sup>52</sup> [...] ed inoltre: *"dico che Dio non è conosciuto dall'uomo viatore naturalmente, propriamente e particolarmente, cioè secondo la ragione dell' essenza divina, come è in se stessa. Quando si dice che non si conosce un oggetto se non per mezzo del simile, o con il termine 'simile' [si intende] la similitudine fondata sull'univocità o quella fondata sull'imitazione [o analogia]. Se [si ritiene] il primo modo, ne consegue che nulla si conosce di Dio, secondo tale ipotesi, perché non c'è alcuna similitudine di univocazione tra Dio e le creature. Se nel secondo significato, [si ritiene che] le creature non imitano quell'essenza soltanto sotto la ragione di un attributo generale, ma anche quest'essenza in quanto è quest'essenza (ossia esistente in se stessa, secondo quello) (Enrico di Gand)"*.<sup>53</sup> In entrambe i casi non esiste nessun concetto raggiungibile dall'uomo che possa farci conoscere l'essenza divina in quanto è singolare *'sive ut 'nuda' in se est existens'*. È possibile raggiungere diversi concetti relativi a Dio senza alcun rapporto con le creature, tuttavia, come un solo caso contrario rende falso un teorema, è sufficiente un solo elemento dell'essenza divina sconosciuto per mostrare come essa sia inconoscibile in se stessa. Detto altrimenti, il fatto che nell'essenza di Dio sia compresa, ad esempio, la Trinità (che è di per sé incomprendibile) è sufficiente per mostrare come tutti i tentativi di dare un'essenza di Dio siano irreversibilmente votati al fallimento. Un argomento simile, di natura teologica, certamente non sarebbe accettato da Spinoza, ma nemmeno da Aristotele il quale per tutti i medievali rappresentava proprio il limite cui poteva giungere il pensiero pagano, ossia l'intelletto naturale, ed era dopotutto questo il senso di ogni controversia universitaria.

<sup>50</sup> Ordinatio, I, Prologus, pars 4, q. un., n°48, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 161: *"naturaliter nunc non concipimus Deum nisi in conceptu sibi communi et sensibilibus [...] qui autem fieret virtute ipsius in se, esset perfectus"*.

<sup>51</sup> Spinoza B. *Ethica*, I, Def. IV, edizione Gebhardt.

<sup>52</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n°57, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 283: *"a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis suffieienter ostendit hanc essentiam ut haec, nec per similitudinem univocationis nec imitationis. Univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus; imitatio etiam deficit, quia imperfecta, quia creatura imperfecte eum imitatur"*

<sup>53</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n°56, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 281: *"Tertio dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se. Sed ratio illa posita ad hoe in praecedenti opinione [nihil ducat in eognitionem alterius nisi sub ratione similis] non concludit. Cum enim arguitur quod non 'cognoscitur aliquid nisi per simile', aut intelligit 'per simile' de similitudine univocationis, aut imitationis. Si primo modo, igitur nihil eognoscitur de Deo secundum illam opinionem, quia in nullo habet similitudinem univocationis seeundum illum modum. Si secundo modo, et creaturae non tantum imitantur illam essentiam sub ratione generalis attributi sed etiam essentiam hanc ut est haec essentia (sive ut 'nuda' in se est existens, secundum eum).*

Questo non significa che Scoto ponga *sic et simpliciter* dei limiti teologici alla filosofia. Significa invece che il razionalismo ossia, il ritenere la ragione apodittica e fondativa come fonte della sola verità possibile, non trova ancora spazio nella filosofia del XIII secolo che per molti versi è anche allora *ancilla theologiae*. Ad onor del vero, bisogna comunque riconoscere che Scoto, è critico anche in quei casi in cui un argomentare puramente filosofico potrebbe “aiutare” la teologia. Ad esempio la critica dell’argomento di Anselmo d’Aosta, che da Scoto viene corretto (egli dice “colorato”) con l’aggiunta del termine *‘sine contradictione’* tende proprio a sottolineare come “quell’essere di cui non si può pensare uno maggiore”, debba comunque poter essere pensato senza contraddizione, per cui la formulazione migliore sarebbe: *“Dio è l’essere che pensato senza contraddizione, non se ne può pensare uno maggiore senza contraddizione”*<sup>54</sup>. Tuttavia pur apportando diverse precisazioni logiche all’argomento del *Proslogion*, Scoto ritiene che esso non sia assolutamente valido ed esente da critiche. Curiosamente sarà proprio Spinoza a dare all’occidente la versione più estrema dell’argomento ontologico.

Altra questione filosofica importante, che vedremo brevemente è quella dell’infinito. Abbiamo visto come il concetto quidditativo fondamentale dell’intelletto individuato da Scoto sia quello di “essere” (*ens*), il quale precede ogni altro concetto. Tuttavia il più perfetto dei concetti con cui pensare Dio è quello di “essere infinito”. La questione è: il concetto di “essere infinito” è un concetto comprensibile o la sua comprensione richiede un intelletto infinito? Per alcuni versi la risposta a questo quesito ancora una volta fa leva sull’univocità. Scoto contrariamente a Spinoza, come abbiamo visto, nega che sia possibile conoscere, né per analogia, né per univocità, né in alcuna altra maniera, l’essenza divina. Ammette ciononostante che sono conoscibili diversi concetti “propri” di Dio. Fra questi il più perfetto è quello di essere infinito, afferma Scoto: *‘Il concetto perfettissimo, in cui, come in una descrizione, conosciamo Dio in maniera perfettissima, consiste nel concepire semplicemente e in grado sommo tutte le perfezioni. Tuttavia, il concetto più perfetto e insieme più semplice, a noi possibile, è il concetto di essere infinito. L’essere infinito, in verità, è più semplice del concetto di essere buono o di essere vero e di altri simili, perché l’infinito non è un attributo o una qualità dell’ente o del soggetto del quale si predica, ma esprime un modo intrinseco di quella entità, così che quando dico ‘essere infinito’ non ho un concetto, quasi per accidens, del soggetto o di un suo attributo, ma il concetto per sé del soggetto in un certo grado di perfezione, ossia della infinità.’*<sup>55</sup> L’uomo non conosce l’essenza divina, e quindi non può avere un unico concetto proprio di Dio, tuttavia ne può avere molti parziali, e fra questi il concetto di essere infinito è il più perfetto, perché comprende in sé tutte le altre infinità, e va oltre gli stessi trascendentali. A questo punto possiamo vedere meglio l’obiezione accennata all’inizio, che asserisce l’infinito essere conoscibile solo da un intelletto infinito. Afferma Scoto: *“Alla terza difficoltà [cioè che l’infinito in quanto infinito è ignoto], rispondo: l’infinito potenziale è ignoto, perché ogni cosa è conoscibile in quanto è in atto. Tuttavia, non è così ignoto da essere ripugnante se viene conosciuto da un intelletto infinito. E quando si argomenta dal II libro della Metafisica circa infiniti oggetti e l’infinito, dico che la similitudine non vale, perché la conoscenza di oggetti numericamente infiniti importa l’infinità della potenza conoscitiva. Ma la conoscenza dell’infinito non richiede l’infinità dell’intelletto, perché non è necessario che l’atto conoscitivo abbia lo stesso modo di essere dell’oggetto.”*<sup>56</sup> Questo è un punto notevolissimo di contatto fra Scoto e Spinoza e

<sup>54</sup> Ordinatio, I, d. 2, pars 1, q. 2, n°137: *“Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione”*.

<sup>55</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n° 58, tr. it. in *“Antologia”*, op. cit. p. 283: *“Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, ve! aliorum similium, quia ‘infinitum’ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‘infinitum ens’, non habeo eonceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, seilicet infinitati.”*

<sup>56</sup> Ordinatio, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n° 65, tr. it. in *“Antologia”*, op. cit. p. 287: *“Ad tertium [infinitum in quantum infinitum est ignotum, et infinita non contingit cognoscere] dico quod infinitum potenziale est ignotum, quia*

costituisce un ulteriore chiarimento del senso dell'univocità, come è chiaro dal seguente brano: *E se obietti: noi conosciamo qualcosa di Dio dagli effetti, per cui è sufficiente soltanto la proporzione [o analogia] e non anche la similitudine [o univocità]. [Rispondo]: ciò non risponde all'argomento, ma lo conferma. Dalle creature, infatti, si conosce perfettamente [e] proporzionalmente che Dio è loro causa, però non si conosce alcuna perfezione di Dio, che è formalmente nella creatura, ma causalmente, cioè che Dio sia causa di tale perfezione. Anche gli attributi sono perfezioni che si predicano di Dio in modo semplice e formale, per cui di Dio si conoscono gli attributi non solo per via di proporzione [o di analogia], ma anche per via di similitudine [o di univocazione]; è necessario, quindi, porre un concetto comune in essi sia a Dio che alle creature, quale [concetto] comune non si ha nella prima via di conoscere Dio per via di causalità [e, quindi, di analogia].<sup>57</sup>*

Gli elementi notevoli di questi brani sono principalmente due: il primo, consiste nella tesi che anche un intelletto finito può avere un concetto dell'infinito, dal momento che non è necessario che l'atto conoscitivo debba avere lo stesso modo di essere dell'oggetto conosciuto. Né vale il rilievo che solo un intelletto infinito potrebbe conoscere degli oggetti infinitamente numerabili, *"quod non simile"* come afferma Scoto. Il secondo elemento degno di nota riguarda l'insufficienza dell'analogia nella comprensione degli attributi divini. Argomenta il *Dottor Sottile*: è vero che per analogia, ossia proporzionalmente, possiamo conoscere che Dio è causa delle cose, tuttavia, questa è la sola conoscenza possibile, poiché per analogia non possiamo conoscere nessun'altra perfezione divina. Al contrario, mediante l'univocità, possiamo avere un concetto di una perfezione di Dio, che è comune a Dio ed alle creature e si differenzia solo per il grado, così ad esempio, la sapienza infinita e la sapienza finita. Diverso è il discorso per le perfezioni assolute, ad esempio l'onniscienza che è un concetto esclusivo di Dio in quanto non si danno "gradi" di onniscienza ma è un modo unicamente divino di conoscere le cose. Scoto infatti amplia il discorso sui trascendentali (oltre l'essere) rispetto ai suoi contemporanei aggiungendo a quelli convertibili (unum, verum, bonum, e per alcuni pulcher), quelli "disgiuntivi" (infinito-finito, necessario-possibile, incausato-causato, increato-creato, atto-potenza, ecc.), e le perfezioni assolute, onnisciente, onnipotente, proprie solo a Dio e non predicabili né per univocazione né per analogia.<sup>58</sup> Ancora una volta è evidente come in Scoto le possibilità conoscitive dell'uomo siano legate a concetti predicati univocamente.

Ritornando a Spinoza, ed alla questione dell'infinito, seppur posta in termini diversi, troviamo nell'epistola XII<sup>59</sup> detta appunto "sull'infinito", una posizione anti-aristotelica simile a quella di Scoto. Riassumendo notevolmente i termini del discorso vediamo che tutta la questione

---

*unumquodque est cognoscibile in quantum est in actu. Non tamen est ignotum sic quod repugnet sibi intelligi ab intellectu infinito, sed non potest infinitum cognosci ab aliquo intellectu cognoscente ipsum secundum modum suae infinitatis [...]. Cum etiam arguitur de II Metaphysicae, de infinitis et infinito, dico quod non est simile, quia cognitio obiectorum infinitorum numeraliter concluderet infinitatem potentiae cognoscentis [...]. Sed intellectio alicuius infiniti non concludit infinitatem, quia non oportet actum habere talem modum realem qualem habet obiectum"*

<sup>57</sup> Ordinatio, I, d. 8, pars 1, q. 3, n° 78, tr. it. in "Antologia", op. cit. p. 289: "Et si dicas quod de Deo concludimus aliquid per rationem effectus, ubi sufficit tantum proportio et non similitudo [id est sine similitudine, respondeo] hoc non respondet, sed confirmat argumentum, quia considerando Deum sub ratione causae, ex creaturis bene cognoscitur proportionaliter, sed hoc modo non cognoscitur de Deo aliqua perfecti, quae est in creatura formaliter, sed causaliter, scilicet quod Deus sit causa talis perfectionis. Attributa autem sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter, ergo talia cognoscuntur de Deo non solum per viam proportionis sed etiam per via similitudinis, ita quod oportet ponere aliquem conceptum communem in talibus Deo et creaturae, qualis non est communis in prima via cognoscendo Deum per viam causalitatis.

<sup>58</sup> Cfr. Merino José Antonio "Storia della filosofia francescana", op. cit. cap. 5, § 7, *L'essere e i trascendentali*: "Si può brevemente riassumere la metafisica dei trascendentali nel modo seguente: a) l'essere come il concetto più semplice, comune e fondamento di tutte le cose in cui sono incluse; b) i trascendentali convertibili con l'essere in quanto tale nella misura in cui aggiungono una nuova qualificazione: uno, vero, buono, bello; c) i trascendentali disgiuntivi in quanto sono inerenti all'essere: infinito-finito, necessario-possibile, increato-creato, ecc.; d) i trascendentali delle perfezioni assolute in quanto si predicano principalmente di Dio: onnipotente, onnisciente, ecc." p.272.

<sup>59</sup> Spinoza B. *Epistolario*, tr. it. a cura di A. Droetto, Einaudi, 1974, pp.78-85, ed *Ethica*, I, Prop. XV, Sch.; Non potendomi soffermare estesamente sulle tesi ivi contenute rinvio a Gueroult M. "La lettre de Spinoza sur l'infini" in "Révue De Métaphisique et de Morale" 1966 pag. 385-411, ora nel volume Gueroult M. "Spinoza, I: Dieu (Ethique, I)", Paris, Aubier, 1968, pp. 500-528, (Appendice 9).

dell'infinito, secondo Spinoza, è apparsa come insolubile a causa di un triplice errore: 1) primo, perché “non si distinse mai tra ciò che risulta infinito per sua natura, ossia in virtù della sua definizione, e ciò che non ha limiti, non per sua essenza, ma in rapporto alla sua causa”, 2) secondo ostacolo fu quello per cui “non si fece mai distinzione tra ciò che si dice infinito perché non ha limiti, e ciò le cui parti, pur essendo comprese tra un massimo e un minimo, non si possono tuttavia fissare ed esprimere con un numero”, 3) terzo errore “non si distinse mai tra ciò che si può soltanto intendere e non immaginare, e ciò che invece si può anche immaginare”. Questi tre errori, che possono ricorrere insieme o singolarmente, sono la causa di una serie indefinita di paradossi, contraddizioni ed assurdità che ha coinvolto chi ha riflettuto su tale complessa questione. Facendo invece attenzione alle distinzioni di Spinoza non si sarebbe concepito come divisibile ciò che non ha parti, e quindi non può esserlo, né avrebbe comportato contraddizione concepire un infinito maggiore di un altro, tesi questa che rappresenta per alcuni versi una suggestiva anticipazione degli insiemi transinfiniti di Cantor. Il senso di questi tre errori e, forse in particolare il terzo di quelli citati, è vicino al senso per cui Scoto difende la concepibilità del concetto di essere-infinito in funzione anti-aristotelica<sup>60</sup>. In sintesi: per Spinoza è possibile concepire senza contraddizione il concetto di infinito (da parte di un intelletto finito), ma non è possibile comprenderlo (in quanto l'immaginazione non può esserci d'ausilio), per Scoto è ugualmente possibile per un intelletto finito avere il concetto di essere-infinito (senza cadere nel secondo errore che cita Spinoza), evitando tuttavia che esso, (pur essendo il concetto migliore possibile su Dio), si identifichi con l'essenza divina, proprio perché essa è inconcepibile. Scopi diversi, stesso ragionare.

## L'univocità dell'essere in Spinoza

Spinoza non è Parmenide! Detto altrimenti: la negazione dell'emanazionismo e dell'idea di creazione da un lato, e la predicazione univoca dell'essere dall'altro non riportano la filosofia ad un'identità originaria indistinta e contraddittoria, ma ad un nuovo sistema filosofico immanentista e panteista.<sup>61</sup>

Nell'ottica del raffronto Scoto-Spinoza che in questa sede si porta avanti è bene partire dalle differenze generali e particolari suesposte come premessa per comprendere il senso esatto degli elementi di convergenza oggettivi fra i due filosofi. Il tentativo di superamento di Parmenide ha avuto nella filosofia greca *in primis* la soluzione di tipo platonico, ma soprattutto è passata nel pensiero metafisico la soluzione aristotelica, l'essere si dice in molti modi, e la sostanza è quello principale ma non unico, e la teoria dell'atto e della potenza, che passando per il tomismo è poi diventata, unitamente all'*analogia entis*, il punto di vista che ha praticamente dominato nella metafisica fino appunto a Spinoza. Anche Cartesio, precursore immediato del filosofo olandese, su questo aspetto non è affatto innovatore. Per comprendere il pensiero metafisico di Spinoza bisogna sia uscire da ogni visione di tipo romantico, sia evitare di farne un epigono di Cartesio, poiché al di sotto della terminologia, spesso identica, è presente un pensare radicalmente diverso che ha tra le sue fonti la tradizione filosofica ebraica, il neoplatonismo, Giordano Bruno, il pensiero scientifico del '600, ed anche la Scolastica, soprattutto riformata. Spinoza, quindi, come pensatore complesso e crocevia di tradizioni millenarie, va inteso nel suo razionalismo “inesorabile”. Affermo questo, perché, alcuni studiosi<sup>62</sup>, hanno proposto interpretazioni discutibili, ed in particolare sulla questione

<sup>60</sup> Nota Droetto che Spinoza cita Hasday Crescas († 1410) che è considerato un precursore del Rinascimento poiché sottopose a critica il sistema aristotelico, ed è citato da Spinoza come Rab Ghasdaj proprio sulla questione dell'infinito, *ivi*, p. 84.

<sup>61</sup> Riprendo alcuni passi dalla mia tesi di laurea: “*Fondamenti metafisici del panteismo di B. Spinoza*”, Università degli Studi di Sassari, A.A. 1998-1999, in part. Cap. 2, pp.97-238.

<sup>62</sup> Come anche Gueroult, *op. cit.*, Alquiè “*Le rationalisme de Spinoza*”, 1981 Paris, tr. it. Mursia, 1987, ed altri rilevano, in particolare contro il Wolfson “*The philosophy of Spinoza - Unfolding the latent process of his reasoning*”, 2 voll., 1934, Harvard College, 1962<sup>2</sup>.

dell'*analogia entis* l'italiano Di Vona, ha sostenuto<sup>63</sup> che quella panteista sia un'interpretazione "trita e retriva", spendendo doti di ingegno ed erudizione, ma portando numerosi argomenti mai decisivi, che in questa sede è impossibile affrontare analiticamente; fra questi in particolare uno appare temerario: sostenere che Spinoza accettasse la concezione dell'analogia.

La definizione di causa sui che apre l'*Ethica* è il primo pilastro dell'edificio metafisico spinoziano, l'altro pilastro è quello del concetto di sostanza. La sostanza è così definita: *'Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat.'*<sup>64</sup> Il concetto di sostanza è fondamentale ed è quasi sinonimo di spinozismo. Il primo importante aspetto da sottolineare è quello dovuto al carattere di razionalità assoluta che fa coincidere, così come per la causa di sé, il pensiero e l'essere. La sostanza è ciò che è in sé, dal punto di vista dell'essere, ma anche altrettanto necessariamente ciò che è per sé dal punto di vista del conoscere. Questi due aspetti devono essere sempre considerati come coincidenti, altrimenti non si avrebbe più quel carattere di razionalità assoluta che è la pretesa fondamentale dello spinozismo. Se essa viene considerata verbalmente ed isolatamente dal contesto dell'*Ethica* potrebbe essere la definizione di un qualsiasi filosofo scolastico o cartesiano del '600<sup>65</sup>. Ciò che dà un carattere di originalità è l'impostazione che fa coincidere aseità ontologica e perseità logico-gnoseologica. Oltre la formulazione estrinseca e grammaticale<sup>66</sup> che indubbiamente è tradizionale, vi è però un senso che è legato al contesto dell'intera opera e che emerge nelle prime quattordici proposizioni del libro primo dell'*Ethica* (ma anche nell'opera nel suo insieme), che fa della sostanza spinoziana un concetto filosofico che non ha precedenti. Convivono nel filosofo olandese il linguaggio tradizionale e le concezioni "moderne" con particolare riferimento al concetto di sostanza. Una chiarificazione, quasi come un negativo fotografico, viene dalla definizione di modo che può essere considerata come simmetrica a quella di sostanza, scrive Spinoza: *'Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.'*<sup>67</sup> Mentre la sostanza è idea assoluta, causa di sé (prop. 7), ed è in sé, cioè ha in sé l'essere perché "è" l'essere, il modo, al contrario, è un'idea relativa, cioè può essere concepito solo in relazione alla sostanza e può esistere, cioè "fruire"<sup>68</sup> dell'essere solo in quanto affezione della sostanza. Tutti i caratteri delle "sostanze", prima che si dimostri che esiste una sola sostanza, sono dedotti quasi completamente dalle sole definizioni 1-3-5 e dagli Assiomi, che, comunque, non sono altro che l'esplicazione di

---

<sup>63</sup> Di Vona P. "Studi sull'ontologia di Spinoza", 2 voll., "parte I: L'ordinamento delle scienze filosofiche, La "Ratio" - Il concetto di ente", La Nuova Italia, Firenze, 1960, si vedano le pagine 194-271, della "parte II, "Res" ed "Ens" - La necessità, le divisioni dell'essere", La Nuova Italia, Firenze, 1969, le pagine 188-250. Anche in altre opere è presente il medesimo argomento: "Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza", in Acme, Milano, 1963, ed anche "Spinoza e i trascendentali", Morano, Napoli, 1977.

<sup>64</sup> E., I, Def. 3.

<sup>65</sup> Per una sintetica panoramica della questione cfr. la nota 6, pagg. 663-666 dell'edizione Gentile-Radetti. Osserva Di Vona: "La sostanza possiede in se stessa il suo essere, e non in un altro essere, e quindi il suo essere non solo le è proprio, è quello per cui essa è, ma, inoltre, risiede in lei stessa. Questi caratteri sono tradizionali nel concetto di sostanza. Il concetto che ne ha Spinoza insiste su di un altro punto che il nostro autore presenta come la pura conseguenza di quanto abbiamo già detto. Poiché la sostanza ha l'essere in se stessa, ne segue che il concetto della sostanza non esige di essere formato col concetto di un altro essere. La sostanza ha l'essere in sé, e dunque si concepisce per se stessa. Questo significa che l'idea della sostanza è un'idea assoluta. [...] E' un'idea assoluta proprio perché è un'idea che non è determinata da un'altra idea dalla quale richieda di essere formata. Come si vede per Spinoza è ancora valida la concezione della Scolastica, per la quale il pensiero si conforma all'essere e tiene dietro all'essere. Il modo del pensiero è determinato dal modo dell'essere.", Spinoza, *Etica*, cur. Di Vona p. 11.

<sup>66</sup> Lo stesso Wolfson sostiene che Spinoza usi una formula della tradizione medievale assumendo l' "in sé" in un senso estremo: "It denies the application of the term substance to finite things within the universe. Note that he does not reject their [dei medievali n.d.r.] definition of substance; on the contrary, he insists upon its rigid application. Only that which is really and absolutely in itself can be called substance, and so only that which is called Necessary Existence or God can be truly called substance. All the other things which belong to the so-called Possible Existence are not substances, they are what the mediaevals would have called accidents, but which Spinoza prefers to call by the new name, modes, seeing that they are not exactly what is generally meant by accident." H. A. Wolfson, "Spinoza's definition of substance and mode", *Chron. Spinoz.*, vol. I, 1921, pp. 101-112.

<sup>67</sup> E., I, Def. 4.

<sup>68</sup> Verbo usato nei *Cogitata Metaphysica*.

verità immediatamente note dalle definizioni o le definizioni stesse espresse in altri termini. Le prime otto proposizioni sviluppano ciò che “segue” dalla definizione di sostanza: 1) *La sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni*, 2) *Due sostanze che hanno attributi diversi non hanno nulla di comune tra loro*. 3) *Delle cose che non hanno nulla di comune tra loro, l’una non può essere causa dell’altra*. 4) *Due o più cose distinte si distinguono tra di loro o per la diversità degli attributi delle sostanze, o per la diversità delle affezioni di queste medesime sostanze*. 5) *Nella natura non si possono dare due o più sostanze della medesima natura ossia del medesimo attributo*. 6) *Una sostanza non può essere prodotta da un’altra sostanza*. 7) *Alla natura della sostanza appartiene di esistere*. 8) *Ogni sostanza è necessariamente infinita*.<sup>69</sup> Con queste proposizioni, globalmente considerate, si è dato un primo colpo ad ogni possibile tentativo di identificazione della nozione di spinoziana di sostanza sia a Cartesio ed ai cartesiani sia alla scolastica<sup>70</sup>. Il ragionamento di Spinoza si sviluppa partendo da verità contenute nelle definizioni stesse esplicitate in tutte le loro implicazioni. La sostanza è per natura anteriore ai modi (prop. 1), è “increata” (prop. 6), è causa di sé (prop. 7), ed è infinita (prop. 8). Tutto ciò non può essere negato senza negare le definizioni date. L’attributo è ciò che l’intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza. Perciò due sostanze che hanno attributi diversi non hanno niente in comune (prop. 2) conseguentemente una non può essere causa dell’altra (prop. 3) ma esse sono distinte dalla diversità degli attributi (prop. 4) per cui non possono darsi due sostanze della medesima natura, ossia, aventi lo stesso attributo<sup>71</sup> (prop. 5). Un primo punto fisso è stato raggiunto. Spinoza si sta dirigendo verso un capovolgimento del tradizionale rapporto sostanza-attributo-modo. Fra tutte queste proposizioni ci interessa sottolineare ai fini del presente studio la prima, cioè quella che sancisce l’anteriorità ontologica della sostanza rispetto alle affezioni, e la quinta, che nega l’esistenza di due sostanze aventi lo stesso attributo, che è la via che condurrà ad affermare il suo antireciproco, cioè, che è possibile (o meglio “necessario”) che più attributi costituiscano l’essenza di un’unica sostanza. (“*lungi dall’essere un’assurdità attribuire più attributi ad una medesima sostanza, nulla invece è più chiaro in natura...*”). A partire dalla proposizione 9 è questo l’intento di Spinoza: 9) *Quanto più realtà o essere ciascuna cosa possiede, tanto maggiore è il numero di attributi che le compete*. 10) *Ciascun attributo di una medesima sostanza deve essere concepito per sé*.<sup>72</sup> Vi è un rapporto di

---

<sup>69</sup> PROPOSITIO I. *Substantia prior est natura suis affectionibus*. PROPOSITIO II. *Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent*. PROPOSITIO III. *Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest*. PROPOSITIO IV. *Duae aut plures res distinctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum*. PROPOSITIO V. *In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi*. PROPOSITIO VI. *Una substantia non potest produci ab alia substantia*. PROPOSITIO VII. *Ad naturam substantiae pertinet existere*. PROPOSITIO VIII. *Omnis substantia est necessario infinita*. Ed. Gebhardt.

<sup>70</sup> Spinoza “grida” contro i medievali l’infinità della sostanza, afferma che non può esistere una sostanza finita, per Wolfson questa: “è una sfida gridata a tutti i filosofi, gli studenti, i rabbini, gli scolastici medievali” (“it is a challenge hurled at all the mediaeval philosophers, ulemas, abbis, and schoolmen”) H. A. Wolfson, “Spinoza’s definition of substance and mode”, in Chron. Spinoz., vol. I, 1921, p. 107. Oltre l’infinità, vi è la non secondaria differenza che “*bien que pour eux [Aristote et l’Ecole, n. d. r.] également la substance soit première par nature, car, s’ils entendaient par là qu’on ne peut poser les accidents sans concevoir àu préalable un sujet aux-quels ils sont inherents, il n’en résultait pas pour eux que la connaissance procédât de la substance aux accidents, ni que la substance fût connue a priori par soi dans le sens où Spinoza l’entend.*”, Gueroult, “Spinoza”, vol. 1, op. cit., p. 112.

<sup>71</sup> Osserva Mignini: “*se si ammettessero più sostanze del medesimo attributo si dovrebbe ammettere che esse siano identiche, poiché costituite dalla medesima concepita in sé e per sé, cioè eterna ed infinita; esse pertanto non si distinguerebbero in nulla e non sarebbero se non una sola sostanza definita da un solo attributo. Perciò le sostanze che si distinguono solo per i loro attributi (prop. 4) non hanno nulla in comune tra loro, essendo diverse in tutta la loro essenza e, non avendo nulla in comune non possono essere causa l’una dell’altra (prop. 3). Una sostanza dunque non può essere prodotta da un’altra sostanza (prop. 6) e alla sua natura appartiene d’esistere (prop. 7). Ma la sostanza non può esistere come finita, perché dovrebbe essere limitata da un’altra della stessa natura, che non esiste. Dunque alla natura della sostanza appartiene d’esistere e d’esistere come infinita (prop. 8).*” Mignini F. “Introduzione a Spinoza”, Laterza, Bari, 1983, pp. 115-116.

<sup>72</sup> PROPOSITIO IX. *Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt*. PROPOSITIO X. *Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet*.

proporzionalità fra realtà (o perfezione) è numero di attributi posseduti da una sostanza. Solo Dio, che è la sostanza costituita da infiniti attributi ha le infinite perfezioni di ciò che è infinito nel suo genere, ma anche di ciò che è infinito assolutamente. (Def.6). Il primo scolio della proposizione 8, la quale dimostra come sia impossibile concepire la sostanza come finita, e come se essa è considerata infinita, non possa essere che sostanza di un solo attributo, afferma esplicitamente che l'infinito è *absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae* per cui ogni sostanza, in base alla sola prop. 7 che affermava l'esistenza necessaria di ogni sostanza a un attributo, è infinita. (altro passo verso il capovolgimento del rapporto sostanza-attributo che avverrà a partire dalla prop.11). Con il secondo scolio Spinoza procede ad esplicitare in maniera più ampia le conseguenze che si ricavano con le prime 8 proposizioni ed a distaccarsi definitivamente dalla concezione tradizionale di sostanza. Tradizionalmente, infatti, veniva inteso come sostanza anche ciò che è in realtà modo ed è questo a rendere difficile l'intelligibilità, per chi ragiona in termini scolastico-cartesiani, della prop. 7. Non è possibile attribuire alle sostanze il principio che si attribuisce alle cose naturali, né è possibile confondere le sostanze con le affezioni delle sostanze stesse. *“Se invece gli uomini considerassero attentamente la natura della sostanza, non dubiterebbero minimamente della prop. 7; anzi questa proposizione sarebbe un assioma per tutti e sarebbe annoverata fra le nozioni comuni.”*<sup>73</sup> Dire di concepire chiaramente l'idea di sostanza è poi dubitare che essa esista è come dire di avere un'idea vera è dubitare che sia falsa, dire che una sostanza è creata è come affermare che un'idea falsa diviene vera. Lo scolio della proposizione 10 affronta il tema del rapporto sostanza-attributo in relazione alla perseità è chiarisce un aspetto importantissimo della questione: *“Da queste proposizioni appare chiaro che, sebbene due attributi siano concepiti come realmente distinti, cioè l'uno senza bisogno dell'altro, non possiamo tuttavia concluderne che gli stessi costituiscano due enti, ossia due diverse sostanze;”*<sup>74</sup> Concepire per sé un attributo, non significa affermare che esso esista “sostanzialmente” come separato, ma anzi, esso può essere predicato di una sostanza unitamente ad altri attributi. Attribuire ad una sostanza una pluralità (o addirittura un'infinità) di attributi non è assurdo, anzi, *“nulla è più chiaro in natura”*. Questo scolio conduce direttamente alla concezione dell'unicità della sostanza<sup>75</sup>. Una volta affermato, infatti, che ogni ente deve essere concepito “sotto un qualche attributo” e che quanta più realtà esso possiede, tanti più attributi devono essergli attribuiti, ne deriva che l'ente assolutamente infinito consta di infiniti attributi (come da Def. 6). Mentre fino alla proposizione 10 il termine sostanza era riferito ad “una” sostanza, cioè poteva lasciar presupporre che esistessero più sostanze, a partire dallo scolio della prop. 10 questa possibilità inizia ad essere messa in discussione prima di essere definitivamente esclusa, e, visto che lo sviluppo del ragionamento portava a concepire più sostanze identiche indistinguibili, Spinoza anticipa questa possibile obiezione: *“se qualcuno, d'altra parte, chiede adesso da quale segno potremmo riconoscere la diversità delle sostanze, legga le seguenti proposizioni, le quali mostrano che in natura non esiste se non un'unica sostanza e che essa è assolutamente infinita e che perciò quel segno si cercherebbe invano”* (E, I, 10, Sch.1). Con la proposizione 11 si ha la prima identificazione di sostanza e Dio, con l'attribuzione di tutte le proprietà della sostanza a Dio, prima fra tutte l'esistenza necessaria: *11) Dio, ossia la sostanza costante di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente.*<sup>76</sup> Tale proposizione è dimostrata con il solo ricorso alla Definizione di Dio, che è

<sup>73</sup> E, I, 8, Sch. 2, trad. E. Giancotti, p. 91.

<sup>74</sup> E, I, 10, Sch. 1, trad. E. Giancotti, p. 93.

<sup>75</sup> Osserva A. Banfi: *“L'idea prima da cui Spinoza parte è l'idea di un'unità che sia totalità, è l'idea di un'unità del mondo in cui tutto il reale rientri; è l'idea della sostanza, che è “quod per se subsistit et per se concipitur”: struttura unitaria di tutta la realtà, è il concetto dell'ideale razionale, realizzato come la forma concreta della realtà. Questo concetto diventa tutta la realtà e tutta la pratica.”* Banfi A. *“Spinoza e il suo tempo”*, op. cit., p. 195.

<sup>76</sup> Trad. Di Vona, che osserva: *“L'affermazione dell'esistenza necessaria di Dio consiste, nella Proposizione XI, semplicemente nel ricavare, direttamente e senza alcuna mediazione, l'asserzione dell'esistenza necessaria di Dio dalla definizione di Dio. Tutto, dunque, sta nel formare in assoluto l'idea espressa nella sua definizione. Essere capaci di concepire Dio per Spinoza basta a farne asserire l'esistenza necessaria, perché l'esistenza è già inclusa nel pensiero che Dio è sostanza. Perciò Spinoza sfida chi nega Dio a formare il concetto che Dio non esiste. Questo concetto non*

la sesta nell'ordine delle definizioni del primo libro, e che contiene implicitamente una serie di proprietà che le proposizioni renderanno esplicite. Ecco la definizione di Dio: *“Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit. EXPLICATIO Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit.”* La definizione di Dio è assoluta in quanto implica un concetto assoluto, cioè che non è concepito per mezzo di un altro e di cui non può essere concepito il contrario, ed è sia una realtà assoluta, cioè che esiste necessariamente, sia una infinità assoluta, cioè non solo in suo genere come è invece l'infinità degli attributi di cui di ognuno possono essere negate un'infinità di attribuzioni. A Dio appartiene tutto ciò che esprime un'essenza, ossia, tutto ciò che non implica alcuna negazione. Con la proposizione 11 è stabilita una “equazione” metafisica fra causa sui, sostanza, e Dio. Appare chiaro quindi il procedere di Spinoza, che ha gradualmente sviluppato le definizioni e non ha posto immediatamente nella prima definizione dell'*Ethica* l'identità fra causa di sé, sostanza e Dio. La sostanza unica (oltre al rifiuto dell'equivocità, dell'analogia e della eminenza) è ciò che veramente pone una distanza insormontabile fra Spinoza e le altre concezioni metafisiche coeve. Nelle proposizioni 12-14 viene portata a compimento l'identificazione fra Dio e sostanza e tutte le sue proprietà: 12) *Non può essere concepito secondo verità alcun attributo della sostanza dal quale segua che la sostanza possa essere divisa.* 13) *La sostanza assolutamente infinita è indivisibile.* 14) *Oltre Dio non si può dare né si può concepire alcuna sostanza.*<sup>77</sup> Spinoza raggiunge così il primo grande obiettivo della sua metafisica: dimostrare che esiste un'unica sostanza, che è causa di sé ed esiste necessariamente, che è infinita, indivisibile, costituita da infiniti attributi esprimenti infinite essenze, e che essa è Dio<sup>78</sup>. Le definizioni 1-3-6 del primo libro dell'*Ethica* sono tre aspetti della medesima realtà che sono colti separati dall'intelletto, ma che devono essere riferiti ad un unico essere; nel primo scolio è ribadito l'argomento ontologico così come interpretato da Spinoza<sup>79</sup> ed è dimostrata a priori l'esistenza di Dio in base alla definizione di causa sui ed alle prime proposizioni dell'*Ethica* che riconducono a contraddizione ogni negazione dell'esistenza di Dio. Un'altra variante dello stesso tipo di prova è data subito dopo lo scolio 1 (*Aliter*) in cui l'esistenza di Dio è dimostrata a posteriori dalla identità di potenza ed esistenza, per cui se neghiamo Dio, *“ò non esiste nulla, o l'Essere assolutamente infinito esiste pure, in modo necessario. Ma noi esistiamo o in noi o in un'altra cosa che esiste necessariamente”*, perciò è inconcepibile negare l'esistenza necessaria di Dio poiché negheremmo l'esistenza delle cose<sup>80</sup> e la nostra stessa esistenza attuale. Il Corollario della prop. 13, afferma che *“nessuna sostanza, e quindi nessuna sostanza corporea, in quanto sostanza, è divisibile”*. La

---

*può essere formato perché implica un'immediata contraddizione. Per pensare che Dio non esiste, bisogna quanto meno pensare che la sua essenza non implica l'esistenza. Ma se si definisce Dio come sostanza, è contraddittorio pensare Dio come non esistente, perché questo è dire che una sostanza non è una sostanza”*. Spinoza, *Etica*, I, 11, cur. Di Vona, pp.32-33.

<sup>77</sup> PROPOSITIO XII. *Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.* PROPOSITIO XIII. *Substantia absolute infinita est indivisibilis.* PROPOSITIO XIV. *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.*

<sup>78</sup> Osserva Gueroult, *“Spinoza”*, vol. 1, op. cit.: *“Spinoza rétablit l'univocité du terme en concevant toutes les substances comme des êtres divins qui sont en soi et conçus par soi.[...] Pour maintenir l'univocité, Spinoza use de deux procédés différents: avant l'Ethique, il dénomme substances les choses constituées d'un seul attribut et Etre la chose constituée d'une infinité d'attributs, c'est-à-dire Dieu; dans l'Ethique, au contraire, après avoir provisoirement dénommé substances les choses constituées d'un seul attribut, il leur refuse finalement ce nom pour le réserver à Dieu, chose constituée d'une infinité d'attributs.”* p. 55.

<sup>79</sup> Deleuze parla, più che di originalità, di “rimozione” della tradizionale prova ontologica, in quanto l'infinitamente perfetto come proprietà di Dio viene superato in Spinoza dall'assolutamente infinito come natura, cfr. *“Spinoza. Filosofia pratica”*, op. cit., p. 63

<sup>80</sup> Osserva S. Vanni Rovighi *“La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica”* in AA. VV. *“Spinoza nel terzo centenario della sua nascita”*, Vita e Pensiero, Milano, 1934, p. 8: *“La realtà della sostanza è dunque una verità evidente che non ha bisogno di dimostrazione, perché inclusa nell'affermazione dell'esistenza di qualunque cosa.”*



proposizione 14 dimostra come non possa esistere altra sostanza all'infuori di Dio da cui i due Corollari che seguono secondo i quali Dio è unico, cioè *“hella natura non esiste se non una sola sostanza, e che essa è infinita”*, ed inoltre *“che la cosa estesa e la cosa pensante sono attributi di Dio”*. A questo punto con la proposizione 15 Spinoza chiude la serie di proposizioni che partendo dalle definizioni di causa di sé, sostanza-attributo-modo, e Dio, ha condotto alla conclusione necessaria dell'unicità della sostanza, e ne trae la conseguenza estrema: *15) Tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita.*<sup>81</sup> Lo sviluppo dell'*Ethica* fino alla proposizione 15 conduce verso una forma radicale di panenteismo, cioè di “nullificazione” della possibilità di una realtà separata da Dio. I modi sono affezioni della sostanza, hanno realtà nella sostanza, la loro è una distinzione modale e non reale. Afferma Spinoza: *“non possono esistere né si possono concepire modi senza una sostanza, quindi essi possono esistere solo nella natura divina ed essere concepiti solo per mezzo di essa.”* (E, I, 15, Dem.). Le cose che esistono, esistono “nella” natura divina, cioè “in alio”, perciò senza la natura divina i modi sono inconcepibili (impensabili) e inesistenti. Non si tratta, però, di una forma di contingenza. La frase in se stessa potrebbe essere interpretata anche conformemente alle dottrine creazioniste, tuttavia il senso che Spinoza le conferisce è assolutamente diverso.<sup>82</sup> Anche in una dottrina creazionista il mondo è inconcepibile senza Dio, ma “inconcepibile” per Spinoza presuppone una gnoseologia ed una concezione metafisica che pone identità ed univocità fra pensiero dell'essere (ed essere), e non-esistenza che non significa affatto che ex nihilo sia stato creato alcunchè, ma che i modi (che, nondimeno, esistono necessariamente) “sono” nella sostanza. Wolfson<sup>83</sup> per chiarire il senso di questa diversità nota che “the mediaevals” per sostanza intendevano cinque cose: materia, forma, oggetto concreto, anima, e intelligenze separate. Per il critico inglese Spinoza non fa che portare alle estreme conseguenze le idee aristoteliche (e medievali in genere) su questo argomento. La distinzione fra sostanza e modo per Spinoza non è un qualcosa di secondario, ma rappresenta addirittura un paradigma per un nuovo tipo di definizione che nelle intenzioni dell'autore doveva sostituire quello tradizionale di genere e specie! Ciò che Spinoza chiama modo è per gli scolastici sostanza non accidente. Per Spinoza è inconcepibile una sostanza finita, per gli scolastici non solo lo è, ma l'uomo alla pari delle cose è considerato sostanza. Chiamare questo “stravolgimento” attuato da Spinoza uno “sviluppo” di idee precedenti è ammissibile anche se, forse, riduttivo. Con la nozione spinoziana di sostanza cambia completamente il significato ultimo della realtà. Oltre ciò, bisogna non dimenticare che sia gli scolastici, sia Cartesio intendevano per sostanza due cose diverse (non sapendo bene che cosa) a seconda che ci si riferisse a Dio o alle cose da lui create, in Spinoza non vi è analogia ma univocità di predicazione, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Il filosofo olandese rifiuta inoltre la concezione tradizionale di sostanza come substrato di accidenti la quale si forma a partire dalla constatazione che, nel progresso della conoscenza della realtà, alcuni aspetti appaiono e scompaiono, mentre, l'ente da essi determinato permane; perciò quelle realtà che

---

<sup>81</sup> PROPOSITIO XV. Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

<sup>82</sup> Secondo P. Martinetti basterebbe l'assioma 1: “*Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt*”, per eliminare la possibilità di una sostanza creata. Cfr. “*Etica*”, ed. cit., pp. 10-11. Sulla critica di Leibniz all'unicità della sostanza Cfr. Morfino V. “*Spinoza contra Leibniz, documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*”, Ed. Unicopli, Milano, 1994. “[la sostanza] in Spinoza significa l'infinita totalità dell'essere, che in quanto infinita potenza è costituita da infiniti attributi, che altro non sono se non la necessità dell'infinito divenire processuale dei modi. Leibniz si chiede se Spinoza intenda per sostanza ciò che è in sé e ciò che è per sé concepita, oppure ciò in cui entrambe le caratteristiche concorrano; in questo secondo caso egli ritiene che Spinoza dovrebbe dimostrare che alla sostanza pertenga sia l'essere in sé che l'essere concepito per sé, mentre di contro, in armonia con la tradizione, egli intende la sostanza come ciò che esiste in sé ma non come ciò che per sé è concepita: egli infatti ritiene che le sostanze individuali siano concepite attraverso Dio. Proprio a partire da questa concezione, Leibniz critica la proposizione VI che afferma che “una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza” [...] la sostanza in sé, ossia l'individuo, è infatti prodotto dalla sostanza per sé, cioè Dio”. [...] Leibniz dunque rigetta la negazione della sostanzialità dei singoli individui che è presente implicitamente nel concetto di sostanza spinoziana”, ivi, p. 72.

<sup>83</sup> H. A. Wolfson, “*Spinoza's definition of substance and mode*”, cit., pp. 103-105.

mutano sono dette “inerire” ed il loro essere non è detto “ens”, ma “ens entis”<sup>84</sup>. In Spinoza sono i modi ad inerire alla sostanza e non gli accidenti. Il concetto di sostanza come soggetto di inerenza è rifiutato da Spinoza, egli, come S. Tommaso, ha una concezione della sostanza intesa come *id quod in se est*, oltre, cioè, la semplice concezione della sostanza come soggetto di inerenza. Secondo F. Alquié, Spinoza usa ambigualmente il termine sostanza sia inteso come sostrato, sia nel senso tradizionale. Non credo che questa critica sia corretta in quanto la sostanza spinoziana è ciò che è in sé, cioè l’essere, tutto l’essere. Potrebbe sì essere considerata “soggetto di inerenza” dei modi, ma bisogna tenere presente che “modo” non è ad es. il “colore rosso” di un pezzo di legna, ma l’oggetto reale. Cartesio aveva fatto propria la concezione aristotelica di sostanza come soggetto d’inerenza, anche se poi, in ultima analisi, scolasticamente, egli riteneva vi fosse solo analogia fra il Dio-sostanza, e le sostanze create. Inoltre in Cartesio vi è la concezione dell’attributo principale che gli consente di evitare l’agnosticismo, in Spinoza l’attributo è ciò che per Cartesio è l’attributo principale, ma gli attributi c.d. secondari (cioè le qualità e le affezioni), per Spinoza sono modi.<sup>85</sup> Tuttavia l’esito della metafisica tomista e di quella spinoziana sono diversi su questo punto, (ovviamente anche oltre l’unicità della sostanza), soprattutto per la concezione dell’analogia della predicazione che Spinoza non accetta e come osserva S. Vanni Rovighi *‘Spinoza conclude che l’attribuzione di un predicato comune a più sostanze distinte è frutto di una imperfezione del nostro conoscere, è frutto dell’astrattezza dei nostri concetti, non è un rispecchiamento fedele della realtà. E quindi se ci mettiamo in un piano di conoscenza perfettamente adeguato alla realtà dobbiamo porre l’alternativa: o unità di tutti gli enti in una sola sostanza, o eterogeneità radicale degli enti distinti. Ma la seconda ipotesi è inaccettabile perché ogni ente distinto non avrebbe alcun rapporto con gli altri, sarebbe incausato, quindi necessario e infinito e l’esistenza di più infiniti è impossibile. Bisogna dunque accettare la prima ipotesi: il panteismo.’*<sup>86</sup> Di Vona ha speso doti di ingegno ed erudizione per cercare di mostrare che Spinoza non è un panteista proprio perché fa sua una concezione della sostanza (e non solo) basata sull’analogia entis. L’origine dell’argomentazione parte dal Breve Trattato<sup>87</sup> dove Spinoza afferma che il nulla non può avere attributi perché è nulla, il qualcosa, invece, ha attributi perché è qualcosa, perciò una realtà infinita ha infiniti attributi. L’Ethica alla proposizione 9 afferma *“Quo plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eo plura attributa ipsi competunt”* secondo Di Vona è possibile rinvenire in Spinoza un parallelo fra la proporzione metafisica di “realitas” e attributi e quella fra “realitas” (o “esse”) della res ed essenza (in base alla definizione dell’attributo come ciò che è percepito dall’intelletto come costituente l’essenza della sostanza). Pertanto *“L’essere di ciascuna res sta ai suoi attributi e alla sua essenza come l’essere di un’altra qualunque sta ai suoi”*<sup>88</sup>. La conclusione del ragionamento è la seguente: *“la proporzione metafisica che costituisce i concetti di res e di ens, costituisce anche quelli di sostanza e di Dio”*<sup>89</sup>. Occorre sottolineare che l’analogia di proporzione e di proporzionalità è

<sup>84</sup> S. Vanni Rovighi *“La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica”* op. cit., pp. 89. Sullo stesso argomento in rapporto alla concezione dell’attributo essenziale in Cartesio cfr. Gueroult, *“Spinoza”*, op. cit., vol. 1, pp. 49-50, e Di Vona P. *“Contrasti di idee sull’essere nel pensiero di Spinoza”*, in Acme, Milano, 1963, pp. 217-291, per quanto riguarda l’evoluzione nel pensiero di Spinoza della concezione di sostanza come soggetto d’inerenza a partire dal BT, nei CM, e nell’Ethica, pp. 267-270.

<sup>85</sup> F. Alquié *“Il razionalismo di Spinoza”*, op. cit., pp.96-98, Cfr. Moreau J. *“Spinoza et le spinozisme”*, Presses Univ., Paris, 1971, pp. 29-30.

<sup>86</sup> S. Vanni Rovighi *“La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica”* op. cit., p. 14.

<sup>87</sup> Spinoza B. *“Breve Trattato su Dio, l’Uomo e il suo Bene”*, traduzione e commentario a cura di F. Mignini, Japadre, 1986 ed. cit., Parte I, cap. 2, pp. 137-153 e relativo commentario pp. 456-497. Osserva Di Vona: *“Come il nulla non ha attributi, perché è nulla, così il qualcosa (de iet) ha attributi, perché è qualcosa. Più il qualcosa è qualcosa, più attributi deve avere. [...] Per il nostro problema quello che si deve notare in questo testo è la corrispondenza in esso stabilita tra la realtà e gli attributi da questa posseduti, onde un essere qualsivoglia quanto più è, tanti più attributi deve avere, ossia più essenza”*, op. cit., vol. 1, p. 194.

<sup>88</sup> Di Vona, op. cit., vol. 1, p. 200.

<sup>89</sup> *“Il concetto spinoziano di “res” significa in Dio e negli altri esseri l’intrinseca proporzione che vi è tra la realtà, o l’“esse”, e l’essenza, e tra l’essenza e l’esistenza. La “realitas” o l’“esse”, di Dio, sta ai suoi attributi, che ne esprimono la necessità, l’eternità e l’infinità, come la “realitas” o “esse” degli esseri altri da Dio sta, in ciascuno di*

indissolubilmente legata all'equivocità della predicazione, ossia, se affermo l'“essere” riferito ad una realtà, ad es. l'uomo, e dico che esso è proporzionale in ragione della sua essenza, cioè dei suoi attributi, all'essere di Dio, il quale analogamente è proporzionale alla sua essenza (infinita) ed ai suoi attributi (infiniti), allora il termine “essere” sarà equivoco, cioè non potrà avere lo stesso significato nei due casi. Una celebre battuta di Spinoza afferma a proposito del rapporto tra intelletto divino ed intelletto umano, che sarebbe come utilizzare la prola “cane” intendendo per un verso l'“animale latrante” e “cane” intendendo la “costellazione celeste”. Si vede bene come sia un'azzardo inserire nello spinozismo delle dottrine che, se pure sulla base di limitati passi di alcuni testi potrebbero suscitare dei dubbi, ma che nondimeno hanno una crisi di rigetto una volta collocate all'interno del sistema. Daltronde lo stesso Di Vona è consapevole della sua “solitudine” nel sostenere questa tesi, che, sarebbe certo utilissima in funzione antipanteista, ma che è estranea allo spinozismo. A conclusione del suo primo volume di studi sull'ontologia di Spinoza egli riassume le argomentazioni che è andato sviluppando riferendole alla proposizione 16 del primo libro dell'*Ethica*, che recita: “*Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*”<sup>90</sup> nella cui dimostrazione è posta una relazione fra le proprietà che seguono da una qualsiasi cosa data e la quantità di realtà da essa posseduta, cioè maggiore realtà quanta è implicata nella sua essenza.<sup>91</sup> Dal momento che la natura divina ha un numero assolutamente infinito di attributi (Def. 6) dalla sua necessità debbono seguire infinite cose in infiniti modi. “*L'analogia si fonda su rapporti o di causa o di effetto o di segno o di somiglianza esistenti fra il significato di una idea e quello di un'altra idea a cui viene esteso*”<sup>92</sup>. Se si bada esclusivamente a quegli argomenti in cui Spinoza utilizza un concetto di proporzionalità di realtà fra oggetti diversi definiti in base alla loro essenza, potremmo condividere in parte alcune delle argomentazioni addotte, ma se si guarda al quadro complessivo dell'*Ethica*, si vede chiaramente che non vi è posto per una simile interpretazione. Una prima obiezione che occorre fare è quella riguardante il metodo geometrico che esclude a priori che si possa parlare di analogia<sup>93</sup>. Che senso avrebbe tutto l'insistere spinoziano sulla chiarezza dei termini e sull'ispirarsi

---

*essi, alla sua essenza. E la natura perfettissima dell'ente assolutamente infinito sta alla sua esistenza necessaria, come l'essenza degli esseri altri da Dio sta, in ciascuno di essi, alla sua esistenza, e al particolare modo di questa. [...] Sicchè, il concetto di “res” non è identico in Dio e negli altri esseri in modo assoluto, né in modo assoluto è uno. Ma è identico ed è uno “proportionaliter”. Pertanto, esso è un concetto analogo. L'analogia di proporzionalità esprime la verità fondamentale del concetto di “res”, in Spinoza, perché Dio e ogni altro ente ha la realtà, l'esse e l'esistenza che competono alla sua essenza.”* Di Vona, op. cit., vol. 1, p. 205.

<sup>90</sup> PROPOSITIO XVI. *Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*

<sup>91</sup> “*La necessità di riportarsi alla proposizione XVI della parte I per spiegare il concetto dell'ente reale. E l'unità che ad esso può competere, basta ad escludere l'univocità del concetto, e a fonderne il valore analogico. Infatti, questa proposizione della parte I afferma che dalla necessità della natura divina debbono seguire “infinita infinitis modis”. Quanta più realtà involge l'essenza del definito, tante più proprietà seguono necessariamente dalla medesima. [...] Poiché tutti gli enti reali sono tali per l'efficacia dell'essenza di Dio, è necessario concludere che ognuno di essi deriva dall'essenza di Dio, e l'esprime, in un modo che gli è proprio, secondo tutta la sua entità, ossia per essenza ed esistenza. Per conseguenza, ciascun ente reale involge l'esistenza in virtù dell'essenza di Dio in un modo suo proprio che è diverso da quello di tutti gli altri. [...] Non temiamo d'affermare su questi fondamenti che il concetto dell'ente reale è un concetto analogo, e che “l'analogia entis” costituisce nello spinozismo ancora uno dei principali presupposti della metafisica sebbene il termine “analogia” non sia quasi mai usato da Spinoza. [...] L'analogia del concetto di ente reale, a nostro giudizio, è tale per attribuzione e per proporzionalità. Ma in codesta analogia alla attribuzione spetta il senso primitivo, e alla proporzionalità quello derivato.”* Di Vona, op. cit., vol. 1, pp. 250-251, ma vedi conclusivamente le pp. 249-271.

<sup>92</sup> Ibid., p. 256.

<sup>93</sup> Osserva A. Negri: “*Ma un panteismo già segnato [quello delle prima stesura dell'Etica n.d.r.] da un dislocamento fondamentale: ogni residuo, empiricamente riferibile alla determinatezza storica della discussione filosofica olandese, è sradicato, l'intensità della fondazione ontologica ha compiuto un salto qualitativo essenziale. Questo salto qualitativo è imposto dal metodo geometrico, dalla sua prima completa e radicale applicazione, dalla possibilità - costruita metodicamente - di disporre la totalità in proposizioni, senza frantumarne l'intrinseca compattezza. Il metodo geometrico - causale e produttivo - non è unilaterale né unilineare: esso corrisponde alla versatilità che l'univocità*

al metodo dei matematici se poi lo stesso concetto è predicato equivocamente? L'Equivocità, che è indissolubile dall'analogia di proporzionalità, distruggerebbe la metafisica di Spinoza. Così come la geometria sarebbe impossibile se in essa fossero predicati equivocamente dei termini, così anche la metafisica di Spinoza lo sarebbe. Una seconda obiezione riguarda il tipo di proporzione che si postula. Se è vero, infatti, che quanta più realtà una cosa possiede, tanti più attributi le competono, nella metafisica di Spinoza non ci sono "gradi" di realtà, l'unico ente reale è Dio, (tutto ciò che è, è in Dio), i modi sono reali perché derivano dalla necessità dell'essenza di Dio, e non per altre ragioni. Se al nulla non competono attributi poiché è nulla, ed a Dio ne competono infiniti poiché è tutta la realtà, non esistono realtà intermedie, non esiste un ente "medio" fra l'essere e il nulla. D'altronde l'assurdità di concepire un ente fra l'essere e il nulla è condannata come assurda già dal tempo dei *Cogitata Metaphysica*, che pure sono l'opera più "scolastica" di Spinoza: *l'ente, in quanto è ente, non ci si comunica per sé solo come sostanza, per cui è da spiegare attraverso un qualche attributo, dal quale tuttavia non si distingue se non per una distinzione di ragione. Per cui non potrò mai ammirare abbastanza i sottilissimi ingegni di coloro che, con grande danno della verità, cercarono un termine medio fra l'essere e il nulla.*"<sup>94</sup> Che genere di rapporto di proporzionalità vi sarebbe tra l'essere e il nulla? Sappiamo che un modo dell'estensione è reale alla pari di un modo del pensiero, l'uomo, che è modificazione di due attributi, in quanto corpo e mente (idea del corpo), non ha "più realtà" per il fatto che coinvolge nella sua essenza la modificazione di più attributi. Una terza obiezione riguarda la legittimità dell'utilizzo della distinzione fra essenza-esistenza di Dio ed essenza delle cose prodotte da Dio come schema per la comprensione di una divisione che coinvolgerebbe non solo il rapporto sostanza-modi, ma quello *causa sui - causa necessitata*<sup>95</sup>, *res libera - res coacta*<sup>96</sup>, eternità-durata<sup>97</sup>, tutte relazioni che seguendo quella distinzione andrebbero intese in senso antipanteista.

## Conclusioni

Le importanti questioni metafisiche che abbiamo visto coinvolte nella discussione sull'univocità dell'essere in Scoto e Spinoza appartengono, al di là delle due *weltanschauung* che sono inconciliabili, ad un fondo problematico che coinvolge la filosofia essenzialmente. Per alcuni aspetti addirittura le stesse filosofie che soggiacciono potrebbero essere non toccate direttamente dalla questione ed indifferenti (sugli altri temi del loro confronto) all'esito della stessa.

Se da un lato, infatti, il filosofo-teologo Duns Scoto, che pure saldamente colloca nell'orizzonte del suo pensiero le problematiche teologiche e della fede, sostiene una concezione dell'essere univoco che raccoglie sotto un concetto generalissimo una realtà altrettanto generale tale da accomunare nella prospettiva dell'essere Dio e le cose, dall'altro lato il "maledetto" – Benedetto Spinoza, con la tesi dell'unicità della sostanza, toglie realtà sostanziale ai modi ed unisce in un essere unico, infinito ed eterno Dio e le cose.

È indubbio che non appena ci si sposta da questo ristrettissimo angolo visuale i due pensatori prendono strade diversissime ed inconciliabili, però, non vi è dubbio che se si limita la questione strettamente al discorso sull'essere vi è una impostazione simile. Scoto, come abbiamo visto, considera l'essere oggetto primo dell'intelletto, e la predicazione univoca di questo oggetto riferita a Dio ed alle cose, indica che l'essere in quanto essere (*ens in quantum ens*) è identico in Dio e nelle cose. Ogni cosa che è, in quanto è, possiede l'essere, e lo possiede in un senso identico, tale che un termine univoco è come il termine medio di un sillogismo. L'essere di Dio e delle cose, in quanto

---

dell'essere produce." in *L'anomalia selvaggia, saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 72.

<sup>94</sup> CM, I, Cap. 3, ed. cit., p. 164.

<sup>95</sup> Cfr. Di Vona, op. cit., vol. 2, pp. 117-188.

<sup>96</sup> "V'è analogia di proporzionalità tra *res libera* e *res coacta*, perché tutte e due come esistono, così agiscono", cioè si interpreta sulla base del rapporto essenza-esistenza (che è necessario in Dio e contingente nelle cose) anche il rapporto libertà-azione (*causa sui*) in Dio e necessitazione-azione nelle cose altre da Dio. Ibid., p. 227.

<sup>97</sup> Ibid., pp. 228-230.

considerato come generalissimo, è identico. Certamente se poi si passa a considerare altri concetti quali quello di infinito (che è il primo in quanto a generalità), e si pensa quindi all'essere infinito, e poi ad altri attributi e trascendentali, (disgiuntivi o meno), increato, libero, eterno, ecc., si vede chiaramente che l'essere infinito "è", l'essere increato "è", e quindi di nuovo abbiamo l'essere generalissimo, la predicazione pura e semplice dell'essere, che unisce ancora una volta, prima di ogni ulteriore complessità, tutto ciò che esiste (*ens totum*) nel concetto "semplicemente semplice" di essere. Limitatamente a questa visuale cosa differenzia Scoto da Spinoza?

Se ci limitiamo al concetto di sostanza vediamo che Spinoza con l'unicità della sostanza ha affermato che l'essere è una totalità unica ed indivisibile, in cui gli attributi, i modi infiniti e finiti, hanno realtà unicamente in relazione alla sostanza. Il discorso sull'attributo e cioè la discussione fra gli interpreti sulla sua interpretazione "realista" o "idealista" in questo caso non è influente. È sufficiente considerare che ogni modo esiste ed è concepito *in alio*, cioè non ha l'essere se non come produzione infinitesimale della sostanza che, oltre ad essere unica, è anche infinita potenza produttiva (eco lontana del medievale *Fons vitae*<sup>98</sup>). Quindi in Spinoza essere vuol dire essere infinito ed eterno che autoproduce in sé stesso necessariamente infinite realtà. Per cogliere esattamente i termini della questione è sufficiente confrontare il senso di questi termini (sostanza-modo) che sono tradizionali, con il senso loro attribuito da Spinoza. Nella metafisica tradizionale è inconcepibile una sostanza "unica", infatti per sostanza si intende ad es. il tavolo, di cui colore, figura, dimensione, ecc. sono modi ed il sostrato è sostanza (vi sono poi le sostanze immateriali, ecc.). Cartesio, che pure innesta le sue idee su basi scolastiche, parla di tre sostanze: 1) la *res cogitans*, la *res extensa*, e Dio. Tuttavia, precisa subito che in senso proprio solo Dio è sostanza, e che le altre due sono da intendersi per analogia. Una soluzione nient'affatto originale che si colloca nel solco della tradizione. Affermare, invece, come fa Spinoza, che esiste una sola ed unica sostanza, la quale possiede infiniti attributi, (di cui solo pensiero ed estensione ci sono noti) e che i modi sono modificazione della sostanza, ossia che, per tornare all'esempio del tavolo, esso non è affatto una sostanza, ma è una modificazione della sostanza, un modo d'essere di essa, prodotto da una causalità immanente, significa orientarsi (seppure col medesimo linguaggio) verso un orizzonte abissalmente diverso.

Anche in Spinoza l'essere è detto univocamente, non solo, l'univocità è strettamente legata all'unicità della sostanza, infatti, affermare che la sostanza è unica, ha come conseguenza anche il fatto che non vi è alcun altro termine cui possa essere analoga o proporzionale. Così come dire che Dio è uno è errato perché "uno" ha senso in quanto unità in una pluralità (anche se solo potenziale), all'opposto "unico" è più corretto. Per dirla con le parole che Spinoza utilizza a proposito del paragone fra intelletto umano e intelletto divino: due cose che si predicano analogamente convengono fra loro *'non diversamente di quanto convengono tra loro il cane segno celeste e il cane animale latrante'*<sup>99</sup>.

Scoto e Spinoza sono estremamente logici e rigorosi, ed entrambi hanno visto nell'analogia un errore che avrebbe arrecato danno alla filosofia, il primo, in quanto sulle basi di una filosofia certa e distinta dalla teologia, voleva costruire un sapere umano e correggere gli errori dei filosofi pagani per poi volgersi ai misteri della teologia e della fede, l'altro, voleva su basi razionali costruire una meditazione sulla vita che liberasse l'uomo dalla shiavitù delle passioni. L'analogia è per ambedue un errore.

Ossi li 30-12-2003

dott. Pasquale Lubinu (pasqlubinu@hotmail.com)

<sup>98</sup> Zac S. "L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza", Puf, Paris, 1963.

<sup>99</sup> *Ethica*, I, Prop. XVII, Sch. "Porro (ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam) si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans." Una interpretazione alquanto discutibile di questo stesso passaggio, che va contro l'idea della quasi totalità dei critici che lo interpretano come scritto contro l'analogia, è data da Alexandre Koiré "Il cane, costellazione celeste, e il cane, animale latrante" in *Revue de Métaphysique ed de Morale*, 1950, ora in "Scritti su Spinoza e l'averroismo", Ghibli, Milano, 2002, pp. 25-36.