

et cura commissionis Scotistae edita) compiuta sotto la direzione di CH. BALIĆ (Città del Vaticano, 1950 sgg.).

U. SMEETS, *Lineamenta bibliographiae scotistae*, Roma, 1942; cfr. inoltre: « Antonianum », III, 1928, pp. 451-484; E. BETTONI, *Vent'anni di studi scotisti* (1920-1940); O. SCHÄFER, *Johannes Duns Scotus* (« Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie », 22), Berna, 1953. Sulla vita e le opere: CH. BALIĆ, *Les commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Lovanio, 1927; Id., *Ratio criticae editionis operum omnium J. Duns Scoti*, voll. 3, Roma, 1939; BÉRAUD DE S. MAURICE, *Jean Duns Scot. Un docteur des temps nouveaux*, Remes - Parigi, 1953.

Studi sul pensiero: E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Parigi, 1924; P. MINGES, *J. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, voll. 2, Quaracchi, 1930; C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, voll. 2, Oxford, 1934; E. BETTONI, *Scoto*, Brescia, 1946; ET. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Parigi, 1952.

1. Necessità pratica della rivelazione.

[Op. Ox., Prol., I, q. 1.] Si chiede se all'uomo, nella sua condizione terrena, sia necessaria una qualche speciale dottrina di ispirazione soprannaturale, tale cioè che l'intelletto non potrebbe raggiungerla col lume naturale...

A questo proposito filosofi e teologi appaiono in contrasto. I filosofi sostengono la perfezione della natura negando la perfezione soprannaturale; i teologi invece riconoscono l'imperfezione naturale, la necessità della Grazia, la perfezione soprannaturale. Secondo il Filosofo pertanto, l'uomo viatore non avrebbe bisogno di alcuna conoscenza soprannaturale, ma potrebbe attingere tutte le conoscenze che gli sono necessarie attraverso l'azione delle cause naturali. A sostegno di questa posizione si adducono al tempo stesso l'autorità e le ragioni del Filosofo tratte da diversi luoghi...

Contro di essa si possono addurre tre argomenti.

Primo: A chiunque agisca scientemente è necessaria un'esatta conoscenza del proprio fine... Ma l'uomo non

può conoscere esattamente il proprio fine fondandosi sulle cose naturali; perciò gli è necessaria in proposito qualche cognizione soprannaturale... Il Filosofo, seguendo la ragione naturale, o ripone la perfetta felicità nella conoscenza delle sostanze separate, come sembra fare nel I e nel X dell'*Etica* [*Eth. Nic.*, I, 6, 1097b-1098a; X, 7, 1177a-1177b; X, 8-9, 1178b-1179a], o, se proprio non sostiene che la suprema perfezione possibile per noi sia quella, non giunge, fondandosi sulla ragione naturale, ad affermarne un'altra, di modo che sulla sola base della ragione naturale, o cadrà in errore circa il fine in particolare, o resterà in dubbio; di qui appunto il dubbio del I dell'*Etica*: « Se vi ha un dono divino, è ragionevole [ammettere] che sia la felicità » [*Eth. Nic.*, X, 10, 1099b].

Inoltre, il fine proprio di una sostanza non è conosciuto da noi se non per via degli atti attraverso cui si manifesta, e dai quali risulta che tale fine conviene a tale natura. Ma noi nella condizione presente non abbiamo né esperienza né scienza di atti inerenti alla nostra natura, dai quali si possa conoscere che si convenga a noi la visione delle sostanze separate; pertanto non possiamo conoscere naturalmente e distintamente che tale conoscenza convenga come fine alla nostra natura.

Secondo: chiunque agisca scientemente per un fine deve sapere come e in qual modo questo fine si conquisti; e deve anche conoscere tutti i mezzi necessari per raggiungerlo e, in terzo luogo, che tali mezzi bastino a conseguirlo. Se ignora come e in qual modo il fine si acquisti, è evidente, non saprà come disporsi a conseguirlo. Se non conosce tutto ciò che si richiede, potrà fallire per l'ignoranza di qualche atto necessario. E se ignora se quei mezzi necessari siano sufficienti, nel dubbio di ignorarne qualcuno, terrà dietro ad essi con scarsa efficacia.

Ma il viatore non può conoscere queste tre cose con la ragione naturale. La beatitudine è un premio conferito da Dio per i meriti che Dio riconosce degni, e di conse-

guenza non tien dietro senz'altro ai nostri atti, ma Dio la concede, in via contingente, ad alcuni atti che accetta come meritevoli rispetto a lui. Questo non risulta conoscibile per via naturale: i filosofi sbagliavano anche qui, ammettendo che tutte le cose direttamente dipendenti da Dio ne dipendano secondo necessità. Almeno due punti sono chiari: la ragione naturale non può conoscere l'atto contingente con cui la volontà divina accetta questi o quei meriti come degni della vita eterna; e neppure può conoscere quando siano sufficienti; tutto ciò dipende infatti dal rapporto tra la volontà divina e le cose rispetto a cui essa si comporta in modo contingente.

Si può obiettare: ogni creatura creata dipende essenzialmente da una causa esistente per sé e, in forza di tale dipendenza, dall'effetto conosciuto si può risalire alla causa e conoscere, per dimostrazione *a posteriori* quale sia per se stessa la causa che lo ha prodotto; pertanto, essendo la natura dell'uomo naturalmente conoscibile per l'uomo, in quanto non sproporzionata alla sua capacità conoscitiva, dalla conoscenza di questa natura si potrà ottenere quella del fine che le è proprio... Ma se è vero che l'uomo può conoscere il suo fine naturale, non si può dire lo stesso del fine soprannaturale... L'anima nostra, infatti, e la nostra natura, nella nostra condizione presente, noi possiamo conoscerle solo sotto un qualche aspetto generale, con dati ricavati per astrazione dal senso. Sotto questo aspetto generale, all'uomo non appartiene né l'essere ordinato al fine soprannaturale, né l'accogliere la grazia, né l'aver Dio come proprio oggetto perfettissimo... È ben vero che se una sostanza fosse conosciuta sotto la propria ragione, da essa, così conosciuta, si potrebbe risalire alla sua causa per sé. Ma noi non conosciamo così alcuna sostanza, perciò non possiamo giungere ad alcun fine proprio della sostanza se non attraverso le manifestazioni di essa evidenti in una conoscenza generale e confusa... Concedo che Dio è il

fine naturale dell'uomo, ma non che si possa raggiungerlo naturalmente, bensì soprannaturalmente.

Terzo: la conoscenza delle sostanze separate è la più nobile, perché riguarda il più nobile dei generi. Perciò la conoscenza delle loro proprietà è per noi la più nobile e più necessaria delle conoscenze; infatti gli aspetti che sono loro propri sono oggetti conoscibili più perfetti degli aspetti che hanno in comune coi sensibili. Ma non possiamo conoscere tali proprietà con le semplici capacità naturali. Se una qualche scienza ci fosse, capace di offrircela, questa sarebbe la metafisica; ma è manifesto che non possiamo avere in via naturale una metafisica delle *affezioni* proprie di queste sostanze. Questo dice il Filosofo nel primo della *Metafisica* [I, 2, 982 a, 8-10]: che il sapiente deve conoscere tutto in qualche modo, non in particolare; e aggiunge: « Chi conosce gli universali, conosce in qualche modo tutti i *soggetti* »; ove chiama 'sapiente' il metafisico e 'sapienza' la metafisica. Inoltre non si possono conoscere queste proprietà rispetto ai loro fini senza conoscere i loro *soggetti*, nei quali soltanto tali fini sono contenuti; ma noi non possiamo conoscere con le forze naturali i loro *soggetti*. Né le conosciamo per dimostrazione *a posteriori*, cioè dagli effetti. Gli effetti, infatti, o lasciano l'intelletto, a questo proposito, in dubbio, o lo portano a sbagliare. Come si vede a proposito delle proprietà della prima sostanza immateriale in sé; infatti la sua proprietà è di essere comune a tre [persone]; e questo gli effetti non mostrano, perché non procedono da Dio in quanto trino. Anzi, se si argomenta la causa dagli effetti, questi traggono in direzione opposta, all'errore, perché in nessun effetto si trova una natura unica che non sia in un solo soggetto. Inoltre, è proprietà di questa natura [somma] di produrre effetti contingenti; mentre, al contrario, i suoi effetti spingono a sbagliare, come si vede dall'opinione di quei filosofi secondo cui il primo [essere] produce necessariamente tutti gli effetti di cui è causa. Altrettanto

risulta a proposito della proprietà delle altre sostanze, poiché, stando agli effetti, si è tratti a riconoscerle come sempiterni e necessarie piuttosto che come contingenti e create. Analogamente, i filosofi dal moto [degli astri] sembrano concludere che il numero di quelle sostanze separate è pari al numero dei moti celesti. E che queste sostanze sono naturalmente beate e immuni da fallo. Tutto ciò è assurdo.

... Secondo il Filosofo, in questa vita, la funzione dell'intelletto possibile è d'esser mosso a conoscere dall'intelletto agente e dall'immaginazione; pertanto la sua sola conoscenza naturale è quella che tali agenti gl'imprimono. In virtù di questi può essere ottenuta ogni conoscenza *semplice*... Ma non accade altrettanto per le verità *complesse*, perché...nonostante l'azione dell'intelletto agente e delle immagini, ci resteranno oscuri e dubbi molti nessi la cui conoscenza ci è necessaria. Pertanto abbiamo bisogno di riceverne notizia per via soprannaturale, poiché nessuno è riuscito a scoprirle e a comunicarle ad altri coi mezzi naturali...

2. Carattere pratico della teologia.

[Op. Ox., Prolog., q. 4, n. 3.] Dico in primo luogo che la prassi, alla quale la conoscenza pratica si estende, è l'atto di una potenza diversa dall'intelletto, posteriore naturalmente all'intellezione e tale da doversi conformare all'intellezione retta per essere retto.

[n. 31.] Poiché l'atto elicitivo della volontà è verissimamente la prassi, anche se non lo accompagna qualche atto imperato; e poiché l'estensione della conoscenza pratica consiste nella conformità alla prassi e nella priorità disposizionale, ne segue che è pratica quella cognizione che è disposizionalmente conforme alla volizione retta e che naturalmente la precede. Ora l'intera teologia necessaria all'intelletto creato è conforme in questo modo all'atto della volontà creata e lo precede; quindi l'intera teologia è pratica.

Infatti il primo oggetto della teologia è conforme virtualmente alla volizione retta perché da esso si desumono i principi della rettitudine della volizione. Esso determina, anche, l'intelletto creato alla conoscenza della rettitudine determinata della stessa prassi, in quanto tutti gli oggetti teologici sono necessari per la loro natura prima che la volontà creata li voglia, altrimenti non sarebbero necessari. Dunque dal primo oggetto segue sia la conformità sia la priorità della teologia alla volizione, perciò la sua estensione alla prassi: per la quale estensione, la stessa conoscenza deve dirsi pratica. Questo argomento viene confermato da ciò, che il primo oggetto della teologia è il fine ultimo e che i principi desunti dal fine ultimo nell'intelletto creato sono principi pratici. Dunque, i principi della teologia sono pratici; dunque, anche le conclusioni sono pratiche.

[n. 32.] Quando si tratta di quelle verità che verissimamente appaiono teologiche e non metafisiche, « Dio è trino », « Il Padre genera il Figlio », dico che queste verità sono pratiche. La prima infatti include virtualmente la nozione del retto amore che deve rivolgersi a tutte e tre le persone, in modo che se si rivolgesse ad una sola escludendo l'altra (come farebbe l'infedele) l'atto non sarebbe retto. La seconda include la nozione della rettitudine dell'atto che concerne le due persone che stanno in quella relazione l'una con l'altra.

[n. 41.] La fede non è abito speculativo né il credere è un atto speculativo né la visione che segue il credere è speculativa, ma pratica. Questa visione è infatti per sua natura conforme alla fruizione ed è destinata a precederla nell'intelletto creato affinché la fruizione stessa si conformi ad essa.

3. L'essere oggetto primo dell'intelletto.

[Op. Ox., I, d. I, q. 3.] L'oggetto primo del nostro intelletto è l'essere, poiché in esso concorre una duplice priorità: quella della comunità e quella della virtualità:

tutto ciò infatti che è per sé intelligibile o include essenzialmente l'essere, o è contenuto virtualmente o essenzialmente in ciò che include essenzialmente l'essere. Tutti i generi infatti e le specie e gli individui e tutte le parti essenziali dei generi, e l'ente increato includono l'essere quidditativamente; tutte le differenze ultime poi sono incluse essenzialmente in qualcuna delle cose dette sopra, e tutte le affezioni dell'essere sono incluse nell'essere e nelle cose a lui inferiori virtualmente. Perciò le cose di cui l'essere non è detto univocamente quanto alla quiddità sono incluse nelle cose di cui l'essere è detto univocamente in tal modo. E così è chiaro che l'essere ha la priorità della comunità rispetto ai primi intelligibili, ossia ai concetti quidditativi dei generi, delle specie e degli individui e delle parti essenziali di tutte codeste cose, e dell'ente increato — ed ha la priorità della virtualità rispetto a tutti gli intelligibili inclusi nei primi intelligibili, ossia rispetto ai concetti qualitativi delle differenze ultime e delle affezioni proprie.

4. *L'univocità dell'essere.*

[*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 1.] Dico che Dio è appreso non solo in un concetto analogo al concetto di creatura, ossia [in un concetto] del tutto diverso da quello della creatura, ma [anche] in un concetto univoco a lui e alla creatura. E perché non nasca contrasto sul termine *univocazione* dico univoco quel concetto che è uno in modo tale che la sua unità basta a provocare contraddizione qualora si affermi o si neghi dello stesso soggetto; e basta anche a costituire il termine medio del sillogismo in modo tale che gli estremi, uniti attraverso un medio, si colleghino nella conclusione senza che si incorra nella fallacia dell'equivocazione.

E l'univocazione così intesa provo nei modi seguenti:

Primo: ogni intelletto certo di un concetto e dubbioso di molti altri, possiede un concetto di cui è certo, diverso da quei [concetti] di cui è dubbioso. Il soggetto include

il predicato. Ma l'intelletto del viatore può raggiungere la certezza che Dio è un essere e dubitare se sia un essere finito o infinito, creato o increato. Quindi il concetto dell'essere di Dio è diverso da quello di essere finito e di essere infinito, così non è per sé né questo né quello, ma è incluso in questo e quello; perciò è univoco.

Secondo: nessun concetto reale è causato nell'intelletto del viatore naturalmente se non da quelle cose che naturalmente muovono il nostro intelletto; ma tali cose sono, o l'immagine, o l'oggetto che traspare nell'immagine, o l'intelletto agente; quindi nessun concetto semplice esiste naturalmente nel nostro intelletto se non quello che può essere causato per virtù di queste cose. Ma un concetto che fosse univoco all'oggetto che traspare nell'immagine, bensì del tutto diverso e anteriore, e con esso avesse analogia, non potrebbe essere causato per virtù dell'intelletto agente e dell'immagine; perciò tale concetto diverso, posto come analogo, non sarebbe mai naturalmente nell'intelletto del viatore — quindi non potrebbe mai aversi naturalmente alcun concetto di Dio: il che è falso.

Terzo: il concetto *proprio* di un soggetto è ragione sufficiente per concludere di quel soggetto tutte le cose concepibili che gli ineriscono necessariamente; di Dio non abbiamo alcun concetto per cui possiamo sufficientemente sapere tutte le cose da noi concepite che gli ineriscono di necessità: risulta chiaro dalla Trinità e dalle altre cose credute necessarie; perciò ecc...

Quarto: ogni ricerca metafisica su Dio procede considerando la ragione formale di qualcosa, togliendo da tale ragione formale l'imperfezione che ha nelle creature, conservando quella ragione formale con ogni somma perfezione, e attribuendola così a Dio. Si consideri, p. es., la ragione formale della sapienza, o dell'intelletto, o della volontà: questa ragione formale si considera in sé e per sé, e poiché non implica formalmente alcuna imperfezione o limitazione, si allontanano da essa le imperfe-

zioni che l'accompagnano nelle creature, e, conservata come ragione formale della sapienza e della volontà, sapienza e volontà si attribuiscono a Dio in modo perfettissimo. Perciò ogni ricerca intorno a Dio suppone che l'intelletto abbia il medesimo concetto univoco che esso riceve dalle creature.

Se poi si obietti che diversa è la ragione formale delle cose che convengono a Dio, ne consegue che da nessuna ragione propria a ciò che è nelle creature si può concludere alcunché di Dio, poiché del tutto diversa è la ragione formale delle cose che convengono a Dio e di quelle che convengono alle creature. Anzi, non si potrà concludere che Dio è sapiente formalmente in base alla sapienza che apprendiamo nelle creature più di quanto possiamo dire che Dio è formalmente una pietra. Si può infatti formare un concetto diverso dal concetto della pietra creata, e a tale concetto di pietra, come idea di Dio, ha riferimento questa pietra qui; e così si potrebbe dire formalmente «Dio è pietra» secondo questo concetto analogo, come si dice sapiente secondo quel concetto analogo...

5. *L'infinità dell'essere di Dio.*

[*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 6.] Dio non è conosciuto naturalmente dal viatore in modo proprio e particolare, ossia sotto la ragione di questa essenza come è in sé... Dio, in quanto è questa essenza in sé, non è conosciuto naturalmente da noi, perché sotto questo aspetto è oggetto volontario, non naturale, tranne che rispetto al suo stesso intelletto. Perciò da nessun intelletto creato può esser conosciuto sotto la ragione di questa essenza, in quanto è questa, né vi è altra essenza naturalmente conoscibile da noi che mostri a sufficienza com'è questa essenza in quanto è questa, né per similitudine da univocazione né per similitudine da imitazione. L'univocazione infatti ha luogo solo nelle ragioni generali; e neanche l'imitazione soccorre, essendo imperfetta, perché la creatura

imita il creatore in modo imperfetto... Noi possiamo giungere a molti concetti propri di Dio e che non convengono alle creature, e tali sono i concetti di tutte le perfezioni semplici, assunte nel grado sommo. E il concetto più perfetto, in cui in una sorta di descrizione conosciamo Dio col massimo della perfezione, sta nel concepire tutte le perfezioni semplicemente e nel grado sommo. Ma c'è un concetto al tempo stesso più perfetto e più semplice che possiamo raggiungere, ed è il concetto di essere infinito. Questo infatti è più semplice del concetto di essere buono, di essere vero, e simili, perché «infinito» non è una sorta di attributo o di affezione dell'essere, ossia di ciò di cui si parla, ma esprime un modo intrinseco della sua entità; sicché, quando dico «essere infinito», non ho, quasi per accidente, un concetto formato dal soggetto e dall'affezione, ma ho un concetto del soggetto per sé, in un certo grado di perfezione, cioè nell'infinità; a quel modo che un'intensa bianchezza non esprime il concetto per accidente, come la bianchezza visibile, bensì l'intensità esprime il grado intrinseco della bianchezza in sé. E così è manifesta la semplicità di questo concetto «essere infinito.»

La perfezione di tale concetto si prova, sia mostrando che fra quanti ne possiamo concepire è quello che include virtualmente più cose: come infatti l'essere include virtualmente il vero e il bene in sé, così l'essere infinito include il vero infinito e il bene infinito e ogni perfezione semplice sotto la ragione dell'infinità; sia mostrando che, nella dimostrazione *a posteriori* si conclude all'essere dell'essere infinito.

6. *Intelletto e volontà in Dio.*

[*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2.] Io dimostro che il primo efficiente è intelligenza e volontà, per modo che la sua intelligenza intende distintamente cose infinite, e la sua essenza (che si identifica con la sua intelligenza) rappresenta infinite cose.

Che sia intelligenza e volontà argomento così: deve esserci un agente che sia primo, poiché ogni causa accidentale è preceduta da una causa per sé, [come è detto nel] secondo della *Fisica* [*Phys.* II, text. 66; 198 a, 8-9], a proposito della natura, al qual proposito non pare; ma ogni agente agisce per un fine.

Ne vengono due conseguenze:

Primo: da un preciso esame risulta che ogni agente naturale agirebbe necessariamente allo stesso modo se non si rivolgesse ad alcun fine, ma agisse indipendentemente; pertanto, se agisce per un fine, ciò accade perché dipende da un agente che ama il fine: e il fine è il primo efficiente.

Del pari, se il primo agente agisce per il fine, o quel fine lo muove in quanto amato per un atto di volontà, o in quanto amato solo naturalmente. Se [lo muove] in quanto amato per un atto di volontà, abbiamo la conferma di quel che ci proponevamo. [Che lo muova] in quanto amato solo naturalmente, è [invece] falso, perché un agente non ama naturalmente un fine diverso da sé; il grave non ama il centro, o la materia la forma; in tal caso, infatti, tenderebbe al fine perché inclinato ad esso. Ma se ama naturalmente soltanto se stesso come fine, questo fine è il suo stesso essere; e l'essere e il fine non si distinguono.

Se ne conclude... che il primo efficiente dirige la sua opera a un fine: o naturalmente, o conoscendo e amando quel fine. Naturalmente no, perché chi non conosce non dirige nulla se non in virtù di uno che conosce.

Del pari, qualcosa è causato in via contingente; dunque la causa prima opera in modo contingente, e perciò volontariamente.

La prima conclusione si prova così: qualunque causa seconda agisce in quanto è mossa dalla prima; pertanto se la causa prima muove necessariamente, deve esserci qualcosa di necessariamente mosso e qualcosa di necessariamente causato. Ma se una causa seconda muove

contingentemente, anche la prima muoverà contingentemente, perché la causa seconda non provoca effetti se non in virtù della causa prima, in quanto da essa è mossa.

La seconda conclusione si prova così: non vi è principio di operazione contingente all'infuori della volontà o di un qualche concomitante della volontà; poiché tutto il resto agisce per necessità naturale e quindi al di fuori della contingenza...

... Che l'essenza divina si identifichi con la volizione di sé, si prova così: la volontà si identifica con la prima natura, poiché il volere non è proprio d'altro che della volontà; pertanto, non può esser causata da altro quella volontà il cui volere non può esser causato da altro...

In secondo luogo, l'intendere se stesso si identifica del pari con la natura divina, poiché niente è amato se non è conosciuto; pertanto, se amare sé significa essere necessario per sé, anche intendere sé significherà essere necessario per sé. E se l'intendere è più del volere vicino a quella natura, a maggior ragione ne seguirà l'identità dell'intelletto con quella natura, come prima si è ragionato della volontà fondandoci sul volere.

7. La natura comune, l'universale e l'individuo.

[*Op. Ox.*, II, dist. 3, q. 1, n. 7.] La natura comune non è di per sé né una, né molteplice; né universale, né particolare. Cioè essa, di per sé, non è unica di una unità numerica, né molteplice di una molteplicità opposta a questa unità; non è universale in atto al modo in cui l'universale è tale nell'intelletto; né è in sé particolare. Sebbene non esista mai realmente senza qualcuna di queste determinazioni, tuttavia non è nessuna di esse, ma, per natura, le precede tutte. E per questa sua priorità naturale è la *sostanza* (*quod quid est*) è di per sé l'oggetto dell'intelletto; e così è di per sé considerata dal metafisico ed espressa dalla definizione... Non solo questa natura è di per sé indifferente a essere

nell'intelletto o nelle cose singole, e, quindi, a essere universale o particolare, ma, anche quando ha l'essere nell'intelletto, non ha per sé, originariamente, carattere universale. Sebbene infatti non possa essere intesa che solo nella sua universalità, tuttavia l'universalità non rientra nel concetto « primo » di essa, poiché l'universalità stessa non è un concetto metafisico, ma è un concetto logico.

Il logico infatti chiama « intenzioni seconde » quelle che vengono riferite alle prime (si veda Avicenna). La prima intelligenza, dunque, è quella della natura comune ed è tale che insieme con essa non si comprende alcun modo di essa, né quello che è nell'intelletto, né quello che è fuori dell'intelletto (e per quanto l'universalità è il modo di essere di quell'intelletto, essa non è il modo della cosa intelletta).

E così la natura non è di per sé universale, ma l'universalità sopraggiunge ad essa come sua prima determinazione, in quanto è oggetto; allo stesso modo che nella realtà esterna, dove la natura è unita alla singolarità, questa natura non è tuttavia di per sé determinata dalla singolarità, ma è anteriore alla determinazione che la contrae a un singolo individuo; e in quanto è anteriore per natura al singolo individuo che la contrae, non le repugna essere senza di questo.

E come nell'intelletto la natura comune ha un vero essere intelligibile, così nella realtà fisica essa ha un vero essere, che è una realtà esterna all'anima; e ha una unità a sé proporzionata, indifferente alla singolarità, per cui non repugna a questa unità di calarsi in qualsiasi unità individuale.

8. Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva.

[Op. Ox., II, d. 3 q. 9 n. 6.] Ci può essere sia una conoscenza dell'oggetto che astrae dall'esistenza attuale di esso, sia una conoscenza dell'oggetto in quanto esistente e in quanto è presente in un'esistenza attuale.

Questa distinzione si prova con ragioni e con somiglianze. In primo luogo essa appare chiara da questo: che possiamo avere conoscenza di alcune quiddità: la scienza infatti considera l'oggetto astraendo dalla sua esistenza attuale altrimenti potrebbe talvolta essere, talvolta non essere e così non sarebbe perpetua ma, distrutta la cosa, si distruggerebbe la scienza della cosa stessa: il che è falso.

La seconda prova si ottiene considerando che ciò che c'è di perfetto in una potenza inferiore si manifesta più perfettamente in una potenza superiore che appartenga al medesimo genere. Ora nel senso, che è una potenza conoscitiva inferiore all'intelletto, la perfezione consiste nel conoscere la cosa in quanto è esistente in sé e in quanto è presente nella sua esistenza. Dunque questo è possibile anche nell'intelletto che è la conoscenza conoscitiva suprema: dunque anche l'intelletto può avere conoscenza della cosa in quanto è presente.

In breve chiamo *astrattiva* la conoscenza della quiddità stessa, in quanto astrae dall'esistenza o non esistenza attuale della cosa. L'altra conoscenza, cioè quella della quiddità della cosa in quanto ha esistenza attuale o in quanto è presente in tale esistenza, la chiamo conoscenza *intuitiva*. E intuitiva non nel senso che si distingue da *discorsivo*, perché così qualche conoscenza astrattiva sarebbe intuitiva, ma intuitiva semplicemente, a quel modo che si dice che si *intuisce* [cioè si vede] la cosa come essa è in sé.

[Op. Ox., III, d. 14, q. 3, n. 4.] Con entrambe le conoscenze [cioè sia con la conoscenza astrattiva che con quella intuitiva] si può conoscere sia la natura che precede la singolarità sia il singolare come tale.

9. L'individuazione.

[Op. Ox., II, dist. 3, q. 2-4.] Per *individuazione* o *unità numerica* o *singolarità* intendo, non certo l'unità

indeterminata, secondo cui qualunque cosa entro la specie vien detta numericamente *una*, ma l'unità determinata come *questa* [*signatam ut hanc*], in modo che, come prima si è detto che è impossibile dividere l'individuo in parti sostanziali, così dico che l'individuo non può non essere in pari tempo *questo* [individuo] contrassegnato da *questa* determinazione singolare; e si cerca la causa, non della singolarità in genere, ma di questa singolarità nella sua particolare determinazione, cioè in quanto è *proprio questa* [*haec determinate*]... Ne deriva che la sostanza esistente in atto non può, senza subire trasformazione sostanziale, diventare, da questa, *non questa*, poiché questa singolarità, come si è detto prima, non può non rimanere la stessa in una sostanza che, sostanzialmente immutata, rimane identica...

Poiché negli enti vi è alcunché d'indivisibile in parti, qualcosa cioè cui repugna formalmente l'esser diviso in più parti restando lo stesso in ciascuna [di esse], si chiede, non perché repugni formalmente, poiché si tratta di ripugnanza formale, ma su qual fondamento prossimo ed intrinseco questa ripugnanza si fondi. Pertanto il senso della questione è: che cosa c'è, in questa pietra, per cui, come per fondamento prossimo, le ripugni semplicemente di esser divisa in più parti ognuna delle quali sia questa stessa pietra: divisione in parti sostanziali che invece è propria di ogni universale?

Intendendo così, provo che non si dà individuo esistente formalmente per privazione o negazione... Nulla ripugna semplicemente a un ente solo per privazione, bensì per qualcosa di positivo che è in lui... Necessariamente, a questa pietra, come per ragione propria, ripugna di esser divisa in parti per qualcosa di positivo che le è intrinseco: e quel positivo sarà ciò che è detto per sé causa d'individuazione; infatti, per individuazione intendo questa indivisibilità o ripugnanza alla divisibilità.

Alla domanda: «Che è quest'entità individuale da

cui trae origine la differenziazione individuale: è la materia, la forma, o il loro composto?», rispondo: ogni entità quidditativa, sia essa parziale o totale di qualche genere, è di per sé indifferente, in quanto quidditativa, a questa e a quella entità, sicché, in quanto entità quidditativa, è naturalmente antecedente a questa entità in quanto è *questa*; e, dato che la precede naturalmente, come può essere *questa*, così non esclude, secondo la sua ragione, il suo opposto. E come il composto non ha in sé, naturalmente, l'entità per cui è *questo*, così neppure la materia ha in sé naturalmente l'entità per cui è *questa* materia; e nemmeno la forma ha in sé la sua. Questa entità pertanto non è né la materia, né la forma, né il composto, considerati ciascuno nella propria natura; ma è *la realtà ultima dell'ente che è materia, forma o composto*; per modo che qualcosa di comune e tuttavia di determinabile può ancora venir distinto, benché sia una sola cosa, in più realtà formalmente distinte, delle quali questa non è formalmente quella, ma questa è formalmente entità singolare e quella è formalmente entità di natura. E queste due realtà non possono esistere come due *cose*, mentre possono esistere come la realtà da cui trae origine il genere, e la realtà da cui trae origine la differenza, che sono la fonte della realtà specifica, ma esistendo sempre nella stessa cosa, nella parte o nel tutto, sono realtà *formalmente* distinte della medesima cosa.

10. *L'immortalità non è dimostrabile.*

[*Op. Ox.*, IV, dist. 43, q. 2, nn. 16-17, 28-32.] È dubbio ciò che il Filosofo intese su questo problema. Ne parla infatti in modo differente in diversi luoghi e si richiama a principi diversi, da alcuni dei quali sembra derivare una conseguenza, da altri una conseguenza contraria. Per cui è probabile che su questo argomento sia stato sempre incerto, accedendo ora a una soluzione, ora a un'altra a seconda che trattava una materia consona a una conclusione piuttosto che a un'altra... [Inoltre]

non tutte le affermazioni, anche categoriche, dei filosofi sono state da loro dimostrate secondo la ragione naturale e necessaria; anzi essi, il più delle volte, non avevano che opinioni probabili, se pure non si attenevano all'opinione volgare dei filosofi che li avevano preceduti.

La separazione [tra anima e corpo] va intesa, per essere precisi, così; l'intelletto non si serve del corpo quando compie le sue operazioni: quindi è incorruttibile nell'operare, se si intende per corruzione quella per cui la potenza organica si corrompe corrompendosi l'organo. E questa, secondo quanto il Filosofo afferma nel primo libro dell'*Anima*, è l'unica forma di corruzione che tocchi alla potenza organica.

Se il vecchio potesse avere l'occhio del giovane, egli vedrebbe come il giovane; per cui la capacità visiva non è indebolita o corrotta nell'atto del vedere, ma solo nell'organo. Tuttavia non segue da questa forma di corruzione che l'intelletto — che non ha un organo per la corruzione del quale possa corrompersi nelle sue operazioni — sia assolutamente incorruttibile nelle sue operazioni, giacché allora lo sarebbe anche nella sua essenza, come sopra si è argomentato. Ne consegue solo che, quando compie le sue operazioni, non è corruttibile al modo in cui lo è la potenza organica. È invece da considerarsi corruttibile di per sé, stando a quanto Aristotele afferma nel primo libro dell'*Anima*: «L'intelletto si corrompe in noi per qualcosa di interno che si corrompe». E questo per il fatto che esso è il principio operativo per cui tutto il composto [cioè anima e corpo] compie la sua operazione; ora il composto è corruttibile; quindi lo è anche il suo principio operativo.

È bensì vero che l'intelletto, il quale non ha organo, non viene corrotto da un oggetto eccellente al modo in cui viene corrotto il senso: cioè perché quell'oggetto corrompe l'organo e rompe la proporzione media nella quale consiste la buona disposizione dell'organo. Ma da ciò non segue che l'intelletto sia incorruttibile, a meno

che non si dimostri che esso non dipenda affatto, nel suo essere, da quel tutto [anima e corpo] che è corruttibile.

[Contro l'argomento desunto dal desiderio naturale della beatitudine ultramondana] rispondo che quella speciale felicità che noi cristiani poniamo, in quanto crediamo che sia possibile all'uomo una contemplazione di gran lunga più perfetta di quella che gli è possibile in questa vita, non è per via naturale nota a noi come nostro fine, né ci è noto, per via naturale, che essa sia naturalmente desiderata da noi come fine.

11. Il decalogo e la legge di natura.

[Op. Ox., III, dist. 37, q. Unica.] Sembra che Dio non possa dispensare dalle leggi di natura, sebbene abbia dispensato da alcune che sembravano essere contro i precetti del Decalogo... Ciò che è evidente per legge di natura, anche se non è scritto, sappiamo che si deve fare (o non fare), allo stesso modo che quelle verità che sono naturalmente evidenti nelle cose speculative, sebbene non siano mai state rivelate, sono naturalmente evidenti. Inoltre la legge di natura è obbligatoria in ogni condizione, perché è evidente in natura ciò che si deve o non si deve fare; il Decalogo invece non obbliga in ogni condizione, per esempio non nella condizione dell'innocenza giacché allora la legge del Decalogo non era stata promulgata e prima di essere promulgata non era vincolante...

La legge di natura è legge che discende dai primi principi evidenti, nelle cose che si possono fare: tali sono certi principi pratici, evidenti dai loro stessi termini, che sono per così dire semenzai, verso la verità dei quali si volge l'intelletto naturalmente, in virtù dei termini stessi; e la volontà è portata naturalmente a consentire a tale prescrizione e a tali principi. Ma ogni prescrizione che è nel Decalogo è prescrizione in modo immediato o mediato: infatti tutto quello che ivi è comandato ha una bontà formale, che in sé è ordinata verso il fine ultimo,

in modo che l'uomo attraverso essa si volga a tale fine e lo consegua. Allo stesso modo tutto ciò che ivi è proibito ha in sé un male formale e che distoglie dal fine ultimo. Perciò quello che qui viene prescritto è bene non tanto perché è prescritto, ma è prescritto proprio perché è bene. Analogamente ciò che è proibito è male, non perché è proibito, ma è proibito proprio perché è male.

Consegue da quanto abbiamo detto che Dio non può semplicemente dispensare da tali leggi. Infatti è chiaro che ciò che è illecito in sé non può diventare lecito per il volere di qualcuno: come l'uccidere, in quanto è un atto che si rivolge contro il prossimo, è un atto malvagio, e stando ciò sarà sempre male. Perciò nessuna volontà, che prescindendo dall'evidenza di questi termini, può fare che esso sia un bene...

Si può dire che la volontà creata deve necessariamente conformarsi ai precetti del Decalogo affinché sia retta ma che tuttavia la volontà divina non occorre che si conformi ad essi in quanto verità, quanto piuttosto essi sono veri in quanto la volontà divina li vuole. Ora l'intelletto divino apprende questi termini, e può apprendere la verità del loro complesso, cioè la verità che il complesso ha in base ai suoi stessi termini, prima che la volontà divina abbia esercitato un qualsiasi atto intorno ad essi; sicché nel secondo segno della natura, cioè quando la volontà comincia ad agire, occorre che necessariamente essa voglia in conformità di quelle prescrizioni.

12. Scetticismo teologico.

[*Theoremata*, XIV.] [1.] Non si può dimostrare che Dio è vivo. Sia perché l'ordine della perfezione non permette qui di concludere: il sole non vive, il bue vive. Sia perché questa non è una differenza dell'essere, né qualcosa comune a tutti gli enti, o il contrario; ma solo una differenza nei corpi corruttibili. Sia perché ciò che

è primo ha una perfezione più alta della vita (anche il sole l'ha, ma tuttavia non vive).

[2.] Non si può dimostrare che Dio è sapiente o intelligente. Segue dalla proposizione precedente. Si conclude come in quella, e per conseguenza che non è né presciente, né predestinante, e non produce nulla con la sua arte, cioè né con le idee, non in qualunque altro modo intelligente.

[3.] Non si può dimostrare che Dio è un essere volente. Segue dalle due premesse; si conclude come in quelle, e per conseguenza che non ama, che non è giusto, né misericorde, e quindi, né è giudice di meriti e demeriti.

[4.] Non si può dimostrare che Dio compie operazioni a lui immanenti. Segue dalle due ultime conclusioni. Quindi egli non è beato per nessuna operazione, ma la sua beatitudine ha un significato tutto diverso dalla nostra, per il suo *essere*, che è meglio per lui di quanto non sia il nostro operare per noi. L'ordine non dimostra il contrario, come è chiaro dall'esempio del sole.

[5.] Concesse e non provate le quattro ultime conclusioni, non si può dimostrare che Dio conosca o voglia qualcosa di diverso da sé. Giacché alla perfezione e alla priorità dell'atto basta la perfezione e la priorità dell'oggetto.

[6.] Non si può dimostrare che Dio, con l'atto del conoscere e del volere, produca qualcosa di immanente a sé, che sia di per sé il termine di tali atti. Questi infatti appaiono atti originari che non hanno bisogno di termini prodotti, ma solo di oggetti e l'agente qui è oggetto, come risulta da quanto precede.

[7.] La produzione estrinseca, anche da parte della volontà, non presuppone necessariamente, della propria parte, una produzione intrinseca: se la producesse non

si potrebbe provare che il prodotto è della stessa natura [di chi lo produce]. Come la mia parola non è della stessa natura dell'anima, così in universale l'oggetto dell'intelazione non è della stessa natura di chi intende.

[8.] Non si può dimostrare che si abbia produzione di persone divine nell'essenza divina...

[9.] Non si può dimostrare che l'essenza divina, pur restando come numero la stessa, sia comunicabile a molti.

[10.] Non si può dimostrare la circolarità della processione delle persone divine...

[11.] Se l'essenza divina è comunicabile, non si può dimostrare che si comunichi solo in due modi.

[12.] Non si può dimostrare che l'essenza divina sia comunicabile in tre modi...

[13.] Non si può dimostrare che nella divinità ci sia solo una Trinità di persone.

[14.] Non si può dimostrare che agiscono inseparabilmente nelle cose esterne.

[15.] Non si può dimostrare che, se ci sono solo tre Persone, si distinguono solo relativamente l'una all'altra.

[17.] Non si può dimostrare che la terza Persona proceda contemporaneamente dalle due altre Persone...

[18.] Non si può dimostrare che l'anima razionale è immortale...

[22.] Non si può dimostrare che noi nasciamo col peccato originale...

[23.] Non si può dimostrare che nessun peccato è remissibile senza una pena diversa del peccato stesso...

[26.] Non si può dimostrare che è stato necessario che Dio si incarnasse. Segue dalla premessa, oltre al fatto che non si vede causa alcuna dell'incarnazione se non la redenzione...

[27.] Non si può dimostrare che Dio si sia incarnato dalla Vergine...

[28.] Non si può dimostrare che Dio ha unito in sé indissolubilmente la natura umana e divina...

[30.] Non si può dimostrare la necessità dell'istituzione di alcuni Sacramenti nella Chiesa...