

Alessandro Ghisalberti – Andrea Nannini – Ernesto Dezza

Azione, univocità e infinità. Strutturazione metafisica del reale in Duns Scoto

Debating on Aristotle's theory of First Mover – which was in the Philosopher's intention immortal, unchanging and unrelated to anything else than itself – Duns Scotus suggests a new modality of action of the First Mover: not only contingency overcomes from the outside, introducing imperfection as a structural tract of any created being which the First cannot think, desire or taking care of; contingency becomes an inner feature of the First, who freely wants all that exists and in all that exists freely introduces contingency as a possibility of being otherwise, testifying his role as a being-loved and loving Principle. This is the picture to which Duns Scotus' analysis of Aristotle's conception of the First Mover refers. Alongside this critique, a metaphysical theory of univocity of being – deeply connected with his conception of haecceitas – accompanies Duns Scotus' philosophy: in an univocal perspective, the only way to guarantee the difference inside being is to rely on different ontological degrees, which configure the individuation of every singular being. In this context infinity becomes God's individuating degree, and the concept of intensive infinity, originated from that of extensive infinity and pointing out a real and actually existing infinite-being, becomes our only way – pro statu isto – to get a valid but not exhaustive knowledge of divine essence.

Duns Scoto ha offerto un contributo molto significativo nell'ambito della teologia razionale, analizzando con rigore critico la concezione aristotelica della causalità del primo Motore immobile: Atto puro, pensiero di pensiero, il primo Motore conosce e vuole solo se stesso, poiché ogni conoscenza o volere rivolti ad altro da sé implicherebbero legami, vincoli o segni di potenzialità, configurerebbero dipendenza da altro.

L'attività del primo Motore così delimitata pare a Duns Scoto totalmente inaccettabile: egli rivendica la necessità che il primo Motore possieda perfetta conoscenza non solo di sé, ma di tutto ciò che esiste o può esistere, e che parimenti detenga la capacità di volere o desiderare o amare tutto ciò che esiste, o che è possibile che esista. Non possedere queste perfezioni, comporta che la capacità conoscitiva e volitiva del primo Motore sia limitata, vincolata, e dunque che in ultima analisi egli non detenga una reale piena attualità, assoluta e incondizionata.

Dall'analisi dei principali argomenti del Dottore Sottile emerge una nuova concezione dell'Azione causale al suo momento sorgivo, metafisicamente puro, e, molto strettamente connessa, una rinnovata visione della contingenza: al primo di

Aristotele la contingenza sopravviene dall'esterno, mentre per Duns Scoto la contingenza deve essere intesa e voluta direttamente dalla intelligenza e dalla volontà del primo Motore.

A queste analisi della causalità del Dio aristotelico si collegano l'impianto della concezione scotiana della univocità dell'essere e la rimodulazione dell'infinità intensiva come attributo decisivo dell'Essere primo, ancora una volta prendendo le distanze da un insegnamento di Aristotele, quello circa l'impossibilità dell'esistenza dell'infinito in atto. L'univocità dell'essere – non solo logico-concettuale, ma anche e principalmente metafisica – sostiene l'intera riflessione del Sottile: solo se l'*ens* è univoco a Dio e alle creature si può legittimare qualsivoglia discorso metafisico intorno all'Ente Sommo; d'altro canto, in una prospettiva di univocità metafisica, l'unico modo di qualificare la differenza tra gli enti coincide con l'individuazione del loro grado di intensità ontologica, in modo tale che l'*haecceitas* – la formulazione scotiana del principio di individuazione – collima esattamente con il grado di intensità metafisico proprio di ciascun ente. Il dominio dell'essere risulta così suddiviso in una serie di gradi di intensità individuati e individuanti, la cui origine risiede nella distinzione originaria tra finito e infinito, modi intrinseci dell'*ens* che qualificano Dio come l'unico ente infinito e attualmente esistente, ed ogni ente finito come un'espressione dell'essere ad un grado di intensità ben determinato. In quest'ottica si comprende bene il ruolo di primo piano assunto dall'infinità come tratto metafisico caratterizzante l'essenza divina: *pro statu isto*, infatti, l'essenza divina risulta per l'uomo inconoscibile quanto alla sua sovrabbondante pienezza, denotando l'impossibilità di un'effettiva *comprehensio* di Dio; ma è altrettanto vero che *pro statu isto* l'infinità intensiva – nozione ottenuta a partire dall'infinità estensiva e che si accompagna alla dimostrazione della sua effettiva esistenza – si qualifica come il tratto peculiare, realmente caratterizzante l'essenza divina per il *viator* che si accinge a conoscere metafisicamente il Primo Principio di tutti gli enti.

Importanti perciò gli approfondimenti svolti dai contributi dedicati alla connessione dell'attività del primo Motore con l'accesso all'essere attraverso la dottrina dell'univocità e attraverso la nozione di infinità intensiva.

Alessandro Ghisalberti

Dal primo Motore al primo Amore.

La prova dell'esistenza di Dio in Duns Scoto

La metafisica teologica di Duns Scoto si caratterizza per l'esplicito distacco dalle procedure dimostrative di pertinenza della fisica speculativa, che accompagnano le dimostrazioni dell'esistenza di Dio ispirate ad Aristotele. Le radici di questo distacco affondano nella concezione scotiana dell'ente in quanto ente come oggetto specifico della metafisica. Secondo Duns Scoto infatti l'intelletto umano è di diritto in grado di elevarsi a concepire l'ente in quanto ente, una nozione di ente cioè che si estende all'essere finito come a quello infinito. Pur concordando con Aristotele circa l'attivazione dell'intelletto ad opera di concetti che rappresentano oggetti di esperienza, Duns Scoto ritiene che la nozione di essere ricavata dalla conoscenza delle realtà sensibili può essere applicata ad un oggetto trascendente l'orizzonte mondano, perché la nozione astratta di ente, che prescinde dalle modalità di realizzazione, è un concetto univoco, e perciò predicabile di tutti gli esseri.

Le modalità intrinseche dell'ente in quanto ente sono l'infinità e la finitezza, la necessità e la possibilità; la dimostrazione dell'esistenza di Dio è finalizzata all'affermazione dell'esistenza attuale di un essere dalla perfezione assoluta sia in ordine alla causalità efficiente e finale, sia in ordine alla propria natura, per concludere alla rivendicazione dell'infinità come perfezione formale unica ed esclusiva di tale natura eminentissima.

1. La prova dell'esistenza di Dio come "prima" causa

Il percorso scotiano relativo alla dimostrazione dell'esistenza di Dio parte dall'accoglimento dell'istanza, condivisa dalla maggior parte dei pensatori medievali, circa l'impossibilità per l'uomo di avere una conoscenza esaustiva dell'essenza di Dio, tale che gli consenta di inferirne immediatamente l'esistenza. L'esistenza di un ente infinito in atto è guadagnabile attraverso una dimostrazione a posteriori¹, ossia analizzando le creature nel loro essere "effetti", sulla base delle loro modalità di possedere determinate perfezioni. Nella prima tappa della prova ne vengono

1 Duns Scoto, *Ordinatio* I, 2, p. 1, q. 1-2, § 39, p. 148; in *Opera omnia*, edizione Vaticana, Città del Vaticano 1950. A questa edizione sono riferite tutte le citazioni che seguono.

esaminate tre: due nell'ordine della causalità, ossia della efficienza e della finalità, e una nell'ordine dell'eminenza².

Si parte dunque da tre dimostrazioni principali: a) esiste in atto tra gli enti qualcosa di assolutamente primo in rapporto all'efficienza; b) esiste in atto tra gli enti qualcosa di assolutamente primo in rapporto alla nozione di fine; c) esiste in atto qualcosa di assolutamente primo in rapporto all'eminenza nella perfezione³.

Perché le tre affermazioni del punto precedente siano compiutamente dimostrate occorre includere nel processo argomentativo di ciascuna delle dimostrazioni precedenti tre (sotto-)dimostrazioni: a) che esiste un primo; b) che quel primo sia incausabile; c) che quel primo incausabile sia attualmente esistente⁴.

Integrando i punti elencati, consegue che le dimostrazioni diventano in tutto nove, secondo questa successione: 1) esiste una causa efficiente assolutamente prima; 2) la causa efficiente prima è incausabile; 3) la causa efficiente prima incausabile esiste in atto; 4) esiste una causa finale assolutamente prima; 5) la causa finale prima è incausabile; 6) la causa finale prima incausabile esiste in atto; 7) esiste una natura eminente assolutamente prima nella perfezione; 8) la natura prima perfettissima è incausabile; 9) la natura prima perfettissima incausabile esiste in atto⁵.

La seconda tappa della dimostrazione è più breve, e si concentra sulla prova della identità numerica dell'essere che possiede le tre primalità: il primo nell'ordine dell'efficienza coincide col primo nell'ordine della finalità e col primo nell'ordine della perfezione⁶.

La terza tappa della dimostrazione è costituita dall'affermazione della assoluta unicità dell'ente primo esistente in atto⁷. Ma Duns Scoto ritiene che l'intero percorso affermativo dell'esistenza di Dio sia completo allorché venga provata l'infinità come intrinseca perfezione formale dell'ente assolutamente primo ed unico, perché è su questo terreno che possono emergere gli attributi più peculiari del Dio cristiano rispetto alla teologia razionale di Aristotele, per cui elabora una serie di argomenti con cui intende provare che l'unica natura assolutamente prima nell'ordine delle perfezioni (causalità efficiente, causalità finale, eminenza), esistente in atto, è necessariamente dotata di intelligenza e di volontà.

2. La causa prima è dotata di conoscenza e di volontà

Con un primo argomento Duns Scoto conclude all'esistenza della volontà e dell'intelligenza nel primo motore, il quale, essendo un *agens per se*, non subordinato all'agire di nessun altro, deve agire in vista di un fine. Ora, se il primo motore agisce per il fine, si prospettano due possibilità: o quel fine muove il primo motore

2 *Ibid.*, § 40, p. 149.

3 *Ibid.*, § 41, pp. 149-150.

4 *Ibid.*, § 42, pp. 150-151.

5 *Ibid.*, § 43-67, pp. 151-168.

6 *Ibid.*, § 68-69, pp. 168-169.

7 *Ibid.*, § 70-73, pp. 170-173.

perché è amato con un atto di volontà, oppure perché amato soltanto naturalmente. Se vale la prima possibilità, abbiamo dimostrato che il primo motore è dotato di volontà. La seconda possibilità risulta falsa, perché va contro le caratteristiche proprie di un primo motore, che non può essere naturalmente inclinato a nulla se non a sé stesso.

Il secondo argomento verte sempre sul rapporto tra primo motore e fine. Si danno due possibilità a proposito di come la causa efficiente prima dirige il proprio effetto al fine: o lo dirige naturalmente, oppure perché conosce ed ama quel fine. Non può dirigere naturalmente l'effetto al fine, perché chi è privo di coscienza non dirige al fine se non in forza di chi possiede conoscenza: spetta infatti al sapiente stabilire l'ordine dei fini nel grado più elevato. Ora, la causa efficiente prima per definizione non dirige al fine in forza di qualcos'altro, così come non causa in forza di qualcos'altro, perché ciò indurrebbe una dipendenza, e perciò non sarebbe più la prima causa. Non essendo possibile che la causa efficiente prima diriga naturalmente l'effetto al fine, ne consegue che essa dirige l'effetto al fine perché ha la conoscenza del fine stesso⁸.

Un ulteriore argomento è ricavato dall'analisi della contingenza: siccome constatiamo l'esistenza di cause seconde che causano in modo contingente, si conclude che la causa prima esplica una causalità contingente, ossia libera, con la volontà e non per necessità di natura. Per definizione infatti la causalità delle cause seconde si esplica in dipendenza dalla causalità della causa prima; d'altronde il principio di un'operazione contingente è costituito esclusivamente dalla volontà, o da qualcosa di concomitante la volontà, essendo questo l'unico principio che si sottrae alla necessità.

A questo punto riscontriamo il primo riferimento di Duns Scoto ad Aristotele: lo Stagirita concede la premessa su cui si fonda l'argomentazione appena esposta, ossia ammette il darsi di una causalità contingente nelle cause seconde; nega però la validità della conclusione fatta, perché ritiene che la contingenza nelle cause seconde non dipenda dall'esistenza della volontà in Dio, bensì dal movimento. E il movimento per Aristotele è causato necessariamente, in quanto all'origine (in corrispondenza cioè al movimento dei cieli) è uniforme, mentre nelle sue articolazioni inferiori perde l'uniformità, e da ciò nasce la contingenza⁹.

8 Cfr. *Ibid.*, § 75-78, pp. 175-176. Cfr. Aristotele, *Fisica*, II, 5, 196 b 17-22.

9 «E, perché possano aver luogo generazione e corruzione, ci deve essere anche qualcos'altro che sempre agisca in maniera diversa. E bisogna che questo, in un modo, agisca in virtù di sé medesimo e, in un altro modo, in virtù di altro, dunque in virtù di una ulteriore causa diversa dalla prima, oppure in virtù della prima. Ma è necessario che sia in virtù della prima, perché, a sua volta, la prima sarebbe causa dell'uno e dell'altro. Dunque è meglio la prima. Abbiamo detto, infatti, che essa è causa dell'essere le cose sempre allo stesso modo; la seconda, invece è causa dell'essere le cose in modo diverso, e l'una e l'altra insieme sono causa dell'essere le cose in modo sempre diverso» (Aristotele, *Metafisica*, XII, 6; 1072 a 10-17; tr. it. G. Reale, *Vita e Pensiero*, Milano 1993, p. 561). Cfr. *Fisica*, VIII, 6; 259 b 32-260 a 19.

3. Critica alla concezione aristotelica del primo motore

Duns Scoto critica la posizione di Aristotele, stabilendo preliminarmente che cosa si intenda per “contingente”: il contingente non va identificato primariamente con ciò che è non-necessario o non-sempiterno, bensì con ciò il cui opposto può accadere quando il primo accade, ossia in concomitanza con esso¹⁰.

Da questa accezione della contingenza, in base alla quale la contingenza stessa si colloca alle radici del suo insorgere, ossia nel momento iniziale della possibilità del darsi dell’opposto di ciò che accade, e non in un momento successivo, la posizione di Aristotele è inaccettabile: il moto non può procedere necessariamente dal primo motore quando è un tutto uniforme, per diventare poi contingente quando si distribuisce in parti articolate. Anzitutto, questa prospettiva non configura la vera contingenza, perché non si riferisce veramente alla possibilità del darsi concomitante del suo opposto; inoltre, la necessità nel tutto si distribuisce nelle singole parti, anche perché ciò che è causato da una qualsiasi parte del movimento, risulta causato in modo necessario ed inevitabile. Duns Scoto perciò conclude: o si nega che qualcosa accada contingentemente, il che è contro l’esperienza; oppure si conclude che il primo motore esercita immediatamente la causalità, attraverso la propria volontà, in modo da poter anche non esercitare tale causalità¹¹.

Nel seguito della trattazione, Duns Scoto sviluppa una seconda serie di argomenti, volti ora a dimostrare che l’intelligenza e la volontà dell’ente assolutamente primo coincidono con la sua essenza. E dimostra, in primo luogo la coincidenza dell’*intelligentia sui* e della *voluntas sui* con l’essenza del primo agente, attraverso percorsi che possiamo sintetizzare in questo modo: siccome il volere è l’atto della volontà, e pertanto la volontà il cui volere è incausabile è essa stessa incausabile, ne segue che la volontà della prima natura coincide con la stessa prima natura. Inoltre, siccome non si può amare nulla che non sia conosciuto, e siccome l’amare se stesso in forza di sé è prerogativa dell’essere necessario, ne segue che la conoscenza di sé nella prima natura coincide con la prima natura stessa.

Resta ora da compiere il passaggio dall’*intelligentia sui* e dalla *voluntas sui* alla conoscenza di tutte le cose (*intelligere omnia*) e al volere tutte le cose (*velle omnia*): anche il conoscere e l’amare tutte le cose coincide con l’essenza stessa della prima natura. Si tratta di considerazioni che non sono affatto esplicitate da Aristotele, il quale nega la possibilità che il primo motore conosca qualcos’altro da sé, pena la sua dipendenza da una cosa esterna, poiché comporterebbe il relazionarsi a una cosa contingente, perdendo la sua caratteristica di pensiero assolutamente in atto. Per Duns Scoto la conoscenza di tutte le cose non può essere una prerogativa accidentale della prima causa efficiente: essa infatti può causare qualsiasi causabile; ma non si vede come potrebbe causare il causabile se non ne avesse la conoscenza;

10 Duns Scoto, *Ordinatio*, I, 2, p. 1, q. 1-2, § 86, p. 178. Per l’approfondimento del tema, cfr. A. Ghisalberti, *Il rinnovamento del concetto di libertà in Duns Scoto*, in «Itinerarium» 45 (2009), pp. 441-455.

11 Duns Scoto, *Ordinatio*, I, 2, p. 1, q. 1-2, § 86, pp. 178-179.

ne segue che la conoscenza di qualsiasi causabile altro da sé è una prerogativa essenziale della prima natura.

La distanza da Aristotele è resa ancora più evidente dalla considerazione con cui Duns Scoto si concentra sulla necessità che l'intelletto del primo agente intenda sempre, con atto distinto e necessario, qualsiasi intelligibile prima naturalmente che questo intelligibile esista in sé. La dimostrazione si articola in due momenti: si dimostra in primo luogo che il primo agente può, anzi deve, conoscere qualsiasi intelligibile in modo attuale e distinto, e perciò sempre e necessariamente; appartiene infatti alla perfezione di qualsiasi intelletto il poter conoscere distintamente e in atto qualsivoglia intelligibile, per cui, a maggior ragione, questa possibilità va concessa all'intelletto del primo agente. Siccome il primo agente, come si è visto in precedenza, ha una conoscenza che coincide con la sua essenza, ne segue che deve avere la conoscenza attuale e distinta di qualsivoglia intelligibile¹².

Nel secondo punto della dimostrazione, Duns Scoto prova la priorità della conoscenza del primo agente rispetto all'esistenza in sé dell'oggetto conosciuto, rifacendosi alla perfetta equazione, già acquisita, dell'identità tra l'esistenza per sé e l'esistenza necessaria: siccome gli oggetti diversi dal primo agente hanno un essere non necessario (perché non sono per sé), ne deriva che l'essere che esiste necessariamente in forza di sé è per natura anteriore a tutti gli esseri non necessari¹³. La validità dei nessi tra perfetto agente e perfetta conoscenza porta alla conclusione che Dio possiede conoscenza distinta, attuale o almeno abituale, di tutte le cose da lui producibili, e anteriore alle cose stesse¹⁴.

Duns Scoto traccia in questo modo una linea di netta demarcazione dalle prerogative del primo motore di Aristotele, chiuso nella perfezione della sua immobile attualità, e perviene a una prima causa intrinsecamente capace di conoscere e volere (amare) tutte le cose: dal primo motore egli arriva al primo amore, avendo razionalmente attribuito a Dio sia l'intelligenza e la volontà in relazione alla propria essenza, sia la conoscenza e l'amore di tutti gli enti producibili dalla sua natura di prima causa efficiente e finale. Va notato che, a questo punto, il percorso non si può ancora considerare concluso, dal momento che le modalità peculiari del conoscere e del volere della causa prima emergeranno dall'analisi della perfezione formale propria di Dio, da Duns Scoto identificata con l'infinità in atto.

Alessandro Ghisalberti
Università Cattolica del Sacro Cuore
alessandro.ghisalberti@unicatt.it

12 «Cuiuslibet intelligibilis habet intelligere attuale et distinctum, et hoc idem sibi, et ita semper et necessario» (Duns Scoto, *Ordinatio*, I, 2, p. 1, q. 1-2, § 106, p. 188).

13 *Ibid.*, § 107, p. 188.

14 *Ibid.*, § 109, p. 188.

Andrea Nannini

Duns Scoto e l'univocità metafisica dell'ens

1. Significato e portata dell'univocità dell'Essere

Osservare il mondo da un punto di vista filosofico significa riscontrare la molteplicità e la differenza delle creature che lo popolano. Ma proprio questa *diversità* pone immediatamente un interrogativo: come possiamo riconoscerla? Individuare la differenza, infatti, significa certamente riconoscere la diversità che corre tra alcune realtà, ma queste realtà devono comunque condividere qualcosa, perché se la loro alterità fosse così radicale da escludere qualsiasi comunanza, non sarebbe possibile nemmeno riconoscere la loro differenza. Una metafisica dell'univocità si confronta proprio con questa problematica: come possiamo conoscere realtà differenti? Se nel mondo dell'esperienza questa domanda non pone particolari difficoltà (perché è facile riconoscere la diversità dei singoli uomini che convengono nell'essenza comune di 'animale razionale'), avvicinandoci all'Essere Infinito si impongono con forza due domande: come possiamo conoscere Dio, se questi è totalmente altro dalle creature? E posto che riusciamo a conoscerlo, dove collochiamo la differenza che lo separa dalle creature?

Mentre la tradizione analogica può collocare la differenza in una reale diversità degli Esseri, e il suo riconoscimento nel darsi di precise relazioni di proporzionalità (che rappresentano l'elemento analogico) tra di essi, la risposta di Duns Scoto sostiene che la conoscibilità di queste realtà e la riconoscibilità della loro differenza sono garantite al contempo dall'univocità dell'Essere: «affermo che Dio non è compreso soltanto in un concetto analogo al concetto della creatura, ossia in un concetto che sia del tutto altro da quello della creatura, ma in un concetto univoco a sé e alla creatura»¹. Se l'Essere non fosse univoco, non potremmo in alcun modo conoscere Esseri differenti, tra i quali vi sia un rapporto di analogia. «Nessun concetto semplice si genera naturalmente nel nostro intelletto se non per mezzo dell'immagine e dell'intelletto agente. Ma quel concetto che non fosse univoco all'oggetto che risplende nell'immagine, ma del tutto altro, anteriore, e verso il quale quello abbia analogia, non può prodursi per mezzo dell'immagine e dell'intelletto agente; perciò tale altro concetto, che viene posto come analogo, non potrà mai trovarsi nell'intelletto dell'uomo viatore, e così non si potrà avere

1 Duns Scoto, *Ordinatio*, I, 3, p. 1, q. 1-2, § 26, p. 18.

naturalmente alcun concetto di Dio, il che è falso»². È dunque soltanto in virtù dell'univocità dell'Essere che noi possiamo accedere alla conoscenza di Dio.

Questa impostazione, tuttavia, solleva immediatamente due problemi: qual è la portata dell'univocità scotista? E qual è la metafisica che si dispiega a partire da questa concezione? È vero, infatti, che la posizione di Duns Scoto mira innanzitutto a risolvere un problema gnoseologico (la conoscibilità di Dio), ma la questione non si limita certo a questa dimensione. Tradizionalmente si è sempre considerata l'univocità scotista come univocità esclusivamente logica, limitata cioè alla dimensione dei concetti. Ci si dimentica però che i concetti sono ricavati per astrazione dalla realtà, e quindi devono avere un preciso ancoraggio nella realtà stessa: «occorre che l'oggetto conosciuto sia presente affinché se ne produca il concetto e la conoscenza»³, dice Duns Scoto, e questo vale tanto per un oggetto sensibile quanto per una realtà metafisica come l'Essere. «L'immagine e l'intelletto agente hanno il ruolo di primi oggetti che muovono alla conoscenza», ma «l'intelletto può astrarre ogni oggetto incluso in quell'oggetto primo, e considerarlo così astratto senza considerare ciò da cui si astra»⁴. Anche l'univocità, dunque, avrà tutta un'altra portata rispetto a quella meramente concettuale.

2. Verso un'univocità metafisica

L'univocità di cui andiamo tracciando i lineamenti non potrà essere certamente univocità *fisica*, perché altrimenti l'Essere di Dio e quello delle creature converrebbero in qualche misura nella realtà (*in re*), rendendo inevitabile una deriva panteistica; potrà invece essere un'univocità pienamente *metafisica*, in un senso che dobbiamo però precisare con attenzione, perché parlare di univocità metafisica dell'Essere significa ammettere immediatamente che esiste un solo ed unico Essere, che deve nondimeno:

- concedere al suo interno lo strutturarsi della differenza
- dare spazio ad una reale pluralità di enti, distinti ed autonomi

2.1 La pluralità degli enti

La reale pluralità degli enti viene garantita dall'operazione con la quale Duns Scoto mantiene l'Essere in una condizione di indifferenza verso i suoi *significati*. Dire che l'Essere è indifferente a tutte le sue possibili modulazioni significa evitare di costringerlo all'interno di un possibile significato – come può essere quello aristotelico di 'Sostanza' – che ne rappresenterebbe una costrizione e si ripercuoterebbe immediatamente su tutte le realtà che 'sono': dal momento che l'Essere è univoco, se viene identificato con il significato di 'Sostanza' ci costringe immedia-

2 *Ibid.*, § 35, p. 21.

3 *Id.*, *Lectura*, I, 3, p. 1, q. 1-2, § 26, p. 234.

4 *Id.*, *Ordinatio*, I, 3, p. 1, q. 1-2, § 63, p. 44.

tamente al panteismo, perché tutte le cose diventano *univocamente* delle semplici espressioni dell'Essere-Sostanza unica. Questa sarà la posizione di Spinoza, che accetterà esplicitamente di identificare l'Essere univoco e la Sostanza unica, ma per Duns Scoto «l'Essere si divide dapprima in infinito e finito piuttosto che nelle dieci categorie»⁵.

Infinito e finito sono i due modi intrinseci dell'Essere, ossia le modalità al di fuori delle quali nulla può darsi, ma hanno anche una funzione metafisica ben precisa, che segna la linea di demarcazione tra Dio e le creature. Non soltanto – come in gran parte della tradizione filosofica – l'infinito può appartenere soltanto a Dio, ma per Duns Scoto «tutto ciò che conviene all'Essere in quanto indifferente al finito e all'infinito, o in quanto è proprio dell'Essere infinito, gli conviene non in quanto determinato in un genere, ma come ad esso anteriore, e conseguentemente in quanto trascendente e al di fuori di ogni genere»⁶. Proprio il fatto che la Sostanza – che dal punto di vista metafisico è la categoria per eccellenza, cui per Aristotele si riconducono tutti gli altri significati – si trovi in una posizione subordinata rispetto all'Essere, ottiene il duplice vantaggio di evitare il panteismo (perché l'Essere infinito sarà al di fuori della categoria di Sostanza) e di concedere una reale pluralità di enti (ciascuno dei quali potrà essere una sostanza a sé stante, ma non un Essere analogo ad altri).

2.2 All'interno dell'Essere univoco: differenza e individuazione

In secondo luogo, Duns Scoto deve guadagnare la differenza all'interno dell'Essere univoco, e questo tema ci permette di toccare il cuore e l'originalità della riflessione scotista. In una metafisica dell'univocità, infatti, la differenza tra le realtà non può essere collocata in una diversità degli Esseri (perché non vi è che un solo Essere univoco), e nemmeno nella diversità delle sostanze, perché, pur svincolate almeno direttamente dal piano dell'Essere, nulla vieta che vi possano essere due sostanze identiche. Occorrerà quindi che la differenza sia una modulazione precisa dello stesso Essere univoco, capace di realizzarsi in *gradi di intensità differenti*. L'intensità è naturalmente quella di una *potenza*, intesa filosoficamente come capacità di generare degli effetti proporzionati a questa stessa intensità, perché se il Nulla è privo di potenza, mentre l'Essere Infinito è infinita potenza, è vero anche che ad ogni essere finito corrisponderà una precisa intensità di potenza: «qualunque entità ha un preciso grado intrinseco di perfezione, che la rende finita se il grado è finito, e infinita se il grado può essere infinito, e non per qualcosa di accidentale»⁷. L'unico principio di differenza in un Essere univoco può essere soltanto una *precisa intensità* in cui l'Essere stesso si realizza e che si distingue da tutte le altre intensità compostibili e parallele.

5 Id., *Ordinatio*, I, 8, p. 1, q. 3, § 113, p. 205.

6 *Ibid.*, § 113, pp. 205-206.

7 Id., *Ordinatio*, I, 2, p. 1, q. 1-2, § 142, p. 212.

È questo il motivo per il quale Duns Scoto è passato alla storia anche per la ben nota *haecceitas*. L'*haecceitas*, ossia il principio di individuazione, non è altro che il grado intrinseco di perfezione che caratterizza ogni singolo ente, e che provvede ad individuarlo e differenziarlo da ogni altra realtà rendendolo unico. Si tratta di una *differenza ultima* che, all'interno di un Essere univoco, contraddistingue ciascuna realtà quasi 'sottraendola' all'appiattimento sull'univocità stessa.

Il discorso di Duns Scoto è complesso e sottile, ma non è difficile identificare la sua peculiarità. In primo luogo, perché la differenza ultima sia un vero elemento di distinzione all'interno di una realtà univoca, è necessario che sia esclusa, almeno direttamente dall'univocità stessa, e questo Duns Scoto lo guadagna affermando esplicitamente che «nulla può essere più comune dell'Essere, ma l'Essere non può predicarsi univocamente 'in quid' (*ndc. ossia in modalità essenziale*) di tutte le cose per sé intelligibili, perché non lo è delle differenze ultime, né delle sue proprietà»⁸. In secondo luogo, l'identità tra individuazione ed intensità poggia sull'idea che ciascuna realtà sia di per sé individuata in virtù del grado intrinseco della propria perfezione, ed è spiegato dal Dottor Sottile con l'esempio della bianchezza: «il concetto di una specie (*ndc. poniamo un oggetto bianco*) non è soltanto il concetto di una realtà e del modo intrinseco di questa realtà, perché allora la bianchezza potrebbe essere il genere, e i gradi intrinseci della bianchezza potrebbero essere le differenze specifiche»⁹. L'individuazione di una realtà non può essere offerta semplicemente dal genere e dalla differenza specifica, perché altrimenti ogni oggetto sarebbe individuato dalle sue differenze specifiche, ma poiché le differenze specifiche sono comuni a molti oggetti, ciascuno di essi non potrebbe essere individuato con precisione. La bianchezza non può essere il genere, di cui le intensità di bianco rappresentano le differenze specifiche, perché la bianchezza è già la differenza specifica che distingue il genere 'colore' in 'bianco' piuttosto che 'nero'. Al suo interno, però, si incontrano indefiniti oggetti bianchi, ciascuno dei quali rappresenta una precisa intensità di bianco, individuata rispetto ad ogni altra proprio dal grado intrinseco della sua bianchezza. È questa la *differenza ultima-haecceitas* che provvede ad individuare ciascuna realtà esistente. Per questo motivo dobbiamo riconoscere che «il modo intrinseco non è una differenza specifica, in qualunque grado della forma», ma una *differenza ultima*, ossia la *differenza individuante* che, in una metafisica dell'univocità, fornisce quell'elemento che 'sfugge' all'univocità stessa differenziando ciascun ente.

E se il modo intrinseco 'infinito' può essere soltanto unico, cosicché Dio sarà individuato proprio dalla sua intensità infinita, di modi intrinseci finiti se ne possono immaginare invece in(de)finiti, in modo tale che per ciascuno di essi vale lo stesso discorso della bianchezza: esiste sempre un grado intrinseco di intensità, inferiore alle differenze specifiche, che provvede ad individuarlo. L'individuazione di ciascun uomo, per esempio, deve avvenire per qualcosa di inferiore alla differenza specifica 'razionale', perché altrimenti tutti gli uomini sarebbero semplicemente

8 Id., *Ordinatio*, I, 3, p. 1, q. 3, § 137, p. 85.

9 Id., *Ordinatio*, I, 8, p. 1, q. 3, § 108, p. 202.

identici all'essenza 'animale razionale'. L'individuazione non può essere fornita da un elemento *qualitativo* come la materia o la forma, ma soltanto da un elemento *quantitativo*, cioè un'intensione, che vale per qualunque realtà. Per questo Duns Scoto è così categorico in merito all'*haecceitas*: «se mi chiedi quale sia questa 'entità individuale' dalla quale si ricava la differenza individuale, se sia la materia o la forma, o il loro composto, rispondo (...) che non è né la materia, né la forma, né il loro composto, in quanto ciascuno di essi è una 'natura', ma è l'ultima realtà dell'ente, che può essere materia, forma, o il loro composto»¹⁰.

L'Essere univoco si struttura così, senza cadere nel panteismo, in una serie di gradi intrinseci di perfezione e potenza, che ne rappresentano l'elemento differenziante¹¹.

Andrea Nannini
Università degli Studi di Salerno
andrea.nannini84@virgilio.it

10 Id., *Ordinatio*, II, 3, p.1, q. 5-6, § 187-188, pp. 483-484. È interessante il confronto con la posizione di Tommaso d'Aquino, che considera la *materia signata quantitate* come l'elemento quantitativo di individuazione di ogni realtà composta di materia e forma, mentre, *Somma Teologica*, I, Questione 3, Articolo 2: “*quella forma che non può essere ricevuta dalla materia (gli angeli) ed è per sé sussistente (Dio), ha la sua individuazione per il fatto stesso che non può essere ricevuta in un altro soggetto*”. In Duns Scoto, invece, a causa del peso differente del problema dell'individuazione, ogni realtà, compresa una pura forma, è sempre individuata dal grado intrinseco nel quale si trova espressa, così che, *Ordinatio*, II, 3, p. 1, q. 7, § 227, p. 500: “*è possibile che più angeli si trovino nella medesima specie*”, mentre Dio è individuato in virtù della sua infinità.

11 Per una trattazione più approfondita di questi temi si veda anche A. Nannini, “Univocità metafisica dell'ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto”, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3 (2011), pp. 389-423.

Ernesto Dezza

L'infinità nella filosofia di Giovanni Duns Scoto

Il tema dell'infinito è fondamentale nell'indagine filosofica di Duns Scoto, ed è strettamente legato all'analisi delle caratteristiche di Dio, in quanto l'infinità è ciò che caratterizza quell'Ente particolarissimo che chiamiamo Dio, e lo differenzia da tutti gli altri enti che sono, invece, finiti.

È, perciò, un problema di quella parte della metafisica che chiamiamo "teologia razionale" o "teologia naturale". Ora, secondo Scoto, l'uomo *pro statu isto* (cioè nella condizione attuale, dopo che il peccato originale ne ha compromesso la capacità anche intellettuale) non può comprendere (*comprehendere*) Dio: Dio può essere solo pensato e possiamo averne un concetto adeguato in virtù del fatto che un'unica accezione dell'essere accomuna Dio e le creature (quella che viene definita "univocità dell'essere"); ma l'intimità della sua essenza resta per noi incomprensibile.

All'opposto, e ancora per il fatto che l'univocità dell'essere ci consente di affermare comunque qualcosa dell'essere di Dio, non dobbiamo parlarne solo per analogia o impiegando concetti vaghi e allusivi nei confronti della realtà divina: per quanto limitato, il nostro intelletto è in grado di pensare Dio e occorre farlo nel modo più preciso e appropriato possibile.

Qual è, dunque, il concetto più elevato che l'uomo può pensare, se non quello di "infinito"?

Esso si impone immediatamente al nostro intelletto come antitetico al suo correlativo, "finito", ed è desunto da questo in modo intuitivo, formando assieme la coppia "finito-infinito", che costituisce un "trascendentale disgiuntivo" (*passio disiunctiva entis*), poiché non è possibile che i due concetti siano predicati contemporaneamente dello stesso soggetto (per il principio di non contraddizione).

I "trascendentali" sono le caratteristiche degli enti equivalenti all'essere stesso e che con esso si possono intercambiare (*ens, unum, verum, bonum convertuntur*). Duns Scoto aggiunge alla lista delle *passiones convertibiles entis* (uno, vero, buono) anche le *passiones disiunctivae entis* (infinito-finito; necessario-possibile; increato-creato; incausato-causato; atto-potenza; ecc.) e un ulteriore tipo di *passiones*, che sono le *perfectiones purae*, le perfezioni assolute.

La dottrina scotista dei trascendentali si evidenzia come un aspetto importante della sua metafisica, fondata sull'univocità dell'essere. L'essere e i suoi attributi sono ciò che, non ancora determinato dalle categorie, precede ogni genere, ed è secondo questa accezione che dobbiamo considerare la coppia "infinito-finito"

che ci interessa: “finito” e “infinito” sono determinazioni dell’ente che precedono la distinzione in categorie (cioè la suddivisione in generi).

1. Evoluzione del concetto di infinito nella storia

Prima di procedere nel nostro studio, occorre ricordare che l’uso del termine “infinito” come attributo positivo dell’ente era divenuto ormai un dato acquisito dagli autori medievali, ma che così non era stato per la metafisica classica. Perciò, benché forte della tradizione filosofica cristiana che si era ormai consolidata alla fine del XIII secolo, Scoto si premura di sgombrare il campo logico da qualunque resistenza mentale alla nozione di “infinito” chiarendo che “l’infinito non ripugna all’ente”¹, cioè che può esistere un ente infinito, che non è un’assurdità.

È nota la propensione della filosofia, e della cultura greca in generale, a considerare come perfetto ciò che è in sé concluso e limitato: perfetto come “portato a compimento”, e, quindi, “finito”. Nonostante Anassimandro avesse posto nell’“illimitato” (*a-peiron*) il fondamento di ogni realtà, e nonostante il perdurare di una certa valorizzazione dell’infinito (come illimitato e come indefinito) presso i Pitagorici, e da questi nel Platone delle cosiddette “dottrine non scritte” (ma anche nel *Filebo*), il paradigma filosofico che si imporrà nella cultura classica sarà quello di Aristotele, che introduce la distinzione tra infinito potenziale e attuale, negando l’esistenza di quest’ultimo. L’unico infinito possibile è quello potenziale, in prospettiva fisico-spaziale, dato dall’aggiunta illimitata in una serie di elementi (ad esempio, la serie dei numeri naturali, aperta all’infinito) o dalla sua suddivisione progressiva (ad esempio, la serie dei numeri razionali, suddivisibile all’infinito).

Al tramonto della cultura classica Proclo, portando a maturazione le affermazioni di Plotino e Giamblico, recuperò la nozione di “illimitato” come fondamentale, in dialettica con i termini “limite” e “misto-di-limite-e-illimitato”, per poter fornire una spiegazione esaustiva della realtà fisica e metafisica. Inoltre, primo – e ultimo – tra i filosofi pagani, parlò positivamente della “potenza infinita” dell’Uno e della sua “infinita semplicità”, garanzia della sua trascendenza rispetto all’essere, che si dà, invece, sempre nella sua composizione dialettica con ciò che “non-è”.

Il pensiero neoplatonico, di cui si nutrono molti Padri della Chiesa (Gregorio di Nissa, Agostino, Giovanni Damasceno tra gli altri), fornì, quindi, il sostrato teorico per considerare gli attributi di Dio espressi nella Scrittura come relativi alla sua trascendenza (eternità, onnipotenza, totale alterità rispetto al mondo, bontà smisurata, incomprendibilità) in termini di “infinità”. In tal modo la nozione di “infinito”, perduta la sua connotazione negativa che era legata ad una concezione fisico-spaziale della realtà, venne assimilata dai pensatori del Medioevo (cf. Giovanni Scoto Eriugena, *De divisione naturae*), anche se spesso oscurata da attributi pensati come sinonimi (eternità, incomprendibilità: cf. Pietro Lombardo, Ugo di S. Vittore, Alessandro d’Hales, Alberto Magno).

1 Duns Scoto, *Ordinatio*, I, 2, p. 1, q.1-2, § 132, pp. 206-207.

Solo con il “secondo ingresso” di Aristotele nel Medioevo² il problema dell'infinità di Dio tornò ad essere messo a tema con forza, a causa delle difficoltà che la teoria aristotelica poneva in proposito. Un notevole contributo chiarificatore avvenne grazie a Bonaventura e Tommaso d'Aquino. Ma fu soprattutto con Duns Scoto che la nozione di infinito, liberata da ogni precomprensione influenzata dallo Stagirita, venne affermata nella sua positività come l'attributo più perfetto e appropriato per Dio³.

Affermando che “l'infinito non ripugna all'ente”, Scoto ritiene che non servano ulteriori spiegazioni: come una dissonanza produce un'istantanea irritazione al nostro udito, fatto per udire note in armonia, così, naturalmente, l'intelletto si ritrarrebbe dal ragionamento se l'infinito non fosse concepibile e la volontà non asseconderebbe una tensione costante verso il bene infinito, se questo non esistesse.

2. L'infinito ricavato dal finito

Il concetto di “infinito”, quindi, si ricava innanzitutto per contrasto dalla constatazione dell'esistenza di realtà “finite”. La nostra conoscenza, anche quella intuitiva, passa attraverso l'esperienza delle realtà che cadono sotto i nostri sensi; quindi, della coppia “infinito-finito” il primo concetto che il nostro intelletto si forma è quello di “finito”. E il concetto di “infinito” che l'uomo ne ricava è, innanzitutto, quello quantitativo. È ciò che può essere aumentato, aggiungendo sempre una nuova quantità (infinitamente grande), o ciò che può essere frazionato, suddividendolo in parti sempre più piccole (infinitamente piccolo), come già diceva Aristotele.

Da questo concetto, usando l'immaginazione logica (*secundum imaginationem*), Scoto afferma che possiamo ricavare un concetto più perfetto di infinito: “commutiamo il concetto dell'infinito potenziale quantitativo nel concetto di un infinito attuale quantitativo, ammesso che sia possibile. Se, infatti, la quantità dell'infinito cresce sempre necessariamente per l'aggiunta di una parte dopo l'altra, possiamo immaginare che tutte le parti aggiungibili siano aggiunte, o rimangano, simultaneamente, e così avremo una quantità infinita in atto”⁴.

2 Cf. M.-D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985.

3 Per ricostruire con più dettagli la questione dell'infinito nella storia cf. A.W. Moore, *The Infinite*, Routledge, London - New York 2001²; L. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, Peter Lang, New York 1992; A. CÔTÉ, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, J. Vrin, Paris 2002; A. Ashley Davenport, *Measure of a Different Greatness. The Intensive infinite, 1250-1650*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999; J. Biard, *Duns Scot et l'infini dans la nature*, in O. Boulnois - E.Karger et al. (ed.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 Septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 387-405. Quest'ultimo evidenzia l'apporto dato da Scoto nell'affermare una concezione positiva dell'infinito che giocherà un ruolo fondamentale per lo sviluppo del concetto fisico di infinito in natura nella filosofia rinascimentale.

4 Juan Duns Escoto, *Cuestiones Cuodlibetales* (Biblioteca de Autores Cristianos 277), quaestio V, 6, F. Alluntis (ed.), La Editorial Católica, Madrid 1968.

Tale concetto, diversamente dal primo, è perfetto perché contempla la totalità in un solo istante, e nulla gli manca né può mancargli, nulla può essergli aggiunto perché tutto ciò che è “aggiungibile”, per definizione è già compreso in esso.

Da questo “infinito quantitativo in atto”, di nuovo *secundum imaginationem*, con un procedimento puramente logico, possiamo giungere ad un “infinito intensivo in atto”, non composto di parti finite, ma concepito come un tutto perfetto in cui nulla è limitato dalla composizione di parti: “un ente infinito così perfetto che né ad esso né ad alcuna sua parte manca qualcosa”⁵.

Tramite questo ragionamento, Scoto ricava la nozione di infinito intensivo in atto: “l’infinito intensivo è ciò a cui non manca nessuna entità, in quel modo in cui gli è possibile averla [...]. L’ente infinito è ciò che eccede qualunque ente finito, non secondo una qualche determinata proporzione, ma oltre ogni proporzione determinata o determinabile”⁶.

Si tratta di un concetto che va oltre la semplice idea di qualcosa di illimitato: ce lo possiamo immaginare come un concetto-limite, come il punto focale di una prospettiva, sull’orizzonte della nostra capacità di pensare. Può sembrarci troppo audace il modo di ragionare di Duns Scoto, che ricava il concetto di ente infinito per via ipotetica. Ma, a ben pensare, in effetti il concetto di infinito intensivo, che pure possediamo, non è nel nostro intelletto se non tramite un certo “perfezionamento” del concetto di infinito estensivo che desumiamo dalla possibilità – sperimentabile – di dividere all’infinito un ente o di aggiungere all’infinito un dato elemento in una serie.

Ora, il fatto stesso che l’intelletto umano riesca a definire il concetto di infinito “intensivo” (per distinguerlo da quello estensivo) consente di postulare l’esistenza di un ente infinito in atto.

3. Esistenza di un ente infinito in atto

Una volta superate le possibili obiezioni circa l’esistenza del *concetto* di infinito, Scoto deve mostrare che esso è anche una *realtà* extramentale, dotata di una sua sostanzialità.

Nell’*Ordinatio* e nel *De primo principio*, Scoto chiarisce che il concetto di “ente infinito” non è evidente al nostro intelletto, come potrebbe sembrare di primo acchito, e che la proposizione “l’ente infinito è” è in sé di per sé nota, ma per noi – *pro statu isto* – resta, nella sua pregnanza, incomprensibile⁷.

Al nostro intelletto, limitato in quanto creaturale e depotenziato dal peccato, non resta se non dimostrare *propter quia*, a partire dagli effetti (a posteriori), l’esistenza di un ente infinito in atto.

5 *Ibid.*, quaestio V, 7.

6 *Ibid.*, quaestio V, 9.

7 Cf. Id., *Ordinatio* I, 2, p. 1, q. 1-2, § 25-28, pp. 137-140; Giovanni Duns Scoto, *Il primo principio degli esseri [De pp]*, P. Scapin (ed.), Liviana, Padova 1973, § 115-116.

Ed è proprio quanto Scoto fa attraverso le quattro “vie” dell’*Ordinatio* e le sette vie del *De primo principio*. Grazie ad esse, giungiamo a dimostrare l’esistenza in atto di un infinito intensivo che coincide con la natura prima, ossia il primo principio, unico e necessario, che coincide con il triplice primato di efficienza, eminenza e fine, intelligente e volente, la cui intellezione e volizione coincidono con la sua stessa essenza di modo che esso conosce e vuole tutti gli infiniti oggetti distintamente. Non sarebbe un principio perfettissimo della causalità efficiente, della conoscibilità degli intelligibili, dell’eminenza e della causalità finale se non fosse infinito. “Infinito”, per Scoto, significa “perfettamente superiore a tutto ciò che è finito”, come si ricava dall’analisi della questione quodlibetale citata. Se a tale principio mancasse qualcosa, non sarebbe più il “primo” di tutti gli enti. Ma poiché non manca di nulla, esso è perfetto nella sua infinitudine intensiva.

Si presti, tuttavia, attenzione a quanto Scoto afferma a conclusione delle quattro vie dimostrative l’esistenza dell’ente infinito: «dalle conclusioni premesse, provate e mostrate, si dichiara così per quanto concerne la questione: esiste un qualche ente triplicemente primo in atto tra gli enti; e quel triplicemente primo è infinito; quindi esiste un qualche ente infinito in atto. E questo è il perfettissimo concepibile e il concetto perfettissimo, assoluto, che possiamo avere di Dio naturalmente, cioè che Egli sia infinito, come verrà detto nella distinzione terza. E così è stata provata l’esistenza di Dio quanto al concetto, ossia al suo essere, perfettissimo concepibile, ossia possibile, che noi abbiamo di Dio»⁸.

L’intelletto umano giunge a dimostrare l’esistenza di un infinito attuale, di un ente intensivamente infinito. Che tale “ente infinito” coincida con Dio, con il Dio della Rivelazione cristiana, lo ricaviamo noi attraverso il ragionamento, perché riteniamo che il Dio di Gesù Cristo, nella sua trascendenza (rivelata) non può coincidere con nessuno degli enti finiti, e che, quindi, se è possibile all’uomo avere di Lui un concetto adeguato e ottenuto solo attraverso l’intelletto, questo non potrà che essere il concetto più perfetto immaginabile. Il concetto di “ente infinito” risponde a tale esigenza, più di quanto non lo facciano i concetti delle perfezioni assolute.

Le caratteristiche del concetto di “ente infinito” lo rendono il più proprio per essere predicato come coincidente con “Dio”, al punto che nell’*Ordinatio* e nel *De primo principio* Scoto utilizza spesso i due termini come sinonimi. Ma proprio perché trascendente ogni limite dato e pensabile, l’ente infinito resta al di fuori del confine dell’intelletto umano finito: «O profondità delle ricchezze della tua sapienza e della tua scienza, o Dio, con le quali comprendi ogni intelligibile! Potrai forse far comprendere al mio piccolo intelletto che Tu sei infinito, e incomprendibile da ogni finito?»⁹.

D’altronde anche ciò che di Dio sappiamo per Rivelazione è solo quanto ci è concesso di comprendere con il nostro intelletto limitato: «Il primo principio delle cose mi conceda di credere, gustare e proclamare ciò che piace alla sua maestà e che elevi le nostre menti alla sua contemplazione. Signore Dio nostro, tu rispondesti a Mosè tuo servo, che richiedeva da Te, veracissimo Dottore, come proporre il

8 *Ord* I, 2; p. 1, q. 1-2, §147, pp. 214-215.

9 *De pp.* §115-116.

tuo nome ai figli di Israele; sapendo che cosa potrebbe concepire di te l'intelletto dei mortali, rivelando il tuo nome benedetto, tu rispondesti: Io sono colui che sono. Tu sei il vero essere, tu sei tutto l'essere. Questo vorrei conoscere, se mi fosse possibile. Aiuta me, Signore, che cerco di scoprire quanta conoscenza del vero essere, che tu sei, possa raggiungere la nostra ragione naturale iniziando da quel che tu hai affermato di essere»¹⁰.

Di Dio possiamo dire che esista, e parzialmente, per quanto a noi possibile, possiamo dire che cosa sia: l'ente infinito. Ma comprendere (*comprehendere*) che cosa significhi, ciò eccede la capacità umana il cui intelletto è segnato dal duplice limite della creaturalità e del peccato.

Ernesto Dezza

Pontificia Università Antonianum, Roma

ernesto.dezza@gmail.com

Alessandro Ghisalberti è docente di Ontologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore; già professore ordinario di Filosofia teoretica e di Storia della filosofia medievale, dal 2000 al 2011 è stato direttore della «Rivista di Filosofia neo-Scolastica». Socio della Società filosofica italiana, membro della Siep (Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale), membro della SISPM (Società italiana per lo studio del pensiero medievale), membro del Consiglio direttivo dell'Istituto internazionale di Studi Picensi, dell'Istituto di Studi umanistici F. Petrarca, del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, dell'Istituto "Veritatis Splendor" di Bologna, della Rivista "Medioevo", dell'Anuario de Historia de la Iglesia. È socio corrispondente dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere.

Andrea Nannini è dottorando in filosofia medievale presso l'Università degli Studi di Salerno – Dottorato Fitmu. Ha conseguito la laurea triennale in filosofia nell'anno accademico 2006-2007, presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, discutendo una tesi incentrata sul problema della determinazione morale della volontà nella filosofia di Kant; ha conseguito la laurea magistrale nell'anno accademico 2009-2010 presso la medesima università, discutendo una tesi dedicata al problema della connessione tra metafisica e libertà nelle filosofie di Giovanni Duns Scoto e Benedetto Spinoza. Ha poi approfondito il tema dell'univocità dell'*ens* nella metafisica di Duns Scoto, e sta ora lavorando sull'inedito commento sentenziario di Giovanni da Ripatransone.

Ernesto Dezza è un frate minore (OFM) della Provincia di Lombardia (Milano, Italia). Ha conseguito nell'anno accademico 2008-2009 la Licenza in Teologia

10 De pp. §1.

sistemática presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano), con una tesi su "Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scoto" e nell'anno accademico 2010-2011 la Laurea specialistica in Filosofia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano), con una tesi su "La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto". È dottorando in Filosofia medioevale presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. Dal 2011 insegna Scolastica francescana allo Studio Teologico "S. Bernardino" di Verona, affiliato alla Pontificia Università Antonianum. Ha tenuto corsi monografici su Bonaventura, Duns Scoto e Ockham, nonché corsi di storia della filosofia e seminari.