Essere è volere. Il problema dell'onnipotenza in Duns Scoto

Gian Pietro Soliani

Trattare il tema dell'onnipotenza in Duns Scoto[1] significa affrontare una questione che ha avuto una lunga influenza nella Scolastica medievale e moderna, con ricadute sulla filosofia del diritto e della politica.[2] Come si vedrà, tale questione coinvolge diversi aspetti del discorso filosofico scotiano e, per essere compresa, va inquadrata tenendo conto anche del dibattito scolastico successivo alle condanne del 7 marzo 1277. In questo articolo cercheremo di svolgere una ricognizione dei luoghi testuali nei quali Scoto affronta il tema dell'onnipotenza divina, riferendola sempre alla volontà e mai all'intelletto.

Nella prima parte, ci soffermeremo sull'*Ordinatio* e sull'oggetto dell'onnipotenza, cercando di chiarire il nesso tra *esse intelligibile* ed *esse possibile*. Questo ci costringerà ad analizzare il vocabolario della *potentia* contenuto nelle questioni 1 e 2 del commento di Scoto a *Metafisica* IX, per concludere che il possibile si dice in molti modi e che, nonostante una certa ambiguità da parte

1 Gli studi sul tema sono numerosi: Prentice 1965; Prentice 1966; Alluntis 1976; Randi 1986; Todisco 1989; Cross 1997. Ultimamente gli studi sembrano essersi orientati, invece, sul referente dell'onnipotenza, ossia sul possibile, andando ad analizzare, spesso attraverso gli strumenti della tradizione analitica, la teoria delle modalità in Scoto.

2 Si considerino l'ormai classico Oakley 1984 ma anche i saggi contenuti in Canziani, Granada, Zarka 2000.

DOI 10.14640/QuadernidiNoctua5-9
ISSN 2723-9225

di Scoto, non bisogna vedere come alternative la tesi dell'indipendenza e la tesi della dipendenza del possibile da Dio.[3]

Nella seconda parte, ci concentreremo sulla dimostrabilità razionale dell'onnipotenza e sui diversi sensi nei quali tale termine può essere assunto. In particolare, analizzeremo i testi dell'*Ordinatio* e, soprattutto, del *Quodlibet*, q. 7, nel quale Scoto torna nuovamente sul tema della dimostrabilità dell'onnipotenza divina in un confronto, ben più ampio rispetto all'*Ordinatio*, con la filosofia aristotelica e, in generale, con i filosofi della facoltà delle Arti. Questo ci permetterà di mostrare che il francescano intende salvaguardare la razionalità della fede, sebbene neghi la possibilità di dimostrare razionalmente l'onnipotenza teologica.

Nella terza parte, più breve, si analizzerà la dialettica di potenza assoluta e potenza ordinata nel contesto delle analisi svolte in precedenza. Al termine dell'articolo, alcune osservazioni raccorderanno il tema dell'onnipotenza con quello della volontà – intesa da Scoto come unica potenza veramente razionale – e con l'essere, secondo alcune delle caratteristiche essenziali che il francescano ha inserito nei suoi scritti. L'essere, per Scoto, è originariamente, nella sua perfezione somma, innanzitutto volontà e poi anche intelletto, ma solo nella misura in cui l'attività intellettiva è precondizione necessaria per l'attività volitiva.

1. Il possibile dell'onnipotenza

In diverse occasioni Scoto spiega che «l'onnipotenza si rivolge a tutto ciò che non include contraddizione»[4], ma occorre subito precisare che il possibile,

3 Sul dibattito degli ultimi anni tra queste due tesi si rimanda a CIRAMI 2016, 137-154.
4 DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio*, I, d. 20, q. unica, 310, n. 17: «omnipotentia est ad omne illud

«correlato convertibile» dell'onnipotenza, in quanto potenza attiva, va inteso in senso oggettivo (*obiective*) e non in senso soggettivo (*subiective*). Soltanto il possibile *obiective*, infatti, è termine (*terminus*), cioè oggetto (*obiectum*) della potenza attiva.[5] La nuova distinzione tra possibile oggettivo e possibile soggettivo non ricalca la distinzione aristotelica tra potenza passiva e potenza attiva, ma la arricchisce. Si può dare, infatti, sia una potenza attiva oggettiva sia una potenza attiva soggettiva; lo stesso dicasi per la potenza passiva. Nella *Lectura*, opera che come noto precede l'*Ordinatio*, troviamo probabilmente il testo più chiaro su questa distinzione:

> Qualcosa si dice in potenza in modo duplice. In un modo, poiché è termine della potenza o è ciò verso cui (*ad quod*) [tende] la potenza e questo si dice in potenza in senso oggettivo, come l'Anticristo si dice che è in potenza e analogamente la bianchezza da generare). In altro modo, si dice che qualcosa è in potenza come soggetto della potenza o come ciò in cui (*in quo*) vi è la potenza, e in questo modo si dice che qualcosa è in potenza in senso soggettivo, poiché è in potenza verso altro, per il quale tuttavia non è ancora stato perfezionato (come la superficie da imbiancare).[6]

Dunque, si dà una potenza come oggetto, ossia termine di una tendenza o an-

---

quod non includit contradictionem».

5 *Ibid.*, 315, n. 28: «Quod autem dictum est de primo correlativo potentiae activae, quod sit 'possibile', intelligendum est de possibili obiective (scilicet quod est terminus potentiae), non de possibili subiective, quia illud non est correlativum convertibile respectu potentiae activae: non enim omnis potentia activa habet aliquod sic possibile, sibi correspondens, sed tantum illa potentia activa quae est transmutativa. Aequatur ergo 'possibile obiective', ut correlativum, potentiae activae, non autem 'possibile subiective', et tale est illud 'possibile' de quo adductus est Avicenna, quod scilicet opponitur 'necessario ex se formaliter'».

6 Duns Scoto 1993 *Lectura*, II, d. 12, 80, n. 30: «aliquid dicitur esse in potentia dupliciter: uno modo, quia est terminus potentiae, sive ad quod est potentia, et istud dicitur esse in potentia obiective (sicut Antichristus modo dicitur esse in potentia, et similiter albedo generanda); alio modo, dicitur aliquid esse in potentia ut subiectum potentiae sive in quo est potentia, et sic dicitur aliquid esse in potentia subiective, quia est in potentia ad aliud, quo tamen nondum perficitur (ut superficies dealbanda)».

che di una potenza attiva non ancora attualmente dispiegata, e una potenza come soggetto, ossia come sostrato che tende verso un perfezionamento non ancora attuale. Sempre nella *Lectura*, Scoto precisa, in primo luogo, che il possibile oggettivo non è la potenza nel senso di ciò che divide l'ente (*differentia entis*) opponendosi all'atto e, in secondo luogo, che il possibile soggettivo non è la potenza intesa come principio. In alcuni casi, i due tipi di possibile (oggettivo e soggettivo) potrebbero addirittura trovarsi sovrapposti, pur differendo nella denominazione, per la seguente ragione: la potenza si dice soggettiva rispetto ad alcunché in cui vi è ciò che è in potenza verso il termine, mentre si dice oggettiva rispetto al termine. Il fatto che, in alcuni casi, il possibile oggettivo e il possibile soggettivo si trovino l'uno insieme all'altro è dovuto alla presenza di una imperfezione della potenza attiva, la quale può prevedere come proprio correlato il possibile soggettivo e non soltanto il possibile oggettivo.[7] Si pensi, ad esempio, al caso della generazione naturale in cui la potenza attiva generante necessita di una materia (la potenza passiva soggettiva) su cui imprimere la propria forma, pur avendo come termine proprio della generazione il composto di materia e forma (potenza passiva oggettiva). Nel caso di Dio, invece, la potenza attiva, cui ci si riferisce tradizionalmente con il termine "onnipotenza", non agisce su alcunché di potenziale imprimendovi la propria forma e, quindi, non necessita di una potenza passiva soggettiva, ma soltanto di una potenza passiva oggettiva, ossia del possibi-

7 *Ibid.*, 288, n. 21: «Ideo dico quod proprium obiectum potentiae activae est possibile obiective: possibile enim obiectivum et possibile subiectivum non differunt sicut potentia quae est differentia entis et potentia quae est principium, sed possunt esse idem et differre secundum diversam rationem denominandi; nam potentia subiectiva est respectu alicuius in quo est quod est in potentia ad terminum, sed potentia obiectiva est respectu termini; possibile igitur obiectivum et non possibile subiectivum, quia quamvis aliquando concurrant, hoc est ratione imperfectionis potentiae activae, quae praesupponit possibile subiectivum».

le oggettivo.

La distinzione tra *possibile obiective* e *possibile subiective* è probabilmente un'elaborazione di Enrico di Gand, introdotta nel contesto della riflessione sull'atto creatore e lo statuto delle essenze.[8] Ogni potenza attiva ha un proprio soggetto e un proprio oggetto, cioè un termine del suo agire, ma nel caso della potenza creatrice vi è soltanto un oggetto, senza un soggetto. Diversamente, non si tratterebbe di una creazione dal nulla. Si è dunque costretti a porre il problema dello statuto del possibile.[9] Per ora, annotiamo che il possibile *obiective* di Scoto si oppone a ciò che per Aristotele e Avicenna è il «necessario formalmente di per sé » (*necessario ex se formaliter*)[10] e va a costituire la controparte della potenza attiva aristotelica, in quanto questa è il «principio del mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra».[11] Occorre sottolineare anche che l'atto creatore è, per Scoto, un tipo di *transmutatio* dal non essere all'essere[12], ma priva di connotazioni temporali, al

8 Cfr. PORRO 1996; PORRO 2004.

9 Il problema si presenta già in Enrico di Gand. Cfr. PORRO, 1996 e PORRO 2004.

10 Cfr. *Met.*, V, 1, 1013a17; AVICENNA LATINUS 1977 *Liber de philosophia prima*, 42. DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio*, I, d. 20, q. unica, 315, nn. 28-29: «Aequatur ergo 'possibile obiective', ut correlativum, potentiae activae, non autem 'possibile subiective', et tale est illud 'possibile' de quo adductus est Avicenna, quod scilicet opponitur 'necessario ex se formaliter'»; anche DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, I, d. 20, q. unica, 289, n. 21-22: «Illud autem possibile, quod sic est obiectum potentiae activae, non est possibile quod opponitur impossibili, quia sic Deus est possibile, sed est possibile acceptum particularius, de quo possibili loquitur Avicenna VI Metaphysicae et VIII quod est possibile ex se. Possibile igitur quod est proprium obiectum potentiae activae, est possibile quod opponitur 'necesse esse ex se', quod est habens esse ab alio et de se possibile. De virtute igitur sermonis, omnipotentia non est nisi respectu eorum quae de se non sunt necessaria, quae sunt possibilia ex se, distincta secundum essentiam ab illo a quo sunt. Cum igitur nihil sit in Deo quod sit 'ex se possibile esse', sed quidquid est ibi, est 'necessarium esse ex se', non est ibi potentia ad intra nec respectu alicuius ad intra, sed tantum respectu eorum quae producuntur ad extra».

11 DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio*, I, d. 20, 315-316, n. 30. Cfr. *Met.*, Δ, 12, 1019a15-16, 19-20

12 Al contrario, Tommaso d'Aquino nega che la creazione sia una *mutatio* in senso proprio, ma soltanto in un senso immaginifico. Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1942 *Qq. de pot.*, q. 3, a. 2, 40a-b.

contrario del *motus*.[13] La tesi opposta a questa era, tra l'altro, la numero 217 (secondo la numerazione del *Chartularium*) delle 219 proposizioni condannate da Tempier: «*Quod creatio non debet dici mutatio ad esse. – Error, si intelligatur de omni modo mutationis*».

1.1 Lo scarto tra essere intelligibile ed essere possibile

La potenza divina insiste su una *omnitudo* infinita. Si tratta, in fondo, di qualcosa di analitico. Non c'è onnipotenza senza una potenza che sia infinita, cioè priva di limiti, e quindi, poi, senza che vi sia un'essenza infinita che possieda quella potenza.[14] Tuttavia, questa sinonimia tra potenza infinita e onnipotenza non può essere data per scontata nel contesto della polemica tra teologi e filosofi sorta tra XIII e XIV secolo, e come testimonia, ad esempio, il *Quodlibet*, q. 7, sul quale dovremo tornare. Scoto rileva che tra l'attributo divino dell'onniscienza e quello dell'onnipotenza vi è una certa differenza, in ragione, come vedremo, della distinzione tra intelletto e volontà, ma non solo. Infatti, l'onniscienza si estende ad ogni ente, poiché ogni ente, in quanto tale, è di per sé conoscibile. Tra i due termini della relazione, ossia tra il conoscente e il conoscibile, non vi è un rapporto di posteriorità e priorità, così come non si può dire che la scienza divina sia determinata a un qualche particolare conoscibile. Le cose, invece, stanno in modo diverso per l'onnipotenza, la quale non si estende a ogni ente in quanto conoscibile, ma ad ogni *ente possibile*, prendendo il possibile come qualcosa la cui natura è posteriore rispetto

13 Come rilevava già Porro, la *mutatio* è il termine del mutamento. Cfr. PORRO 1996, 223-224.

14 DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio*, I, d. 20, q. 20, 319, n. 35: «si deitas non est infinita, ergo habens eam non est omnipotens: nihil enim est omnipotens (cum omnipotentia requirat infinitam potentiam) nisi habeat infinitam essentiam».

all'intelletto.[15]

A nostro modo di vedere, occorre rifuggire dalla tentazione di vedere nell'*omnitudo* cui si rivolge l'onnipotenza una sorta di infinità inferiore rispetto all'infinità propria dell'*omnitudo* cui mira la scienza divina, sebbene Scoto ponga un'effettiva distinzione tra ciò che è ente in quanto intrinsecamente conoscibile e ciò che è semplicemente ente possibile. Egli sembra, infatti, separare in qualche modo conoscibilità e possibilità, distinguendo la proprietà di 'essere conoscibile', ossia intelligibile – in quanto appartenente intrinsecamente a ogni ente – dalla proprietà di 'essere possibile', propria di ciò che è posto da una potenza attiva. La situazione sembra dar luogo a un'aporia. Scoto, infatti, ha legato in alcuni testi l'essere, l'essere conoscibile e l'incontraddittorietà[16], ma rilevando, come già ricordato, che l'onnipotenza si rivolge a tutto ciò che è possibile, ossia a tutto ciò che è non contraddittorio.[17] La situazione diverrà più chiara nel prosieguo.

Intanto, però, nell'*Ordinatio*, l'equivalenza tra conoscibilità e possibilità sembra trovare uno scarto per quanto riguarda Dio. Si tratta, infatti, di osservare che l'atto divino eterno che pone le creature nell'essere è internamente scandito da alcuni istanti logici (di *natura*) che hanno un ordine ben preciso.

15 *Ibid.*, 319, n. 36: «dico quod scientia non requirit ordinem determinatum ad scibilia, nec ordinem prioris nec posterioris, - et ideo scientia de necessitate extendit se ad omne ens, quia omne ens est scibile; potentia autem non extendit se - ut ad obiectum - ad omne ens, sed tantum ad ens possibile, quod, quomodocumque sumendo 'possibile', natum est esse posterius».

16 Si pensi DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 3, 93, n. 8: «ens ergo vel res primo modo accipitur communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem sive site ens rationis […] sive site ens reale»; *ibid.*, 94, n. 9: «Et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quolibet conceptibile quod non includit contradictionem, […] posset poni ens primum obiectum intellectus, quia nihil potest esse intelligibile quod includit rationem entis isto modo, quia ut dictum est prius, includens contradictionem non est intelligibile, et isto modo, quaecunque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re, sive de ente».

17 Cfr. *supra*, nota 3.

Prima, in senso logico, viene l'azione dell'intelletto divino e solo dopo giunge l'azione dell'onnipotenza, poiché quest'ultima è definita da Scoto come «la volontà al cui atto di volere segue che la cosa è».[18] L'atto dell'intelletto è, dunque, soltanto presupposto dall'azione dell'onnipotenza, in quanto quello costituisce la *ratio possibilitatis* degli oggetti della potenza attiva divina.[19] In *Ordinatio*, I, d. 37, in polemica con Enrico di Gand, Scoto sostiene che

> la potenza attiva per la quale Dio è detto onnipotente, non è formalmente l'intelletto, ma presuppone per così dire l'azione dell'intelletto, sia che quella onnipotenza sia la volontà sia che quella sia un'altra potenza esecutiva; ma la pietra è possibile di per sé formalmente; quindi riducendo per così dire al primo principio estrinseco, l'intelletto divino sarà quello da cui deriva la prima ragione della possibilità della pietra. Quella potenza attiva per la quale Dio è detto onnipotente non è quindi la prima ragione della possibilità nella pietra.[20]

Dal testo si comprende che il possibile, nel senso di ciò che è privo di qualsiasi contraddizione intrinseca, è tale per propria natura (*formaliter ex se*); ma a questo punto Scoto aggiunge la necessità di porre un principio estrinseco al possibile, ossia l'intelletto divino, in quanto condizione di possibilità. Inoltre, Scoto esclude che la prima ragione della possibilità possa essere la volontà divina. Il possibile è piuttosto il correlato dell'onnipotenza/volontà divina e la sua connotazione viene ristretta semplicemente a ciò che è causabile o creabile nell'esistenza attuale.[21] Si tratta, dunque, di indicare due condizioni del

18 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 37, 301, n. 8: «omnipotentia est voluntas ad cuius velle aequitur rem esse».

19 *Ibid.*, 301, n. 6.

20 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, 354, n. 6: «Potentia activa qua Deus dicitur omnipotens, non est formaliter intellectus, sed quasi praesupponit actionem intellectus, sive illa omnipotentia sit voluntas sive alia potentia executiva; sed lapis est possibilis esse ex se formaliter; ergo et reducendo quasi ad primum extrinsecum principium, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide. Non ergo illa potentia activa a qua Deus dicitur omnipotens, est prima ratio possibilitatis in lapide».

21 Chiaro in questo senso è il seguente testo. DUNS SCOTUS 1968 *Quodlibet*, q. 7, 253, n. 8:

possibile: una formale e intrinseca (la non ripugnanza) fondata sul principio di non contraddizione (d'ora in poi, PDNC) e una principiativa, ma estrinseca, ossia l'intelletto divino.

Riassumendo, il possibile che fa da termine dell'onnipotenza è ciò a cui non ripugna l'essere ed è insieme ciò che si oppone al necessario; tuttavia esso è prioritariamente pensato dall'intelletto divino.[22] In altre parole, la pietra è possibile perché tra le sue caratteristiche essenziali non vi è contraddizione, mentre ciò che è impossibile è tale per la contraddizione tra le proprietà che dovrebbero costituirne l'essenza. La ripugnanza o non ripugnanza si dà tra i termini che costituiscono la ragione formale di qualcosa, senza necessità di porre una relazione di dipendenza da altro. Il 'bianco' e il 'nero', ad esempio, si oppongono vicendevolmente e non possono essere affermati dello stesso sotto il medesimo rispetto. Sebbene, infatti, siano formalmente contrari, il 'nero' appartiene al campo semantico del 'non-bianco' e, in virtù di questa appartenenza, si oppone per contraddizione al 'bianco'. Lo stesso dicasi del 'bianco' rispetto al 'nero'. Se, quindi, per assurdo, Dio non esistesse, l'impossibile e il possibile continuerebbero ad essere tali[23], sebbene Scoto conceda

«[Omnipotentia] est respectu alterius in essentia causabilis: quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter; ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter, ut opponitur impossibili: nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se, prout convertitur cum producibili: sed respectu possibilis, prout possibile idem est, quod causabile […]. Omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cuiuscumque creabilis».

22 Duns Scoto 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, q. unica, 354, n. 7: «possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum».

23 *Ibid.*, 353-354, nn. 5-6: «nihil simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo. Repgnantia enim quaecumque est extremorum ex ratione sua formali et per se essentiali, circumscripto quocumque alio respectu utriusque extremi – positivo vel negativo – ad quodcumque aliud, sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur et habent repu-

che l'intelletto divino sia, come si è detto, la *ratio possibilitatis* dei possibili. L'ipotesi della non esistenza di Dio è, in effetti, un assurdo, perché il radicamento ultimo del possibile è nell'intelletto divino. Occorre notare anche che la non ripugnanza tra termini, ossia tra i costituenti essenziali di qualcosa, sembra essere equivalente alla non ripugnanza verso l'essere (*esse*). Un passo del *Quodlibet*, q. 9, ci aiuta a distinguere i significati di 'essere' secondo Scoto:

> In un modo si può intendere l'essere [come] ciò per cui, innanzitutto, qualcosa si allontana formalmente dal non essere. In primo luogo, si allontana dal non essere per il fatto che qualcosa è fuori dall'intelletto e dalla potenza della sua causa. In questo modo, di qualunque ente che sia fuori dall'intelletto e dalla causa è proprio l'essere. In un altro modo, si dice essere l'ultimo atto, a cui cioè non sopraggiunge qualcos'altro che dia l'essere in senso assoluto (*simpliciter*), e si dice che lo stesso possiede l'essere in senso assoluto, a cui innanzitutto conviene l'essere così detto; dico innanzitutto, così che non vi sia qualche altra ragione d'essere per quell'essere. In questo modo il composto perfetto nella specie si dice essere e solo quello.[24]

Si potrebbe interpretare la non ripugnanza verso l'essere come riferita a entrambi i significati di essere, poiché il creabile è ciò che non contraddice la possibilità di esistere *simpliciter* e di stare fuori dalla causa, ma ciò che più ci

---

gnantiam formalem, circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud. Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, - et propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset». Cfr. anche DUNS SCOTO *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica.

24 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 9, 362, n. 46: «Uno modo esse potest intelligi illud quo primo formaliter aliquid recedit a non esse; primo autem receditur a non esse per illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. Hoc modo cuiuslibet entis extra intellectum et causam, est proprium esse. Alio modo dicitur esse aultimus actus, cui scilicet non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsum dicitur simpliciter habere esse, cui primo convenit esse sic dictum, primo inquam, sic quod non sit alicui alteri raio essendi illo esse. Isto modo compositum perfectum in specie dicitur esse, et solum illud». Su questo tema, cfr. HONNEFELDER 1990, 141-142.

interessa ora è notare che la non ripugnanza verso l'essere è intesa da Scoto, innanzitutto, come l'incontraddittorietà di qualcosa. La condizione affinché qualcosa possa fare da oggetto correlativo della onnipotenza divina è l'incontraddittorietà.

In effetti, l'onnipotenza è la potenza attiva di Dio produttiva *ad extra* e i possibili sono gli oggetti eventualmente da porre nell'essere in senso assoluto (*esse simpliciter*), cioè da creare; ma l'essere possibile di tali oggetti dev'essere preceduto dall'essere intelligibile.[25] Dunque, lo statuto del possibile, nel senso del non contraddittorio, da collocare in una posizione intermedia tra l'essere intelligibile e il possibile, nel senso di ciò che può essere posto nell'esistenza dall'onnipotenza divina. Quest'ultima non produce i possibili in quanto possibili, poiché, sostiene Scoto, se così fosse, negare l'onnipotenza di Dio vorrebbe dire negare anche la possibilità delle cose che, invece, è tale formalmente di per sé.[26] A nostro modo di vedere, occorre leggere in stretta connessione i testi di *Ordinatio*, I, d. 35 e *Ordinatio*, I, d. 36 per cercare di chiarire i rapporti tra intelligibilità e possibilità *in divinis*.

In *Ordinatio*, I, d. 35, Scoto si chiede se in Dio vi siano delle relazioni eterne verso tutti gli oggetti conoscibili in quanto conosciuti quidditativamente, cioè nella loro essenza. Per chiarire la questione, Scoto premette che Dio è dotato di intelligenza e che l'oggetto proprio del suo intelletto è la stessa essenza divina. Se non che, Dio conosce anche tutti gli intelligibili distinta-

25 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, q. unica, 355, n. 9: «potentia activa 'quae est omnipotentia' non dat alicui aliquod esse nisi producendo illud, quia illa est potentia productiva rei ad extra; sed ante omnem productionem rei ad extra, res habet esse, quia […] rem produci in intelligibili non est rem produci in esse simpliciter, et si esset, non esset per illam potentiam qua Deus dicitur omnipotens».

26 *Ibid.*, 355-356, n. 10: «si potentia activa, quae est omnipotentia in Deo, esset praecisa causa possibilitatis in creatura, negatio potentiae activae in Deo esset causa negationis 'possibilis esse' in creatura».

mente, perché conoscerli soltanto in modo confuso sarebbe un'imperfezione.[27] Ora, affinché vi sia un atto di intellezione, spiega Scoto, sono solitamente richiesti tre elementi: l'oggetto conoscibile; un intelletto e una ragione del conoscere.[28]

Prima di risolvere la questione, Scoto prende in considerazione le opinioni di Bonaventura da Bagnoregio e di Enrico di Gand, mostrando che le relazioni eterne, poste dai due maestri, tra Dio e la creatura, sebbene diverse, determinano l'essenza divina e, dunque, ne diminuiscono l'assolutezza.[29] Tralasciando le critiche che Scoto rivolge a entrambe le opinioni, ci sembra che l'interesse principale del francescano sia quello di difendere l'assolutezza di Dio rispetto alle creature. Infatti, egli sostiene che la relazione di Dio verso le creature, diversamente dalle opinioni di Bonaventura ed Enrico, non possa essere reciproca (*mutua*), poiché uno dei due termini della relazione deve essere qualcosa di assoluto. Per chiarire la questione, Scoto introduce un confronto tra intelletto umano e intelletto divino. Nell'intellezione umana, l'oggetto fa da termine assoluto e indipendente della relazione con l'intelletto, tanto che si dice che l'intellezione è misurata dall'oggetto. Al contrario, l'atto intellettivo divino è misura di tutti gli oggetti da lui conosciuti. Quindi, sarà la stessa intellezione divina a fare da termine assoluto della relazione. Se non che, occorre precisare che il primo atto divino di intellezione è l'essenza divi-

27 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 35, q. unica, 247, n. 7: «Supposito quod Deus sit intelligens […] et quod essentia sua sit primum obiectum in ratione sui […] et quod intellectus suus sit omnium intelligibilium, non quasi potentia sed actu et simul […], et hoc distincte (quia impefectionis est in intelligente confuse intelligere)».

28 *Ibid.*: «circa istam quaestionem notandum est quod ad intellectionem alicuius tria videntur concurrere, videlicet obiectum cognoscibile, intellectus ipse et ratio cognoscendi».

29 *Ibid.*: «Propter ergo istam determinationem et istam assimilationem rationis cognoscendi ad obiectum, ponuntur relationes aeternae tamquam rationes determinantes essentiam ut est ratio intelligendi, et quibus ipsa essentia sit distincte similis obiectis cognitis».

na, tanto che si dà una perfetta identità reale tra essenza e intellezione.[30]

Se la relazione tra Dio e la creatura conosciuta fosse reciproca, si dovrebbe prevedere un «esigersi reciproco» (*coexigentia*) da parte dei due termini; ma non si tratta di una relazione siffatta. Dunque, uno dei termini, ossia Dio, rimane assoluto e l'esigenza di relazione spetta all'altro termine, ossia alla creatura in quanto oggetto conosciuto e, quindi, dipendente dall'intelletto divino.[31] Tuttavia, Scoto ammette che si possa comunque parlare di relazioni eterne in Dio verso gli oggetti da lui conosciuti, purché queste relazioni non precedano *naturaliter* gli oggetti stessi.[32]

La situazione descritta da Scoto è la seguente. Nel primo istante, Dio intende la propria essenza nella sua assolutezza pura, mentre nel secondo istante produce la creatura nel suo essere intelligibile, conoscendola. In questo modo, si instaura una relazione che va dalla creatura *intesa* verso l'atto intellettivo divino, senza bisogno di porre anche una relazione inversa che metterebbe a rischio l'indipendenza di Dio, come già si diceva. Ora, l'atto intellettivo divino coincide con Dio stesso, quindi non è un elemento terzo della relazione, ma è uno dei due termini relati, insieme alla creatura intesa. Nel terzo istante, l'intelletto divino può confrontare il proprio atto intellettivo con qua-

30 *Ibid.*, 256, n. 27: «Potest dici ad quaestionem quod relationes tertii modi differunt per se ab aliis aliorum duorum, quia in tertio modo non est mutuitas sicut in aliis duobus modis, - et ex hoc sequitur […] quod terminus relationis est absolutum quid, ut absolutum. Sicut ergo obiectum intellectionis nostrae terminat relationem ipsius in quantum mere absolutum est, et sic ipsa est mensurata per ipsum, ita – videtur – cum intellectio divina simpliciter sit mensura omnium aliorum a se intellectorum, sequitur quod alia praecise referantur ad intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti; hoc confirmatur, quia omnino prima intellectio divina, quae est beatifica, est essentiae ut essentia est, sine omni respectu rei et rationis, et hoc propter perfectam identitatem realem intellectus ad essentiam obiectam».

31 *Ibid.*, 256-257, n. 28.

32 *Ibid.*, 257-258, n. 31: «concedi possunt istae rationes hic iam factae; et, secundum hoc, potest concedi quod sunt relationes aeternae in Deo ad cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione obiectorum».

lunque intelligibile e, grazie a questo paragone, causa in se stesso una relazione di ragione. Finalmente, nel quarto istante, l'intelletto divino si può rivolgere sopra la relazione causata nel terzo istante per conoscerla.[33] Le relazioni eterne di ragione sono quindi un prodotto dell'intelletto divino e, in quanto tali, sono eterne.

In termini più generali: siano "a" e "b" i due termini della relazione. Nel primo istante "a" è preso come assoluto, mentre nel secondo istante è "b" ad essere preso come assoluto, sebbene possieda l'essere grazie ad "a". Nel terzo istante "b" si relaziona ad "a" considerato comunque nella sua assolutezza, poiché la relazione non è reciproca. Nel primo istante, precisa Scoto, l'intelletto divino è in atto per essenza e in modo puramente assoluto, cioè deve essere considerato nella condizione di un atto primo che non ha ancora prodotto, ma che è in grado di produrre qualunque cosa nell'essere intelligibile. Solo nel secondo istante l'intelletto divino produce la creatura in quanto intesa, di modo che questa sia termine della relazione con un proprio essere, ma dipendente dall'atto intellettivo divino e senza che la relazione tra "a" e "b" sia reciproca.[34]

33 *Ibid.*, 258, n. 32: «Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub rationem absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis, et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita».

34 *Ibid.*, 266, n. 49: «intelligo quod in primo instanti est *a* sub ratione absoluti; in secndo est *b* sub ratione absoluti, habens esse per *a*; in tertio b refertur ad '*a* sub ratione absoluti', si est relatio non mutua, - vel *a* et *b* referuntur relationibus mutuis. Hic ergo, in primo instanti intellectus est in actu per essentiam ut mere absolutam, tamquam in actu primo, sufficiente ad producendunm quodlibet in esse intelligibili; in secundo instanti producit lapidem in esse intellecto, ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam: nullus autem est respectus e converso in intellectu divino, quia respectus

Attraverso questo susseguirsi di istanti logici e atemporali, Scoto intende sostenere che, affinché Dio abbia conoscenza della creatura come oggetto, non è necessario far precedere quest'ultima da una relazione di ragione. Questa è, invece, causata da Dio stesso posteriormente – in senso logico – alla creatura conosciuta.[35] Nemmeno la relazione della creatura verso Dio è, dunque, originaria, ma piuttosto logicamente posteriore all'atto intellettivo divino. Innanzitutto, viene la conoscenza che Dio ha di sé e poi la conoscenza della creatura, per mezzo di un intelletto che è essenzialmente attività produttiva con una sua processualità sottratta al tempo. In questo modo, Scoto intende certamente preservare l'assolutezza di Dio e la relatività della creatura, ma insieme ribadire il carattere originariamente produttivo dell'intelletto.

In *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., Scoto si chiede se il fondamento della relazione eterna che lega la creatura, in quanto intesa, con Dio, in quanto intelligente, possieda l'essere proprio dell'essenza (*esse essentiae*). Occorre subito precisare che il fondamento cui si fa riferimento è la creatura stessa, sebbene quest'ultima abbia Dio come proprio fondamento. Il francescano scozzese sostiene che Dio conosca la creatura prodotta nell'essere intelligibile, non soltanto nella sua essenza (*esse essentiae*), ma anche nella sua sussistenza (*esse existentiae*), come se fosse creata. Sulla scorta del *De Genesi ad litteram* di Agostino, Scoto rifiuta la tesi che Dio conosca eternamente soltanto l'essenza delle creature, conoscendone la sussistenza attuale soltanto "dopo" averle effettivamente create. La tesi in parola, come nota Agostino, introdurrebbe in Dio il mutamento e la temporalità.[36] La relazione eterna, come si è detto prima, è

non est mutuus».

35 *Ibid.*, 258, n. 32: «Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tanquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa 'ut causatam' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti».

36 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, 281, n. 27: «Ad quod specialiter videtur

prodotta dall'atto dell'intelletto divino e si fonda su qualcosa di conosciuto nella sua essenza e insieme nella sua sussistenza, anche quando la volontà divina non ha "ancora" creato. Del resto, Scoto osserva che, se confrontassimo il nostro intelletto con quello divino, ci potremmo accorgere del fatto che, anche quando la cosa non è (sia nel senso dell'essere di essenza sia nel senso dell'essere di esistenza), possiamo conoscerne sia l'essenza sia la sussistenza, senza per questo porre il conosciuto in uno dei due "essere", e in particolare nell'*esse simpliciter*. Questo dovrebbe valere a maggior ragione per Dio. La differenza tra il nostro intelletto e l'intelletto divino sta nella capacità di quest'ultimo di produrre originariamente le cose nell'essere intelligibile, azione che noi siamo in grado di imitare per mezzo dell'intelletto agente, ma quando le cose sono già state prodotte da Dio.[37]

Uno degli argomenti posti all'inizio della questione che Scoto sta affrontando sostiene che la stabilità veritativa della creatura consista nella relazione che essa intrattiene con Dio in quanto esemplare e onnisciente, non in quanto causa efficiente. Se, infatti, la stabilità della creatura in Dio fosse intrinseca ad

---

esse hoc, quod non tantum esse essentiae fundat ad Deum relationem talem, sed etiam esse exsistentiae, quia secundum Augustinum V *Super Genesim* 7 'non aliter novit facta quam fienda'; praecognovit ergo esse exsistentiae sicut esse essentiae». Si veda anche AGOSTINO D'IPPONA 1894 *De Genesi ad litteram*, V, 18, 36, pars II, 161.

37 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 36, 281-282, nn. 28-29: «Omnia etiam motiva quae adducuntur de intellectu divino, diventur posse adduci de intellectu nostro: quia si aliquid non sit, potest a nobis intelligi (et hoc sive essentia eius sive exsistentia eius)m et tamen non propter intellectionem nostram ponitur quod illud habeat verum esse essentiae vel exsistentiae; nec est differentia aliqua – ut videtur – inter intellectum divinum et nostrum, quoad hoc, nisi quod intellectus divinus produci tilla intelligibilia in esse intelligibili, noster non producit primo. Sed si istud esse non est ex se tale quod requirit esse simpliciter, 'producere illud in tali esse' non est producere in aliquo esse simpliciter: et ideo videtur quod si istud esse intelligibile – comparando ad intellectum nostrum – non requirit esse simpliciter, comparando etiam ad intellectum 'producentem in isto esse' non erit esse simpliciter […]. Similiter, intellectus noster agens producit rem in esse intelligibili, licet sit producta prius, - et tamen propter illud producere intellectus nostri agentis non ponitur res 'sic producta' habere esse simpliciter».

essa, quest'ultima sarebbe come Dio e se, al contrario, la sua stabilità consistesse nella relazione con Dio in quanto causa efficiente, essa sarebbe stabile nella sua verità, ma insieme necessariamente esistente in atto, contraddicendo la libertà dell'atto creatore.[38]

Per rispondere a questo argomento, Scoto distingue preliminarmente due sensi nei quali si può intendere l'espressione «ente stabile» (*ens ratum*). In un primo senso, l'espressione significa l'ente che possiede di per sé un essere vero o di essenza o di esistenza, poiché, sebbene questi due tipi di essere si distinguano, non possono stare l'uno senza l'altro. In un secondo senso, invece, *ens ratum* indica ciò che originariamente si oppone all'ente finto e menzognero, in quanto non gli ripugna l'esser vero, sia esso di essenza o di esistenza.[39]

Se si considera il primo senso di *ens ratum*, l'uomo, come ogni altra creatura, non è stabile e vero di per sé, ma grazie alla causa efficiente che gli conferisce l'esser vero, sia di essenza sia di esistenza. In questo senso, l'*ens ratum* è anche effetto e, in quanto tale, ha una sua esistenza. Tuttavia, Scoto nega che da questa conclusione si possa trarre la conseguenza per cui appartiene alla definizione di *ens ratum* il fatto di essere esistente eternamente come Dio. La definizione, infatti, è la conoscenza distinta del definito secondo tutte le

38 *Ibid.*, 272, n. 1: «Homo non est ens ratum (quia tunc esset Deus), ergo per aliquid est ratum formaliter; non nisi per respectum ad ipsum primum ratum ex se: non autem per respectum ad illud ut ad efficiens, quia cum definitio sit entis rati et efficiens 'in quantum efficiens' roducat exsistens in actu, si hom haberet esse ratum ab efficiente in quantum efficiens, definitio non esset eius nisi ut existens, et ita definitio terminaret quaestionem 'an est', quod est inconveniens; ergo est ens ratum in quantum participat primum ut exemplar; hoc autem est in quantum habet relationem aeternam ad Deum ut scientem et exemplantem».

39 *Ibid.*, 290, n. 48: «dico quod 'ens ratum' aut appellatur illud quod habet ex firmum et verum esse, sive essentiae sive exsistentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut 'ens ratum' dicitur illud quod primo distinguitur figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae».

sue parti essenziali, ma si può avere conoscenza definitoria (*definitiva*) anche di ciò che non è *ens ratum*. L'unica condizione necessaria è che l'*ens ratum* sia termine di una conoscenza definitoria, ma da questo non consegue, che poiché l'*ens ratum* è inteso in modo definitorio, allora sia.[40] Sembra si debba intendere la stabilità dell'*ens ratum*, in questo primo senso, come consistenza ontologica e non soltanto logica. Scoto, infatti, ammette che l'esser vero dell'*ens ratum* consente di attribuire ad esso una qualche esistenza, sebbene causata da Dio. A proposito di questa esistenza, Scoto esclude che la si possa considerare alla stregua dell'*esse simpliciter*. Nel secondo istante in cui la creatura è prodotta nell'essere intelligibile essa non acquista né un *esse essentiae* né un *esse exsistentiae*, ma soltanto un *esse secundum quid* (relativo), *cognitum* (conosciuto) e *deminutum* (diminutivo) come tutto ciò che esiste soltanto in relazione a un intelletto che lo pensa. Scoto identifica l'*esse deminutum* con l'*esse verum*. Con ciò, la creatura nell'*esse intelligibile* rimane un assoluto, sebbene di un tipo particolare, e insieme fonda la relazione ideale (*relatio idealis*) che Dio intrattiene con essa.[41]

40 *Ibid.*, 290, n. 49: «Si primo modo accipitur ens ratum, dico quod homo non est ex se ens ratum, sed ab efficiente, - a quo habet omne verum esse, et essentiae et exsistentiae. Et cum dicis quod tunc numquam est ens ratum nisi effectum, - concedo, hoc modo; et quando est effectum, est exsistens, ergo non est eius definitio nisi ut est exsistens, - nego istam consequentiam, quia definitio est distincta cognitio definiti secundum omnes partes essentiales eius. Distincta autem cognitio potest esse alicuius, licet ipsum non sit ens ratum».

41 *Ibid.*, 288, n. 44: «Ad secundum dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, - et non est relationis tantum, sed et fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel exsistentiae, sed secundum esse deminutum (quod est 'esse' verum), quod esse est esse secundum quid etiam entis absoluti, quod tamen 'ens absolutum' secundum istud esse deminutum concomitantur relatio rationis». Ci riferiamo alla risposta alla seguente obiezione contro la risposta di Scoto. *Ibid.*, 283, n. 31: «productio non est tantum alicuius relationis, quia relatio non est nisi in absoluto; ergo cum concessum sit in praecedente quaestione Deum producere res in esse intelligibili 'secundum quod res cognita dicitur esse idea', sequitur quod in illo instanti secundo oportet ponere aliquam entitatem absolutam rei productae, ita quod in ente absoluto habente talem entitatem fundetur relatio ad producens»; DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, I, d. 36, 468-

Se al contrario si prende l'*ens ratum* nel suo secondo significato, allora l'uomo, come ogni altra creatura, è di per sé un ente stabile e vero, poiché formalmente non gli ripugna l'essere. Infatti, spiega Scoto, tutto ciò che ripugna a qualcosa ripugna ad esso formalmente secondo la propria essenza. Se all'uomo di per sé ripugnasse l'essere, non sarebbe sufficiente l'introduzione di una relazione estrinseca con alcunché che sopraggiunga a togliere la ripugnanza. Ciò non significa che l'uomo, come *ens ratum* in questo secondo senso, sia Dio, poiché a quest'ultimo non soltanto non ripugna l'essere, ma è Egli l'essere stesso.[42]

Si può osservare che, come nel caso del possibile oggettivo, anche nel caso dell'*ens ratum*, Scoto distingue il piano dell'azione divina per cui si può dire che l'*ens ratum* esiste *principiative* grazie all'intelletto divino e il piano formale per il quale si può dire che, in altro senso, l'*ens ratum* è formalmente tale per propria natura. L'*ens ratum* preso nel suo secondo significato coincide di fatto con il possibile *formaliter ex se* della potenza logica, la quale, è bene ricordarlo, ha già un qualche tipo di essere sebbene *secundum quid*. Come precisa Scoto nella *Lectura*, la relazione di Dio con la creatura si rivolge a qualcosa di

469, n. 26: «Ideo dico quod res ab aeterno non habuit esse verum essentiae vel exsistentiae, sed fundat relationem idealem secundum esse deminutum, quod habuit ab aeterno (quod est esse verum, distinctum contra esse essentiae et esse exsistentiae, sicut patet ex VI *Metaphysicae*): sicut si ponatur quod ego fuissem ab aeterno et quod ab aeterno intellixissem rosam, ab aeterno tunc intellexi rosam secundum esse suum essentiae et secundum esse exsistentiae; et tamen non habuit esse nisi cognitum; - sicut si modo rosa omnino nihil esset, intelligo rosam et secundum esse essentiae et exsistentiae, et tamen neutrum habet. Unde terminus intellectionis est esse essentiae vel esse exsistentiae, - et tamen illud quod obicitur intellectui, tantum habet esse deminutum in intellectu».

42 *Ibid.*, 291, n. 50: «Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnatsibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex rationes eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. Et si ex hoc inferas 'homo est ex se ens ratum hoc modo, ergo est Deus', consequentia non valet, quia Deus non tantum est cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse».

potenziale e non attuale.[43] A nostro avviso, occorrerebbe parlare più di potenza onto-logica che di potenza logica. In effetti, l'essere conoscibile che spetta all'*ens ratum* non è altro che il trascendentale *verum*, ossia quella passione (*passio*) dell'essere che ne indica la conoscibilità.[44] Tuttavia, bisogna ammettere che, in *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, Scoto ha concesso, da un lato, che l'intellezione divina della creatura nell'*esse intelligibile* sia «reale e metafisica, non logica», pur negando, dall'altro lato, che si possa per questo dedurre che anche la creatura, termine di quella intellezione, possieda un qualche essere reale (di essenza o di esistenza).[45]

1.2 Osservazioni sulla potentia *nelle* Quaestiones super libros Metaphysicorum

Come è stato segnalato da altri studiosi, nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum* Scoto sembra esplicitare il problema che abbiamo segnalato di una consistenza onto-logica del possibile logico. In particolare, le prime due questioni del commento a *Metafisica* IX sembrano essere piuttosto importanti per-

43 DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, I, d. 30, 416-417, n. 62: «si ponatur quod res non habuerunt ab aeterno esse reale, ex hoc quod fuerunt possibilia-esse, sed tantum esse secundum quid, tunc non possunt esse terminus alicuius realis relationis et actualis, sed potentialis et secundum rationem, quia […] in Deo alia est relatio secundum rationem quae est ad terminum potentialem et ad terminum actuale, et secundum hoc licet ponitur tale possibile quod non est in actu sed tantum ens secundum quid, ad ipsum tamen non erit relatio realis ipsus Dei nec alicuius alterius. Eodem modo si ponitur res esse ab aeterno secundum esse intelligibile, ad eam non erit relatio realis».

44 DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, I, d. 35, 457, n. 35: «omne ens est intelligibile, quia 'verum' est passio cuiuslibet entis».

45 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, 292, n. 53: «concedo quod ab aeterno Deus intellexit lapidem, et non ut idem sibi, - et intellectui ista fuit realis et metaphysica, non logica. Nec tamen plus sequitur – ex hoc – de lapide quod sit essentia quam exsistentia, nec magis comparando ad intellectum divinum quam meum; sequitur quidem 'ergo res semper fuit intellecta', sed arguendo 'ergo res fuit in aliquo esse reali', est fallacia secundum quid et simpliciter».

ché ricche di osservazioni che non troviamo nell'*Ordinatio*[46], a partire da una topografia dei diversi tipi di potenza. Il testo di Scoto delle *Questioni sulla Metafisica* è, come noto, particolarmente complesso da seguire per la sovrapposizione di argomenti e questioni risalenti probabilmente a fasi compositive diverse. Riteniamo, però, importante il luogo testuale che stiamo analizzando per la ricchezza delle considerazioni e perché, proprio per questo, potrebbe essere stato rivisto da Scoto in vista di una sistemazione generale del commento alla *Metafisica*. Possiamo quindi ipotizzare che sia un testo coevo all'ultima parte della vita di Scoto.

Della potenza, spiega Scoto, il metafisico si deve occupare in ragione del fatto che egli studia l'ente e le sue passioni, tra le quali vi sono la potenza e l'atto. La potenza presa in questo senso è detta brevemente *potentia metaphysica* a significare un modo dell'ente dal quale, per traslazione, si può parlare anche di una *potentia logica* e di una *potentia metaphorica*. La prima riguarda l'ambito della logica e delle proposizioni che vertono sul possibile, mentre la seconda appartiene al campo della matematica.[47] Quanto alla potenza logica, secondo Scoto, se ne trovano già alcune definizioni sia in *Metafisica* V sia in *Metafisica* IX.[48] La prima è piuttosto breve: «il contrario dell'impossibile – scri-

46 Riguardo a questo testo gli studi più recenti sono CIRAMI 2016 e in parte anche KING 2011.

47 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 512-513, n. 16: «Hic ergo videndum est de potentia communius accepta, videlicet ut importat modum quendam entis in se sine ratione principii. Et quia metaphysicus considerate ns et passiones eius, ideo potentia sic sumpta ad considerationem metaphysici pertinet. Et ideo propter brevitatem in sermone potest dici 'potentia metaphysica'. Iuxta istam potentiam proprie transumitur nomen potentiae ad significandum 'potentiam metaphoricam', quae est in mathematicis, et etiam 'potentiam logicam', sive quae est in logicis, ut in propositionibus possibilibus». Per la potenza matematica si veda *Met.*, V, 12, 1019b33-34 e EUCLIDE, *Elementa*, X, def. 3, prop. 9; DUNS SCOTO 1973 *Ordinatio*, II, d. 2, p. 2, q. 5, 296, n. 327.

48 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 514, n. 18: «De potentia logica dicit Philosophus in V: "Possibile, quando non necesse fuerit contrarium falsum esse"; et in isto IX, cap. ultimo: "Semper componuntur et impossibilia dividi", etc.».

ve Aristotele –, cioè il possibile, si ha quando non è necessario che il contrario sia falso».[49] La seconda, invece, giunge al termine di un passaggio piuttosto lungo:

> se alcune cose sono sempre unite è impossibile separarle, e altre sono sempre separate ed è impossibile unirle, mentre altre ancora possono trovarsi nei due modi opposti, e se l'essere consiste nell'essere unito e nell'essere uno, mentre il non-essere consiste nel non essere unito e nell'essere una molteplicità: ebbene, allora circa *le cose che possono trovarsi nei due modi opposti, la stessa opinione e il medesimo discorso possono diventare e veri e falsi, e può accadere che, talora, si affermi il vero e, talaltra, si affermi il falso*.[50]

In entrambi i testi aristotelici compare il riferimento al vero e al falso per definire il possibile. In particolare, nel secondo passaggio troviamo un significato di essere come unione o disunione nel giudizio, secondo verità, di ciò che è rispettivamente unito o diviso. A questo proposito, si capisce l'accostamento di Scoto, già osservato, tra potenza logica, *ens ratum* (nel secondo significato) ed esser vero. Commentando i testi aristotelici sopra riportati, Scoto mostra con chiarezza di intendere la potenza logica come ciò che afferisce all'ambito del giudizio, ossia come

> un qualche modo della composizione fatto dall'intelletto, causato dal rapporto dei termini di quella composizione, in quanto non ripugnanti tra loro. E sebbene alla potenza logica corrisponda solitamente nella realtà una qualche potenza reale, tuttavia ciò è essenziale alla natura di questa potenza.[51]

49 *Met.*, V, 1019b29

50 *Met.*, IX, 10, 1051b9-16.

51 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 514, n. 18: «Et illa potentia est modus quidam compositionis factus ab intellectu, causatus ex habitudine terminorum illius compositionis, scilicet quia non repugnant. Et licet communiter correspondeat sibi in re aliqua potentia realis, tamen hoc non est per se de ratione huius potentiae».

Da qui sorge l'ipotesi scotiana secondo cui potrebbe essere logicamente possibile che il mondo fosse "prima" della sua creazione a patto che vi fosse stato un intelletto in grado di formulare il seguente giudizio: "il mondo sarà", come composizione del soggetto-mondo e della predicazione esistenziale al futuro. Si tratta, come è noto, di un'ipotesi per assurdo che prevede, non solo che il mondo non sia in potenza passiva prima della creazione, ma nemmeno che vi sia una potenza attiva in grado di farlo esistere, sebbene non sia contraddittorio sostenere che questa potenza attiva potrà esistere nel futuro.[52]

Ciò che ci preme mettere in evidenza è la condizione necessaria affinché l'esperimento mentale di Scoto possa avere seguito, ossia la presenza di un intelletto capace di giudicare e, in definitiva, di pensare. Potrebbe, per assurdo, mancare qualsiasi potenza passiva o attiva, e il mondo continuerebbe ad essere logicamente possibile, ma a patto che esista un qualunque intelletto in grado di affermare l'esistenza futura del mondo nel suo *essere vero*. Dove tale essere vero è la non contraddittorietà e, dunque, la possibilità che quella esistenza futura non ripugni al mondo. L'indipendenza del possibile logico è, quindi, solo relativa e non assoluta. Ora, questa non assolutezza ha bisogno di essere ulteriormente precisata, ma non prima di aver approfondito la natura della potenza metafisica. Di quest'ultima, spiega Scoto, Aristotele scrive all'inizio di *Metafisica* IX: «le nozioni di potenza e atto vanno oltre i significati che sono relativi al solo movimento».[53] Si tratta qui dell'atto e della potenza

52 *Ibid.*: «Et sic possibile fuisset mundum fore ante eius creationem, si tunc fuisset intellectus formans hanc compositionem 'mundus erit', licet tunc non fuisset potentia passiva ad esse mundi, nec etiam activa, posito hoc per impossibile, dum tamen sine contradictione posset fore potentia ad hoc activa». Per una discussione di questo testo e di testi simili a questo, si veda King 2001, 183-184.

53 *Met.*, IX, 1, 1046a1-2; 5, 1048a27-29. Duns Scoto 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 514-515, n. 20: «De potentia metaphysica dicit Philosophus in principio istius IX: "In plus est potentia et actus eorum quae dicuntur secundum motum solum". Et cap. 5: "Non solum dicimus possibile aptum natum movere etc., sed aliter"».

intese come trascendentali dell'essere, ossia come *passiones entis*, sebbene disgiuntive. In questo senso, potenza e atto superano la mera considerazione fisica e assurgono al ruolo di principi metafisici. In particolare, la potenza metafisica si può assumere secondo tre significati:

1) come ciò che si oppone all'impossibile; non nel senso apofantico della potenza logica, ma nel senso di ciò che non è complesso (*incomplexum*), quindi dell'essenza nella sua incontraddittorietà. In questo senso il possibile metafisico è da prendere come un trascendentale convertibile con tutto l'essere, poiché non vi è alcunché che sia ente e che includa la contraddizione.[54] Tuttavia, Scoto osserva anche che questo possibile metafisico ha una «natura abbastanza vicina» a quella del possibile logico.[55] Sebbene il teologo francescano non ne espliciti il motivo, si tratta chiaramente dell'incontraddittorietà. Il principio di non contraddizione, infatti, è per Scoto principio onto-logico e non semplicemente logico. Per comprendere questo punto bisogna fare riferimento al *Quodlibet*, q. 3, dove Scoto, parlando dell'oggetto adeguato dell'intelletto, afferma che

> in questo concetto comunissimo, poiché *res* e *ens* si dicono di qualsiasi concepibile che non includa contraddizione, sia che quella comunanza sia di analogia o di univocità, non mi importa, si potrebbe porre l'*ens* primo oggetto dell'intelletto, poiché niente che includa la contraddizione può essere intelligibile, in questo modo, qualunque scienza, che non soltanto si chiami reale, ma anche che si chiami di ragione, riguarda la *res* e l'*ens*.[56]

54 *Ibid.*, 515, n. 21: «Ista potentia tripliciter accipitur. Uno modo opponitur impossibili, non quidem ut dicit modum compositionis, sicut in secundo membro distinctionis, sed ut dicit dispositionem alicuius incomplexi; quemadmodum, secundum Aristotelem V huius cap. 'De falso', aliqua ratio dicitur in se falsa, quia contradictionem includit. Et sic 'possibile convertitur cum toto ente, nam nihil est ens cuius ratio contradictionem includit».

55 *Ibid.*, IX, q. 13, 622, n. 10: «… excluso 'possibili' ut convertitur cum ente (cuius ratio videtur satis propinqua rationi 'possibilis' logice sumpti) …».

56 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 3, 94, n. 9: «Et isto intellectu communissimo, prout res vel

La *ratio entis*, cioè la natura stessa dell'essere, espressa innanzitutto dall'incontraddittorietà, è ciò che lega logica e metafisica come loro terreno comune.

2) In un secondo significato, la potenza metafisica si oppone al necessario per come ne parla Avicenna nella sua *Metafisica*, ossia – nell'interpretazione di Scoto – secondo l'opposizione di defettibile e indefettibile.[57] Per il filosofo persiano, si trattava di sostenere l'indipendenza e assolutezza del necessariamente esistente contro la dipendenza e contingenza ontologica del possibilmente esistente.[58] In questo ha ragione Scoto nel vedere nel possibile – preso secondo questo significato – ciò che può venir meno opposto a ciò che esiste per essenza. Del resto, come si è già fatto rilevare, Scoto condivide la preoccupazione di Avicenna quanto alla volontà di preservare l'assolutezza dell'Ente necessario, ribadendo insieme la dipendenza del possibile. Su questo

ens dicitur quolibet conceptibile quod non includit contradictionem, sive illa communitas sit analogiae sive univocationis, de qua non curo modo, posset poni ens primum obiectum intellectus, quia nihil potest esse intelligibile quod includit rationem entis isto modo, quia […] includens contradictionem non intelligibile, et isto modo, quaecunque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re, sive de ente».

57 *Ibid.*: «Alio modo sumitur potentia ut opponitur necessario, et sic loquitur Avicenna de possibili, I *Metaphysicae* suae; et sic dicitur 'necesse' quod ex se habet entitatem indefectibilem; 'ens possibile' quod defectibilem».

58 AVICENNA LATINUS 1977 *Liber de philosophia prima*, I, 6, 45-46: «Dicemus igitur quod oportet illud fieri necessarium esse per causam et respectu eius. Si enim non fuerit necessarium esse existente essentia causae et comparatione eius, erit etiam possibile. Unde potest concedi illud esse et non esse non appropriatum aliquo illorum duorum; et hoc iterum eget ut sit aliquid tertium per quod assignetur ei esse post non esse, vel post esse non esse, cum causa habuerit esse; est ergo illud alia causa, et sic itur in infinitum et cum hoc non erit ei appropriatum esse nec acquiretur ei esse, et hoc est absurdum, non ob hoc tantum quod causae eunt in infinitum […], sed ob hoc quod nondum habet per quod approprietur; iam autem positum est illud habere esse. Igitur manifestum est quod quicquid possibile est esse, non habet esse nisi cum necessarium est esse respectu suae causae». Utilizzo l'espressione "contingenza ontologica" per indicare ciò che può essere e non essere. Diversa da questa contingenza è la contingenza metafisica che prevede il riferimento ad una causa creatrice libera.

senso del possibile ci eravamo già soffermati quando si diceva del possibile *obiective* come correlativo dell'onnipotenza divina. La *potentia obiectiva* è, quindi, anche *potentia metaphysica*.

3) Il terzo modo di intendere la potenza metafisica è il più ristretto, poiché dice di ciò che non può stare in alcun modo insieme al proprio atto corrispondente, secondo l'insegnamento aristotelico di *Metafisica* V: «l'atto è l'esistere della cosa, non però nel senso in cui in cui diciamo che è in potenza».[59]

Tra l'altro, l'opposizione di potenza e atto è relativa in senso non reciproco. Soltanto l'atto è assoluto, mentre la potenza dipende per il suo esistere dall'atto. In questo Scoto intende rimanere fedele alla dottrina aristotelica del primato dell'atto sulla potenza. In effetti, la stessa intelligibilità della potenza dipende dal proprio atto corrispondente.[60] La relazione tra potenza e atto è trascendentale (*transcendens*), poiché è transcategoriale. Lo stesso si può dire della relazione tra principio e principiato o tra causa e causato, poiché non si tratta di una relazione che cade sotto un genere particolare.[61] Al contrario, sia-

59 ARISTOTELE, *Metaphysica*, IX, 6, 1048a31-32. DUNS SCOTO 1997, *Qq., Met.*, IX, qq. 1-2, 515, n. 21: «Tertio modo strictissime sumitur potentia metaphysica, prout non stat cum actu circa idem. Et sic loquitur Aristoteles cap. 5, ubi notificat actum, quod "actus est quando res est, non ita sicut in potentia"».

60 *Ibid.*, 516, n. 23: «Ad secundam quaestionem dicendum quod 'relative opponi' possunt aliqua dupliciter intelligi: vel mutuo, scilicet quod utrumque habet habitudinem per se ad alterum; vel non mutuo. Non primo modo opponuntur actus et potentia, quia cum talia sint simul natura et definitione, sequeretur tunc quod actus non esset prior ratione quam potentia; nec ratio potentiae sumeretur ab actu magis quam e converso, quod est contra Aristotelem in isto IX cap. 7. Secundo modo opponuntur, nam supponendo significatum nominis, patet quod potentia sic sumpta dicit ordinem ad actum, et iste ordo essentialiter est respectus ad actum. Habens autem respectum essentialiter ad aliud, in quantum huiusmodo, illi alii non opponitur nisi relative. Sed hoc non est e converso, quia ratio ectus est absoluta, ut probatum est ex intentione Philosophi».

61 *Ibid.*, 534, n. 68: «relatio potentiae non est determinati generis, sed transcendens. Et ita etiam posset dici de relatione principii et causae, de quibus minus videtur; nec cadunt istae relationes sub aliquo modo illorum qui ponuntur in V huius». Si veda anche DUNS SCOTO 1973, *Ordinatio*, II, d. 1, qq. 4-5, 277, n. 137: «relatio est transcnens, quia convenit enti antequam descendat in genera, est transcendens; sed quod convenit omni enti, con-

mo di fronte a una relazione essenziale o sostanziale (*respectus essentialis sive substantialis*) distinta dalla relazione accidentale di cui parla solitamente Aristotele. Dobbiamo la sottolineatura di questo tipo di relazione al *Commento alle Categorie* di Simplicio, di cui uno dei primi lettori fu Enrico di Gand, grazie alla traduzione di Guglielmo di Moerbecke. In *Metafisica* V, Aristotele aveva parlato di quei 'relativi' che stanno tra loro come ciò che è misurabile rispetto alla misura o come il conoscibile rispetto alla scienza[62]. L'essenza della scienza e della misura, ad esempio, consiste in un *riferirsi* a qualcos'altro, ossia rispettivamente al conoscibile e al misurabile. La scienza, ad esempio, è sempre scienza di qualcosa, e la sua relatività non può consistere semplicemente nel fatto che qualcosa *è in relazione* con essa. Al contrario, il 'conoscibile', ossia l'altro termine della relazione, significa che di esso c'è scienza, ma la scienza non è relativa al conoscibile lasciato nella sua indeterminatezza, a meno che non si volesse dire con un'evidente ripetizione che la scienza è scienza di qualche cosa e non di ciò di cui è scienza[63]. Rimanendo all'esempio aristotelico, Scoto commenta il non semplice passo del filosofo greco, affermando che la scienza *si riferisce* essenzialmente al conoscibile e non viceversa. Quindi, il conoscibile è il termine assoluto della relazione in quanto la relazione della scienza è orientata verso di esso. Se non che, 'riferirsi' non significa 'essere termine di una relazione', tanto che quando le due proprietà si presentano insieme nello stesso, lo fanno accidentalmente, come sembra accadere tra quelle cose che sono in relazione in modo reciproco. Tale 'riferirsi' si presenta in quella relazione irreciproca del tutto peculiare per la quale la creatu-

venit sibi antequam descendat in genera; ergo quod est tale, est transcendens et non alicuius generis. Et ideo istae relationes quae consequuntur ens antequam descendat in entia cuiuscumque generis, cum sint transcendentes, non erunt alicuius generis determinati». PATTIN 1957, 153-154; HENNINGER 1989, 78-85.

62 *Met.*, V, 15, 1020b30-32.

63 *Ibid.*, 1021a26-1021b3.

ra si riferisce essenzialmente a Dio, sebbene non si dia una relazione uguale e contraria di Dio verso la creatura.[64]

Riguardo alla natura relazionale della potenza rispetto all'atto, vi è un dubbio particolarmente interessante per gli scopi della nostra ricerca. Esso nasce dal fatto che Scoto ha, per lo meno inizialmente, presentato una possibile soluzione alla domanda sul fondamento di quella relazione che è la potenza metafisica. Questa potrebbe fondarsi sull'esser possibile che appartiene all'essenza "prima" di ricevere l'esistenza attuale. In questo modo, l'essenza possibile, ad esempio, dell'anima dell'Anticristo, denominerebbe sia il proprio fondamento sia il termine verso il quale tende, cioè il suo essere in atto.[65] Questa, tuttavia, è soltanto un'ipotesi per Scoto e non può essere considerata come la soluzione definitiva al problema dello statuto ontologico della potenza metafisica. Il dubbio sopra citato riguarda proprio questa ipotesi di soluzione. Infatti, affinché vi sia relazione della potenza all'atto è necessario un fondamento. Occorre, quindi, chiedersi dove o su che cosa si fondi la potenza,

64 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 516-517, n. 23: «Exemplum autem, quomodo potest per se esse relatio ad aliquid absolutum, patet secundum Philosophum, in V cap. de 'Ad aliquid', de scientia, quae essentialiter refertur ad scibile, non e converso. Ergo scibile est absolutum in quantum ad ipsum est relatio scientiae. Non enim idem est referri et relationem terminare; immo ubi concurrunt in eodem, videntur per accidens coniuncta, sicut in relativis mutuis, licet hoc ibi sit dubium. Ita posse dici creaturam referri ad Deum, sine omni correlatione in Deo correspondente relationi creaturae». Cfr. *Met.*, V, 15, 1021a27-1021b4.

65 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 518-519, n. 27: «intelligendum quod potentia metaphysica praecise sumpta, scilicet ut abstahit ab omni potentia naturali, fundatur praecise in essentia, quae dicitur possibilis esse, et est ordo illius essentiae ad esse tanquam ad terminum, sicut in essentia animae Antichristi fundatur potentia ad suum esse. Ista autem potentia quae est inter duo, utrumque illorum potest denominare: unum ut quasi subiectum, aliud ut quasi terminum. […] Et fundamentum est possibile potentia fundata in ipso; et terminus est possibilis eadem potentia, quia eadem est ad ipsum terminum. Sed propriissime et completissime dicitur totum quando dicitur 'essentia est possibilis esse' sive 'potest esse', quia tunc exprimitur habitudo amborum. Unde haec propositio 'possibile est hoc esse' plus explicat qual ista 'hoc est possibile', quia prima includit fundamentum et terminum».

poiché materia e forma sono principi fisici che non possono fondare alcunché di metafisico e non si vede come altri enti possano fare da fondamento. Lo stesso dicasi del non-essere che per sua natura non può fondare alcunché. Del resto, la relazione non può essere ontologicamente migliore del suo fondamento.[66]

A questo dubbio Scoto risponde che la potenza per la quale l'anima (dell'Anticristo) può essere creata si fonda nella stessa anima da creare e non richiede un precedente soggetto esistente in atto, non essendo un accidente attuale. Inoltre, si deve concedere che ciò che si fonda sul non esistente, non possa essere a sua volta esistente e che la potenza non è alcunché di esistente, altrimenti sarebbe un atto o in atto.[67] Tuttavia, ci si deve chiedere per quale motivo si ponga la potenza come un essere qualcosa (*esse aliquid*), pur non essendo esistente. Ciò che non esiste, infatti, non può avere alcuna entità. Lo stesso dicasi del suo fondamento. Ritornando all'esempio precedente, l'anima è nulla prima della creazione, altrimenti l'atto per la quale è creata non sarebbe un vero atto di creazione.[68]

Scoto risponde ricordando la necessità di dover porre sempre un qualche possibile corrispondente alla potenza attiva, che in questo caso è la capacità creatrice di Dio. Se non che, Dio è creatore prima di creare, quindi il crea-

66 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 518, n. 26: «si potentia est relatio, ergo fundatur in aliquo. Non in materia nec in forma, quia iam esset potentia naturalis […], nec videtur aliquod aliud ens posse dari in quo fundetur. Si in non-ente fundetur, ergo est non-ens, quia relatio non est magis ens suo fundamento».

67 *Ibid.*, 520, n. 30: «dico quod potentia qua anima creanda potest esse, fundatur in ipsa anima creanda; nec requirit subiectum actu exsistens, cum non sit accidens actuale. – Et concedendum est quod illud quod fundatur in non-exsistente, non est exsistens; nec potentia est aliquid exsistens, quia tunc esset actus vel in actu».

68 *Ibid.*, 520, n. 31: «Sed quare ponitur potentia esse aliquid, cum non sit exsistens, neca liqua ratio concludat entitatem aliqua convenire non exsistenti? Et eodem modo de fundamento eius. Anima enim illa nihil est antequam creetur, alias non crearetur».

bile è possibile che sia creato, non soltanto secondo la potenza logica, poiché questa potenza di per sé può stare anche senza una potenza attiva, come si è già detto. Per questo, nell'essenza possibile occorre introdurre la potenza metafisica che, invece, non troviamo in ciò che non è assolutamente creabile, perché impossibile, come la chimera. Tuttavia, Scoto riconosce che è particolarmente difficile comprendere quale sia il fondamento metafisico del possibile e quale entità abbia quest'ultimo prima di essere creato.[69]

Seguendo la prima ipotesi di soluzione al problema del fondamento della potenza metafisica siamo, dunque, condotti di fronte alla questione sull'esistenza del possibile in senso oggettivo, ma nella forma di un'*impasse* che Scoto rinuncia a sciogliere nel contesto delle *Questioni sulla Metafisica*, aggiungendo, tra l'altro, un'altra ipotesi di soluzione che di fatto toglie consistenza ontologica alla potenza metafisica. Alcuni, infatti, hanno sostenuto che la potenza sia assolutamente un non-ente e che la relazione nel non-ente sia soltanto di ragione[70]. In questo modo, la divisione tra atto e potenza sarebbe *quasi* per contraddizione. Certo, non si intende dire che l'ente in potenza sia un assoluto non-ente – altrimenti sarebbe da identificare con l'impossibile –, ma che sia come una privazione, ossia come una negazione posta sul soggetto. Ciò farebbe dell'ente in potenza una privazione in una sorta di contraddizio-

69 *Ibid.*, 534, n. 7: «Ad primum potentiae activae cuicumque necessario videtur ponere aliquid possibile correspondens, quia respectu ejus, quod non est in se possibile, nulla est potentia activa; Deus autem est creativus antequam creet, ergo creabile est possibile creari, non tantum potentia logica, quia illa quantum est de se posset esse sine activa, ut dictum est prius; propter hoc ergo ponitur ista potentia metaphysica in essentia possibile, aliqua entitas quali non est in chimera. Sed de fundamento ejus, qualem entitatem habet antequam existat, difficultas est magna, nec hic pertractanda, forte enim videretur diffusius et prolixius principiali».

70 Riferimenti a questi autori si possono trovare in DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, II, d. 12, 80-82, nn. 30-32. Tra questi autori vi è Tommaso d'Aquino, il quale ha negato che possa esistere una materia in atto priva di forma. Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1889 *Sum. theol.*, I^{a}, q. 66, a. 1, 154a-b.

ne con il possesso. L'ente in potenza sarebbe formalmente come un qualche non-ente a cui può succedere l'ente, in modo tale che quest'ultimo fondi la potenza e ne sia il termine; ma la relazione tra i due sarebbe posta soltanto dall'intelletto che concepisce il passaggio da questo particolare non-ente che è la potenza al suo atto corrispondente.[71] È chiaro che il caso paradigmatico di questa successione è il mutamento: prima che sopraggiunga l'ente in atto, l'ente in potenza è un non-ente, non come una semplice negazione, ma come una privazione che è sempre superiore ontologicamente rispetto alla pura negazione, per la quale non ha alcun senso parlare di identità e alterità. Del resto, nel mutamento, la potenza, al contrario della negazione, ha un termine naturale verso il quale tendere. Dunque, l'intelletto che osserva questa successione dalla potenza all'atto è in grado di porre una relazione di ragione tra il prima e poi; ciò che risulterebbe impossibile se il prima fosse un nulla assoluto.[72]

Scoto sembra ritenere questa soluzione piuttosto probabile, soprattutto nel caso in cui si ponga una distinzione di semplice ragione tra essenza ed es-

71 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 522, n. 35: «Aliter dicitur quod ens in potentia simpliciter est non-ens, et per consequens relatio fundata in ipso est tantum rationis. Et divisio entis per 'ens in actu' et 'ens in potentia' est quasi divisio per contradictionem. Non simpliciter, quia tunc 'ens in potentia' converteretur cum non-ente et diceretur de impossibili. Sed sicut privatio non plus entitatis dicit quam negatio, licet sit negatio contracta ad subiectum, et ideo divisio per habitum et privationem est per contradictionem quandam, sic in proposito 'ens in potentia' nihil formaliter dicit nisi non-ens quoddam, cui scilicet potestsuccedere ens. Et intelligitur quasi idem ens sibi succedere, quasi primo fundet potentiam, deinde sit terminus potentiae, quod non est nisi secundum intellectum concipientem idem».

72 *Ibid.*, 522-523, n. 35: «Nam quando nihil est in re, non est idem nec aliud, quia istae sunt differentiae entis. Sic ergo differentia entis in quantum intelligitur, determinat sibi pro fundamento essentiam intellectam, quae eadem postea erit; non entitas autem nec in re nec in intellectu aliquod subiectum determinat. Et pro tanto videtur ens in potentia magis ens quam negatio entis, sicut privatio videtur magis ens quam negatio. Unde privatio ponitur terminus motus naturalis, negatio non. Sic enti in potentia intelligitur succedere ens; non sic non-enti absolute».

sere nell'ente. Occorrerà, quindi, concedere che la potenza dell'essenza verso l'essere sia analoga al rapporto tra fondamento e termine di una relazione di ragione, poiché la distinzione tra i due è soltanto di ragione, come accade nel caso dell'identità.[73]

Questa soluzione consente anche di uscire dall'*impasse* con la quale si chiude la prima ipotesi di soluzione ricostruita precedentemente. È sufficiente dire che la relazione di Dio con la creatura è soltanto una relazione di ragione[74], dove la creatura possibile non ha, quindi, alcuna entità, sebbene non sia un niente alla stregua dell'impossibile. Ma è proprio questo non essere niente, cioè questo smarcamento costante della potenza metafisica dall'impossibile che continua a mantenere vivo il problema di una consistenza ontologica del possibile oggettivo o metafisico.

Subito dopo quella che Scoto ha chiamato la *via probabilis*, per la quale la potenza metafisica è una relazione di ragione, egli pone una divisione tra 'poter essere in senso assoluto' e 'poter essere *secundum quid*', o anche tra un 'poter essere proprio' e 'non proprio', ossia 'estrinseco'. Il poter essere assoluto e proprio appartiene a qualunque essenza sostanziale o accidentale ordinata verso il proprio essere e si fonda nell'essenza stessa. In questo senso, l'essenza dell'anima da creare è in potenza verso il proprio essere. Ci si può riferire a questo tipo di potenza metafisica, precisa Scoto, con l'espressione *potentia obiectiva*, in quanto qui il tutto è in potenza verso l'esistenza, tanto il soggetto quanto il termine della potenza.[75] Questo membro della divisione, cioè il 'po-

73 *Ibid.*, 523, n. 36: «Videtur haec via secunda probabilis, et maxime si ponant essentiam et esse non differre nisi ratione. Tunc enim videtur necessario concedendum quod potentia essentiae, ut fundamenti, ad esse, ut ad terminum, non sit nisi relatio rationis, quia non est inter distincta nisi ratione tantum, sicut identitas».

74 *Ibid.*, 523, n. 37: «Nec restat nisi respondere ad illud de creatione. – Diceretur quo dilla est relatio rationis, et sufficit quod sibi correspondeat relatio rationis».

75 *Ibid.*, 524-525, nn. 40-41: «esse aliquod potest esse alicuius vel simpliciter vel secundum

ter essere' o 'possibile metafisico assoluto e proprio' viene a convergere con il secondo significato di potenza metafisica, ossia con il possibile che si oppone al necessario avicenniano.

Diverso è il caso della potenza metafisica estrinseca e relativa, poiché qui vi è un ente che possiede un essere proprio, ma la sua natura è quella di ricevere anche un essere da altro, e prima di possederlo si dice che è in potenza verso quell'essere. Qui, il soggetto della potenza, contrariamente al termine verso il quale tende, non è in potenza, ma in atto. Si parla, quindi, di *potentia subiectiva*.[76] La potenza oggettiva e la potenza soggettiva, precisa Scoto, sono due potenze distinte e di tipo diverso, sebbene possano avere il medesimo termine. Per questo motivo, sono due potenze distinte, ma in modo diverso da come potrebbero esserlo due diverse potenze oggettive[77], perché non sono della stessa specie.

Dal confronto tra le due potenze, emerge che esse non rimangono insieme all'atto, ma vengono sostituite dal loro atto corrispondente e, come le relazioni vengono numerate in base al loro termine, lo stesso avviene per la potenza oggettiva e la potenza soggettiva. Inoltre, la potenza soggettiva non si identifica con ciò in cui si trova, sia esso la materia o un vero e proprio sog-

quid, sive proprium vel non proprium, sed quasi extrisencum, secundum hoc erit primaria divisione duplex potentia: quaedam ad esse proprium et simpliciter illius quod est in potentia; et alia ad esse extrinsecum quasi et secundum quid illius quod est in potentia ad illud esse. Prima cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad proprium esse, et fundatur in illa essentia cuius est illud proprium esse. Ita enim […] essentia animae creandae est in potentia ad suum esse. Et haec propriissime est differentia entis, et potest dici 'potentia obiectiva', quatenus totum est in potentia ad exsistentiam, et non in actu, tam subiectum eius quam terminu».

76 *Ibid.*, 525, n. 42: «Secunda non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius quod, praeter esse proprium, natum est recipere aliquod esse ab alio; et ita quando non habet illud, est in potentia ad illud. […]. Et ista potest dici 'subiectiva'».

77 *Ibid.*, 525, n. 43: «Et sic intelligendo, 'subiectiva potentia' et 'obiectiva potentia' non sunt una potentia diversimode considerata, sed duae, quia in duobus, licet ad eundem terminum; ac per hoc, non ita duae sicut duae obiectivae sunt duae».

getto attuato. Innanzitutto, perché la potenza non può rimanere con il proprio atto e, secondariamente, perché ciò in cui la potenza soggettiva si trova è un assoluto, mentre la potenza è essenzialmente relazione.[78]

In ogni caso, nessuna delle due potenze possiede più entità dell'altra, poiché si rivolgono entrambe a un termine senza il quale non sarebbero enti in atto.[79] La potenza soggettiva, precisa Scoto, è quella che compare nella definizione del mutamento, non perché abbia come termine il mutamento, ma perché è ordinata al termine del mutamento, in quanto quello è il suo atto.[80]

Quanto alla consistenza ontologica della potenza metafisica, Scoto rimane in una sorta di ambiguità, come già segnalato. Il quarto argomento a favore dell'opposizione tra potenza e atto, si basava sull'identificazione dell'atto con l'ente e della potenza con il non-ente, sostenendo che l'ente in potenza sia ente soltanto *secundum quid* e non-ente in senso assoluto.[81] Scoto, invece, risponde che, sebbene l'ente in potenza non sia *ens* in senso assoluto, come lo è l'ente in atto, tuttavia esso «non distrugge» del tutto la natura dell'ente (*ratio entis*), sebbene la diminuisca. Tuttavia, se si tiene come più percorribile la via che vede nell'ente in potenza un qualche non-ente fondato su una relazione

78 *Ibid.*, 527-528, n. 49: «Primum est: quod neutra potentia praedicta, scilicet nec subiectiva nec obiectiva, manet cum actu, quia sibi opponitur. Secundum: quod utraque numeratur secundum numerum actuum, sicut universaliter relatio secundum per se terminum. Et ex his sequitur tertium: quod potentia subiectiva in quocumque, sive in materia sive in subiecto alio, non est eadem essentialiter illi in quo est. Quia illud, in quo est, manet cum actu et non numeratur. Et secunda ratio est ad hoc: quia illud, in quo est, est absolutum; potentia non».

79 *Ibid.*, 529, n. 53: «Quartum est de comparatione istarum potentiarum ad invicem: quod non maiorem entitatem dicit de ratione sua formali potentia subiectiva quam obiectiva, quia utraque est ad eundem terminum sine cuius entitate neutra erit ens».

80 *Ibid.*, 530, n. 58: «Quintum est quod subiectiva est illa quae ponitur in definitione motus, non quae est ad motum, sed quae est ad terminum eius».

81 *Ibid.*, 510, n. 5: «illa non dividunt aliquod divisum ut opposita, quorum alterum conritur cum diviso. Actus convertitur cum ente, quia 'ens in potentia' est tantum secundum quid ens, ergo simpliciter non ens».

di ragione, allora occorre accettare l'argomento.[82] Tralasciando per ora questa seconda via, si potrebbe dire che per Scoto l'ente in potenza non sia un puro niente, ma piuttosto ente a tutti gli effetti, sebbene di un grado inferiore rispetto all'ente in atto. Un'affermazione analoga si può trovare nelle questioni su *Metafisica* IV, dove Scoto spiega che non vi è alcunché di medio tra l'ente e il non-ente, se si prendono come contraddittori. Tuttavia, se si intende il non-ente come "nulla" e l'ente come "ente in atto", allora vi è qualcosa di medio.[83] Si può senz'altro dire, quindi, che il non-ente e l'ente in atto sono per Scoto dei contrari e non dei contraddittori. Contraddittori sono, invece, il non-ente e l'ente preso come ciò che precede la divisione di ente in potenza ed ente in atto. Questo ente è il possibile come potenza metafisica nel suo primo significato, coestensivo a tutto il campo dell'ente.

Siamo ricondotti nuovamente al testo del *Quodlibet*, q. 3, dove Scoto parla di un concetto comunissimo di *ens* e di *res* come fondamento incontraddittorio e collegante della metafisica e della logica. Si tratta dell'intelligibilità stessa come condizione trascendentale di ogni possibile determinazione dell'essere che, in quanto tale, precede anche il correlativo fondamentale dell'onnipotenza divina, ossia l'*ens in potentia obiectiva*. Giunti a questo punto, riteniamo che non sia più possibile pensare l'*esse intelligibile* come esclusivamente logico, ma secondo un grado ontologico, che Scoto non esplicita, in virtù del carattere ontologico, e non semplicemente logico, del principio di non con-

82 *Ibid.*, 533, n. 63: «Ad quartum dicendum quod licet 'ens in potentia' non sit ita simpliciter ens sicut 'ens in actu' (ac si ratio potentiae deminuat ens), non tamen omnino destruit rationem entis. […] Si teneatur alia via superius dicta de potentia quod omnino destruit ens et quod non est relatio nisi rationis, tunc illud argumentum est concedendum».

83 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IV, q. 4, 378, n. 9: «nihil est medium inter ens et non-ens, si accipiantur ut contradictoria. Accipiendo tamen non-ens 'nihil' et ens 'actu', est aliquid medium».

traddizione. Queste considerazioni sulla onto-logicità dell'*esse intelligibile* sono necessarie per aprire all'analisi dell'onnipotenza in Scoto, poiché l'intelletto, come si vedrà meglio nel prosieguo, e la sua relazione con l'essere sono le precondizioni necessarie al dispiegarsi dell'attività della volontà.

1.3 Alcune precisazioni

Occorre evitare alcuni equivoci quanto alla relazione tra l'onnipotenza e il possibile. In *Ordinatio*, I, d. 43 tornano alcuni dei temi già affrontati, ma con esplicito riferimento all'onnipotenza. Tale attributo divino, come abbiamo già fatto notare, non è una perfezione assoluta che preveda una relazione con le creature; diversamente Dio sarebbe dipendente da queste.[84] In secondo luogo, l'onnipotenza è presente in Dio nel «primo istante di natura» (*primo instanti naturae*) come ogni altra perfezione assoluta, allo stesso modo in cui la capacità di scaldare appartiene al calore in quanto forma assoluta. Se si prende l'onnipotenza nel suo concetto proprio, tale potenza attiva non trova un possibile da creare che la preceda, ma soltanto qualcosa di costituito dall'intelletto divino – il quale non è potenza attiva come l'onnipotenza – nel suo essere intelligibile. L'essere possibile giunge nel «secondo istante di natura» (*secundo instante naturae*) quando l'oggetto possiede già un *esse intelligibile*. L'essere possibile contrassegna, da un lato, la non ripugnanza verso l'essere propria dell'oggetto intelligibile e, dall'altro lato, la ripugnanza verso l'essere per sé necessario, secondo il paradigma già analizzato della *potentia obiectiva*. Ciò non

84 Cfr. DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, 357, n. 13: «omnipotentia ut est attributum divinum et dicit perfectionem simpliciter, non dicit aliquem respectum ad creaturam […], quia nulla perfectio divina et simpliciter, dependet a creatura […]. Cum illa 'relatio ad creaturam' non dicat perfectionem simpliciter etiam in Deo, quia Deus non esset talis si creatura non esset (est autem perfectum omni perfectione simpliciter, ex se et ex natura sua, et non ex aliquo respectu ad creaturam)».

significa, tuttavia, che in assoluto l'onnipotenza sia preceduta in qualche modo dal possibile. È vero, invece, che l'oggetto è possibile prima che Dio lo produca nell'essere per mezzo della sua onnipotenza.[85] Queste scansioni logiche, già incontrate, segnalano una distinzione tra gli attributi divini dalla quale non si deve dedurre una precedenza cronologica di un attributo sull'altro. Il possibile, in ogni caso, è affermato, una volta di più, come formalmente tale di per sé, e insieme come radicato nell'azione produttiva dell'intelletto divino, di modo che la sua assolutezza sia del tutto ridimensionata, pena il venir meno di qualunque *creatio ex nihilo sui et subiecti*.

1.4 L'impossibile e Dio

Per l'impossibile vale un discorso analogo, ma non identico, a quello del possibile. L'impossibile non è tale per propria natura – che non può possedere –, ma a causa di quelle ragioni formali *formaliter* incompossibili che, prese singolarmente, sono possibili e derivano la loro possibilità *principiative* da Dio, sebbene non possano costituire tra loro un'unità terza rispetto alle singole ragioni formali. Il processo da cui "sorge" l'impossibile come incompossi-

85 *Ibid.*, 358-359, n. 14: «licet potentia Dei ad se – id est aliqua perfectio absoluta qua Deus formaliter est potens – sit in Deo in primo instanti naturae, sicut et quaelibet alia perfectio simpliciter (sicut calorem consequitur esse potentiam calefaciendi, qui tamen calor est absoluta forma), tamen per ipsam potentiam 'sub ratione qua est omnipotentia' non habet obiectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum, producentem illud primo in esse intelligibili, et intellectus non est formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens; et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino – scilicet intelligibili – in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium es se (in quibus duobus stat tota ratio omnipotentiae, correspondens rationibus potentiae activae). Non est ergo possibilitas in obiecto aliquo modo prior quam sit omnipotentia in Deo, accipiendo omnipotentiam pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est priora aliquo absoluto in Deo. Si tamen res intelligatur esse possibilis antequam Deus per omnipotentia producat, illud sic est verum, sed in illa possibilitate: non est simpliciter prius, sed producitur ab intellectu divino».

bilità di due ragioni formali possibili ha a proprio fondamento l'azione dell'intelletto divino, sebbene, *formaliter*, l'incompossibilità delle ragioni formali a entrare in unità sia evidenziabile senza il ricorso all'intelletto divino. L'incompossibilità degli incompossibili fa sì che non si possa dare alcuna relazione con un agente, sia esso Dio o altro. Non è nemmeno necessario introdurre una relazione di negazione *ex parte Dei* con gli oggetti impossibili, sebbene il nostro intelletto possa costruire una tale relazione, mettendo a confronto la capacità di agire di Dio rispetto a ciò che è impossibile. Ad ogni modo, come accadeva per il possibile, rimane il fatto che l'impossibilità prima è *formaliter* dalla parte dell'impossibile e *principiative* dalla parte di Dio, come due lati del medesimo.[86] È, quindi, una *falsa imaginatio*, osserva Scoto, il pensare che l'impossibile sia tale per propria natura, allo stesso modo, ad esempio, in cui Dio è necessario per propria natura. L'impossibile, infatti, non ha natura e non è, quindi, un'unità intelligibile o entitativa di altro tipo. La nientità (*nihileitas*)

86 *Ibid.*, 359, n. 15-17: «Quantum autem ad impossibilitatem, dico quo dilla non potest esse primo ex parte Dei, sed ex parte rei […]. Quod intelligo sic: 'impossibile simpliciter' includit incompossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt incompossibilia, et ab eo sunt principiative incompossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa 'producta' se ipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem incompossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo – aliquo modo – qui ea produxit. Et istam incompossibilitatem eorum sequitur incompossibilitas totius figmenti, includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et in incompossibilitate partium suarum est incompossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis; et ex hoc habet compleri totus processus impossibilitatis rei, quasi ultimus gradus incompossibilitatis vel impossibilitatis sit negatio respectus ad quodcumque agens. Nec oportet habere aliquem respectum negativum ex parte Dei, nec ex parte cuiuscumque alterius (nec est aliquis, forte, in natura rei), licet intellectus possit comparare Deum – vel aliud agens – ad istudi sub negatione respectus. Sic ergo impossibilitas prima est formaliter ex parte impossibilis et principiative in Deo; et si principiative reducatur ad aliquid, non tamen reducitur ad negationem possibilitatis in Deo: immo reducitur principiative ad intellectum divinum, principiantem illud in illo esse in quo partes illae formaliter repugnant, propter quam formalem repugnantiam totum ex eis est simpliciter impossibile».

formale dell'impossibile non può essere messa sullo stesso piano della necessità formale dell'esistenza di Dio. Gli incompossibili, in quanto tra loro contraddittori, non possono essere stretti in uno, secondo l'insegnamento di *Metafisica*, IV[87], perché danno luogo al *simpliciter nihil*. Scoto ci tiene a sottolineare che, sebbene l'impossibile sia tale per la ripugnanza vicendevole delle *rationes* che dovrebbero comporlo, tuttavia la causa primaria di questa ripugnanza mette capo all'intelletto divino.[88]

Per usare un'espressione di Plotino, l'intelletto divino è «struttura e forma» dell'essere, "fuori" dalla quale vi è soltanto il niente, e lo è secondo quei primi principi – tra tutti il PDNC – che troviamo nella *Metafisica* di Aristotele, senza i quali non si dà essere e nemmeno pensiero.

2. L'onnipotenza teologica non è dimostrabile

Ci dedichiamo ora al problema della dimostrabilità dell'onnipotenza divina, secondo i due sensi che Scoto ha individuato nel dibattito a lui contemporaneo tra teologi e filosofi. Ci concentreremo inizialmente sui testi dell'*Ordinatio* e poi passeremo all'analisi del *Quodlibet*, q. 7.

87 *Met.*, IV, 1005b25-26: «Non è necessario che uno afferri (*hypolambánein*) tutto ciò che dice» (traduzione mia). Nella contraddizione non si può afferrare o stringere insieme con il medesimo atto di pensiero i termini incompossibili.

88 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, 360-361, n. 18: «Et ex hoc apparet quod falsa est imaginatio quaerentium impossibilitatem aliquorum quasi in aliquo uno, quasi aliquid unum – vel intelligibile vel qualecumque ens – sit ex formaliter impossibile sicut Deus ex se formaliter est necesse esse. Nihil enim est tale primum in non-entitate, nec etiam entitatis oppositae tali non-entitati est intellectus divinus ratio possibilitatis oppositae; nec etiam intellectus divinus est praecisa ratio possibilitatis oppositae de nihil […]. Sed omne 'simpliciter nihil' includit in se rationes plurium, ita quod ipsum non est primo nihil ex ratione sui, sed ex rationibus illorum quae intelligitur includere, propter formalem repugnantiam illorum inclusorum plurium; et ista ratio repugnantiae est ex rationibus formalibus eorum, quam repugnantiam primo habent per intellectum divinum».

Il termine 'onnipotente', spiega Scoto, indica in un primo senso l'agente che può produrre ogni possibile immediatamente o mediatamente. Qui, Scoto fa riferimento alla potenza attiva della prima causa efficiente in quanto si estende, in qualità di causa prossima o di causa remota, a ogni effetto possibile. È chiaro che ciò che è primo efficiente sarà anche onnipotente nel senso appena descritto.[89] A questo proposito, parleremo di *onnipotenza filosofica*.

Vi è, poi, un secondo senso del termine 'onnipotente' che Scoto chiama «propriamente teologico» e che si riferisce a quell'agente che può produrre ogni effetto e realizzare ogni possibile immediatamente senza la cooperazione di alcuna altra causa agente. Questo tipo di onnipotenza, secondo Scoto, può essere soltanto oggetto di fede e non di dimostrazione razionale.[90] Certamente, osserva Scoto, il primo efficiente possiede una potenza di eminenza superiore rispetto a ogni altra causa agente, tanto che si può dimostrare l'infinità di quella potenza[91], ma questo è soltanto il limite ultimo, oltre il quale la ragione umana non può spingersi. Dimostrare razionalmente l'infinità della potenza di Dio non significa dimostrare o poter dedurre da questo che Dio sia in grado di produrre *immediatamente* ogni effetto[92], senza la mediazione delle cause seconde, perché questa conclusione sembrerebbe contravvenire a ciò

89 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 42, 342-343, n. 8: «'omnipotens' aut potest dici agens quod potest in omne possibile, mediate vel immediate, - et hoc modo est potentia activa primi efficientis omnipotentia, prout extendit se ad omnem effectum in ratione causae proximae vel remotae; et sic, cum naturaliter possit concludi aliquod esse primum efficiens, naturaliter potest concludi ipsum esse omnipotens, hoc modo loquendo».

90 *Ibid.*, 343, n. 9: «Alio modo 'omnipotens' accipitur proprie theologice, prout omnipotens dicitur qui potest in omnem effectum et quocumque possibile (hoc est in quodcumque quod non est ex se necessarium nec includit contradictionem), ita – inquam – immediate quod sine omni cooperatione cuiuscumque alterius causae agentis; et hoc modo videtur omnipotentia esse credita de primo efficiente, et non demonstrata, ».

91 Si veda a questo proposito DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, I, d. 2.

92 TOMMASO D'AQUINO 1942 *Qq. de pot.*, q. 1, a. 7, 9a: «Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiae, sed causam; sicut anima rationalis est causa hominis, sed non eius definitio»

che *ex puris naturalibus* è l'ordine delle cause inferiori e superiori, secondo il paradigma aristotelico. Questa posizione di Scoto è esemplificata, sul piano fisico, dal fatto che il sole, causa remota di ogni generazione, pur avendo una capacità di causare ben superiore a quella del toro o di qualunque altro animale, non è in grado di generare immediatamente senza passare dalla mediazione di una causa generatrice che sia della medesima specie del toro.[93]

Uno dei punti fondamentali della dottrina di Scoto sull'onnipotenza riguarda l'impossibilità per la ragione naturale di dimostrare l'equivalenza tra la potenza infinita, di cui tratta Aristotele in *Fisica* VIII e in *Metafisica* XII, e l'onnipotenza in senso teologico. Per la ragione naturale è possibile dimostrare che Dio possiede una potenza infinita di operare, ma da ciò non si può razionalmente dedurre che Dio possieda anche un'onnipotenza teologica. Secondo l'argomento che apre *Ordinatio*, I, d. 42, la potenza infinita di Dio è una proprietà della quale non è possibile pensare qualcosa di maggiore senza contraddizione. Ora, la potenza infinita, suona l'argomento, è l'onnipotenza stessa, per cui si può pensare senza contraddizione che vi sia una potenza maggiore tutte le volte che ci si trova al cospetto di una potenza che non sia l'onnipotenza.[94] Se si sostiene – così prosegue l'argomento – che non si possa pro-

93 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 42, 343-344, n. 8: «licet primum efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae, habeat etiam in se eminenter potentiam effectivam cuiuscumque alterius causae […] et istud sit quasi ultimum ad quod ratio naturalis possit attingere, de Deo cognoscendum, tamen ex hoc non videtur concludi omnipotentia secundum secundum intellectum, quia etsi verum sit, non tamen concederetur solem posse immediate generare bovem sicut potest mediante causa-bove generare.

94 *Ibid.*, 341, nn. 2-3: «Circa distinctionem quadragesimam secundam quaero utrum Deum esse omnipotentem possit probari naturali ratione. Quod sic: […] ratione probatur Deum esse potentiae infinitae (sicut probatur VIII Physicorum et XII Metaphysicae); potentia autem infinita nota est esse omnipotentia; ergo, etc. Probatio minoris, quia notum est potentia infinita non posse aliquam aliam maiorem cogitari sine contradictione; quacumque autem potentia quae non est omnipotentia, potest cogitari maior sine contradictione (probatio: sine contradictione potest cogitari omnipotentia sub ratione omnipoten-

vare razionalmente la pensabilità senza contraddizione dell'onnipotenza, occorre rispondere che certamente l'onnipotenza è negli enti stessi, quindi ogni ragionamento che intenda provare l'impossibilità dell'onnipotenza è sofistico. Se non che, ogni ragionamento sofistico può essere smascherato come tale dalla ragione naturale, quindi l'intelletto da solo può conoscere che non deriva alcuna impossibilità dall'affermazione razionale dell'onnipotenza, per lo meno come possibile. Ebbene, nel momento in cui si mostra che l'onnipotenza di Dio è possibile ne deriva immediatamente la necessità, in quanto ciò che *può* essere necessario è necessario.[95]

A conclusione dell'argomento, però, Scoto pone subito un argomento contrario: nessun filosofo con la ragione naturale, pur considerando Dio come perfetto sotto l'aspetto della causa efficiente, ha concesso che esso sia onnipotente, secondo il modo di intendere l'onnipotenza da parte dei cattolici.[96]

Scoto, infatti, si è pronuncia contro l'argomento a favore della dimostrabilità razionale dell'onnipotenza teologica sostenendo innanzitutto che la potenza infinita non è l'onnipotenza teologica. Bisogna precisare che la potenza infinita aristotelicamente intesa è la potenza della prima causa efficiente, la quale si dispiega all'interno di un ordine essenziale e necessario di cause al

tiae; ipsa autem maior cogitatur quacumque alia quae non esset omnipotentia)».

95 *Ibid.*, 342, n. 4: «Si dicas quod non potest naturaliter probari omnipotentiam esse cogitabilem sine contradictione, - contra: omnipotentiam esse in entibus verum est, ergo ratio probans impossibilitatem omnipotentiae sophistica est; omnis ratio sophistica potest per intellectum ex puris naturalibus solvi; ergo intellectus talis potest ex puris naturalibus cognoscere nullum impossibile sequi ex omnipotentia, et scit quod illud est possibile ad quod nullumsequitur impossibile; cognoscit ergo Dei omnipotentiam esse possibilem. Ex isto autem potest fieri ratio per se, quia si naturaliter potest probari omnipotentiam esse possibilem (quia non impossibilem), ergo naturaliter potest probari eam esse necessariam, quia non potest esse nisi posset esse necessaria; et quod potest esse necessarium, est necessarium;igitur etc.».

96 *Ibid.*, 342, n. 6: «Contra: Nulli philosophi utentes naturali ratione, etiam quantumcumque perfecte considerarent Deum sub ratione efficientis, concesserunt eum esse omnipotentem secundum intellectum catholicorum».

quale non si può derogare. Quindi: in alcuni casi la potenza infinita agirà direttamente producendo l'effetto, ma in altri casi potrà produrre l'effetto soltanto grazie alla mediazione della causa o delle cause seconde. Il fatto che non si possa pensare senza contraddizione a una potenza maggiore della potenza infinita è da intendere soltanto in senso intesivo, ossia dal punto di vista della perfezione, ma non dal punto di vista estensivo. In altri termini, secondo Scoto, è possibile pensare a una potenza infinita che si estenda nella sua azione diretta a un numero maggiore di possibili, come avviene nel caso dell'onnipotenza teologica. Inoltre, sebbene non vi sia contraddizione nel pensare un'onnipotenza che ecceda in qualche modo la potenza infinita intensivamente intesa, tuttavia non può essere noto alla ragione naturale che la potenza infinita estensivamente intesa sia l'onnipotenza teologica.[97] Anzi, Scoto sostiene che si possa negare senza contraddizione l'onnipotenza teologica di Dio, tenendo ferma la potenza infinita intesa in senso intensivo.[98]

In questo modo, il teologo francescano intende mettere in evidenza la difficoltà della ragione filosofica – coincidente per larghi tratti con il paradigma aristotelico – nel dimostrare in modo certo la causalità immediata e totale di Dio. Secondo Scoto, i filosofi hanno delle buone ragioni per rifiutare tale causalità, manifestando, nel contempo, l'intenzione di preservare la perfezione divina e l'imperfezione della creatura. In primo luogo, i filosofi introdussero la necessità dell'azione delle cause seconde, concomitante necessariamente

97 *Ibid.*, 347, nn. 17-18: «dico quod infinitam potentiam Dei etsi sit possibile concludi de Deo naturali ratione, non tamen omnipotentiam, secundum quod proprie sumitur. Et cum dicis quod 'infinita potentia nulla potest cogitari maior, verum est intensive; non tamen videtur contradictio quod sic cogitetur maior potentia, ad plura se extendens extensive. Vel diceretur quod etsi non sit contradictio omnipotentiam cogitari, quae – ut sic – aliquo modo excedit infinitam potentiam 'non intellectam ut omnipotentia', non tamen est naturaliter notum potentiam sic intellectam esse omnipotentia».

98 *Ibid.*, 347, n. 19: «Et cum dicit notum esse omnipotentiam proprie sumptam posse cogitari sine contradictione, hoc negatur».

a quella della Causa prima, non per aggiungere una perfezione alla creatura, ma piuttosto per dare ragione della imperfezione di quest'ultima. Introdurre l'azione necessaria delle cause seconde serviva per spiegare l'imperfezione strutturale della creatura rispetto al Creatore, senza attribuirla alla causalità divina. In secondo luogo, la necessità dell'azione della causa seconda concomitante alla Causa prima fu introdotta, sempre dai filosofi, per depotenziare la potenza infinita della Causa prima, la quale, in virtù della sua perfezione, non può creare un effetto imperfetto.[99]

I filosofi non sono stati nemmeno in grado di dimostrare che Dio crea in modo contingente, cioè secondo libertà, e tanto meno potevano essere in grado di dimostrare la possibilità che Dio crei immediatamente tutto ciò che può creare, senza il concorso delle cause seconde.[100] I *philosophi* in questione sono soprattutto Aristotele e Avicenna[101], ma come vedremo più avanti anche Averroè.

La posizione di Scoto segna una frattura, ad esempio, con Tommaso

99 *Ibid.*, 344, n. 10: «Et hoc maxime ponerent philosophi, quia non posuerunt causam secundam – necessario concurrentem – propter aliquam perfectionem addendam effectui, sed quasi propter imperfectionem addendam; sed magis, causalitas primae causae est immediate perfecta, et ideo posuerunt eam non posse immediate esse causam alicuius effectus imperfecti. Et ideo oporteret causam agentem aliam concurrere (imperfectiorem), ut illa prima non produceret secundum ultimum potentiae suae, sed cum illa causa agente secunda effectum deminutum et imperfectum produceret, - hoc est, non ita perfectum effectum produceret mediante causa secunda imperfecta sicut si immediate produceret».

100 *Ibid.*, 344-345, n. 11: «si philosophi non potuerunt per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare, quanto magis nec posse immediate in quemcumque effectum vel in quodcumque quod potest producere mediantibus aliis causis secundis?». Sul tema della causalità contingente, si veda SYLWANOWICZ 1996.

101 Riguardo alle fonti riguardanti la necessità di una mediazione per l'agire della Causa prima, cfr. e.g. *Phys.*, VIII, 6, 259b32-260a19; *Met.*, XII, 6-7; *De coelo et mundo*, I, 7, 275a15-24, 1072a9-23; AVICENNA LATINUS 1977, *Liber de philosophia prima*, IX, 4, 476-483. Riguardo alla necessità causale della Causa prima, cfr. e.g. *Phys.*, I, 4, 187a26-187b1; VIII, 1, 251a8-251b10 e 252a3-22; *Met.*, IX, 8, 1050b7-28; XII, 6, 1071b12-20; AVICENNA LATINUS 1977, *Liber de philosophia prima*, VI, 230-306; IX, 1, 434-446.

d'Aquino, il quale aveva definito la tesi della creazione divina mediata necessariamente dalle cause seconde come contraria alla fede, ma anche alla ragione[102], a causa di una differenza essenziale tra la causalità di Dio e la causalità naturale, definite dal domenicano, sulla scorta dei testi di Averroè, come «cause equivoche».[103] Questa differenza, in Scoto sembra non essere onorata allo stesso modo. Se, infatti, la causalità divina viene trattata in modo omogeneo rispetto alla causalità naturale è chiaro che il ragionamento dei *philosophi* può avere una sua solidità. Se, invece, la causalità divina è qualcosa di differente e non omogeneo rispetto alla causalità naturale, allora difficilmente l'agire divino potrà essere trattato alla stregua dell'agire di una causa del mondo fisico. Uno dei motivi che porta ad avvicinare la causalità divina alla causalità naturale potrebbe essere proprio la condanna già ricordata della tesi secondo la quale la creazione sarebbe un qualche tipo di *transmutatio*. Prima di questa condanna, Tommaso d'Aquino aveva sostenuto proprio la differenza radicale tra la *creatio*, che non prevede alcunché di presupposto, e la *transmutatio*, che avviene sempre mediante un presupposto, per rimarcare l'impossibilità di intendere la causalità divina sul modello di una qualunque causalità naturale.[104]

Una delle differenze fondamentali che Tommaso ravvisava tra la causalità divina e la causalità naturale consisteva nel fatto che l'azione delle cause naturali, segue dalla necessità della loro forma e dall'unità di questa deriva

102 Cfr. e.g. TOMMASO D'AQUINO 1929 *Super Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2; TOMMASO D'AQUINO 1888 *Sum. theol.*, I^a, q. 40, a. 3, 387a-388b.

103 TOMMASO D'AQUINO 1929 *Super Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2, II, 464.

104 TOMMASO D'AQUINO 1889 *Sum. theol.*, I^a, q. 90, a. 3, 388a-b: «Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito; cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente […]. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solius Deus agit creando».

l'unità dell'effetto. Al contrario, l'azione di Dio, spiega Tommaso, segue l'intelletto senza mediazione da parte di una forma. L'intelletto divino, infatti, intende una molteplicità di cose e non soltanto una. Questo lo rende capace di produrre diversi effetti in modo immediato come imitazioni e partecipazioni finite dell'unica Idea divina.[105] Nel pensiero di Scoto, invece, l'intelletto divino non ha una diretta implicazione nell'azione del creare, sebbene la sua azione sia condizione necessaria del dispiegarsi dell'onnipotenza divina.

Tornando ai testi di Scoto, aggiungiamo altre due osservazioni. In primo luogo, i filosofi hanno sempre sostenuto come loro principio, per lo meno riguardo alle cose naturali, che dal nulla non viene alcunché (*ex nihilo nihil fit*) e, quindi, non si capisce in che modo, attraverso la ragione naturale, si possa sostenere che Dio sia così onnipotente da poter produrre totalmente qualunque effetto senza alcuna concausa.[106]

In secondo luogo, se si volesse sostenere nel medesimo tempo la tesi dei filosofi, secondo la quale Dio agisce necessariamente, e l'onnipotenza teologica, la conseguenza sarebbe di dover ammettere che la causalità di Dio sostituisce e rende superflua in tutto e per tutto qualunque tipo di azione da parte

105 TOMMASO D'AQUINO 1929 *Super Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2, 464: «sicut etiam Commentator ostendit in XI Metaphysicorum, com. 30 […] actio de Deo et de rebus naturalibus, est quasi aequivoce dicta; quia in naturalibus agentibus actio sequitur ex necessitate formae; unde secundum unitatem formae oportet esse unitatem in effectu; sed in divinis actio sequitur intellectum; et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi effectus ab uno immediate procedere possunt; et secundum hoc multitudo a Deo processit, prout se intellexit ut ideam plurium, id est ut participabilem diversimoda imitatione. Ipsa etiam positio veritati fidei non consonat, quae solum Deum creatorem annuntiat».

106 DUNS SCOTUS 1963 *Ordinatio*, I, q. 42, q. unica, 345, n. 12: «si ipsi habuerunt quasi pro principio quod 'de nihilo nihil fit' (saltem in istis generabilibus et corruptibilibus), non videtur Deum sic esse omnipotentem quod possit aliquem effectum totaliter producere sine omni alia causa concausante».

di ipotetiche cause seconde. Infatti, la causa che agisce necessariamente in qualunque istante è concomitante all'effetto nello stesso istante in cui causa necessariamente. Quindi, nel momento in cui la causa superiore viene accoppiata all'effetto prima della causa inferiore, la causa superiore, che viene intesa come onnipotente in senso teologico, produce in quel medesimo istante tutto l'effetto e nell'istante successivo non rimarrà alcun effetto da causare per una causa inferiore.[107] Per tutti questi motivi, Scoto può dire che la proposizione: "qualsiasi cosa la causa efficiente prima possa, insieme alla causa seconda, lo può immediatamente da sé sola" non è per sé nota, nemmeno per la ragione naturale, ma può essere soltanto oggetto di fede. Diversamente, i filosofi avrebbero potuto dimostrare molte più cose di quelle che hanno dimostrato e avrebbero affermato proposizioni che, invece, negano.[108]

Se si vuole preservare il senso teologico dell'onnipotenza di Dio, così sembra ragionare Scoto, occorrerà dunque negarne la dimostrabilità razionale, relegandola all'ambito del probabile e della fede, non della verità necessa-

107 *Ibid.*, 344-345, n. 13: «si philosophi posuerunt Deum esse necessario agentem (sicut videntur multi eorum sensisse et posuisse), si cum hoc ponerent quod esset omnipotens secundum istum intellectum secundum, haberent negare causalitatem omnem cuiuscumque causae secundae (quod est maximum incoveniens eis): nam causa 'necessario causans' in quocumque instanti comparatur ad effectum, necessario in eodem instanti 'necessario causat et agit'; igitur cum prius comparetur causa superior ad effectum quam causa inferior, et tunc per te necessario est omnipotens, ergo in illo instanti producit totum effectum; ergo in secundo instanti, in quo comparatur secunda causa ad eundem effectum, nihil intelligitur tunc causandum, - et ita agens secundum vel causa secunda nihil potest causare».

108 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 42, q. unica, 346, n. 14: «Et hoc apparet quod haec propositio 'quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate' non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita; quia omnipotentia – ex qua dependet – esset nota ratione naturali, facile esset probare ipsis philosophis multas veritates et propositiones quas ipsi negant, et facile esset probare eis saltem possibilitatem multorum quae craedimus, quae ipsi negant».

ria.[109]

2.1 Sulla dimostrabilità dell'onnipotenza divina: il **Quodlibet**, *q. 7*

Le questioni introdotte nell'*Ordinatio*, si arricchiscono e approfondiscono nel *Quodlibet*, ossia nell'ultima opera di Scoto, dove la dimostrabilità dell'onnipotenza divina è studiata attraverso il ricorso all'epistemologia aristotelica degli *Analitici secondi* e alla distinzione tra dimostrazione *propter quid* e dimostrazione *quia*. La questione viene posta riprendendo sostanzialmente la discussione di *Ordinatio*, I, d. 42, q. unica: (*Utrum Deum esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari?*).

L'onnipotenza, precisa Scoto, è un attributo divino che implica una qualche relazione (*respectum*) di Dio con la creatura. Il primo problema che si pone è quello della dimostrabilità razionale di un tale attributo, senza fare riferimento alle Persone trinitarie. La questione verrà poi approfondita trattando dell'onnipotenza con riferimento al Verbo divino, ma di questo non ci occuperemo.[110] Scoto torna a riflettere sulla relazione tra il concetto aristotelico di potenza infinita presente in *Fisica*, VII e il concetto cristiano di onnipotenza, poiché – come recita il primo argomento principale all'inizio della *quaestio*

109 *Ibid.*, 346, n. 15: «Omnipotentia tamen, hoc modo sumpta, licet non sufficienter demonstraretur, probabiliter tamen potest probari sicut verum et necessarium, - et probabilius quam quaedam alia credita, quia non est inconveniens quaedam 'credita' esse evidentiora quam alia».

110 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 249, nn. 1-2: «restat videre de his, qui conveniunt Deo per comparationem ad extra, sive quae important respectum Dei ad creaturas. Et primo de respectu potest esse difficultas uno modo, quantum ad extremum, cui convenit. […] De respectu ad extra, quantum ad illud cui convenit, duo sunt quaesita. Primo, de illo extremo in generali. Secundo in speciali. Prima quaestio est ista: Utrum Deum esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari; et hoc generali intelligendo, non descendendo ad aliquam personam in speciali. Secunda quaestio est, specialiter comparando ad unam personam: Utrum Verbum Dei, vel Filius in divinis, habeat aliquam causalitatem propriam respectu creaturae».

– coloro che ritengono dimostrabile razionalmente l'onnipotenza di Dio si riferiscono proprio ad Aristotele, là dove egli scrive che Dio possiede una potenza infinita in quanto è capace di muovere in un tempo infinito.[111] Ora, poiché la potenza infinita, in quanto infinita, non può essere superata da un'altra potenza, essa sarà equivalente all'onnipotenza.[112] In questo modo si ritiene di poter trovare una convergenza tra aristotelismo e fede cristiana, utilizzando un argomento in parte simile a quello di *Ordinatio*, I, d. 42, q. unica; ma, come si vedrà nel prosieguo, questa equivalenza è assai problematica sia per chi intende interpretare correttamente l'*intentio Aristotelis* sia per chi vuole argomentare correttamente dal punto di vista filosofico, senza saltare subito a conclusioni che, per Scoto, sono esclusivamente teologiche. Per Aristotele, dunque, l'attributo della potenza infinita non può in alcun modo essere equiparato all'onnipotenza teologica. L'equivalenza tra potenza infinita aristotelica e onnipotenza teologica, per Scoto, non è nota alla ragione naturale, se si intende l'onnipotenza come immediata capacità di causare ogni causabile.[113]

Provare l'equivalenza in parola sostenendo che la potenza infinita non possa essere superata né che si possa pensare di superarla – mentre lo si può

111 *Ibid.*, 250, n. 3: «Ad primum sic proceditur: videtur primo quod Deum esse omnipotentem possit naturali ratione demonstrari, quia naturali ratione demonstratur Deum esse infinitae potentiae; ergo et omnipotentiae. Antecedens probatur, quia Philosophus probat 8 *Physicorum* Deum esse infinitae potentiae ex hoc quod movet tempore infinito».

112 *Ibid.*: «Probo consequentiam, infinita potentia non potest ab aliqua potentia excedi, nec intelligi excedi, quia tunc aliqua posset esse major illa, et ita illa non esset infinita; sed omnis potentia, quae non est omnipotentia, potest intelligi excedi a potentia, quae est omnipotentia».

113 *Ibid.*, 536, n. 89: «licet infinita potentia activa sit vere omnipotentia, non tamen sequitur: si ratione naturali potest concludi hoc habere infinitam potentiam, ergo et omnipotentiam; quia non est notum ratione naturali infinitam potentiam esse omnipotentiam, et hoc totum intelligendo de omnipotentia immediata respectu cuiuscumque possibilis».

fare con qualunque altra potenza, che non sia l'onnipotenza – è un tentativo a cui Aristotele risponderebbe sostenendo che la potenza può essere infinita pur non essendo l'onnipotenza teologica. Infatti, la potenza, in quanto infinita, ma non identica all'onnipotenza, può essere superata in senso estensivo, sebbene non in senso intensivo. Si può, quindi, pensare una potenza la cui infinità sia più grande di altre infinità, perché la sua azione può estendersi a un maggior numero di causabili; e tuttavia, l'onnipotenza di cui parlano i teologi, rimane per Aristotele un concetto autocontraddittorio, poiché, come avremo modo di dire meglio in seguito, distrugge qualunque ordine essenziale e necessario delle cause.[114] La contraddittorietà evocata è comunque tale soltanto rispetto ai principi della metafisica e della cosmologia aristotelica, non in assoluto. Questo è un punto essenziale per comprendere il modo di procedere di Scoto nel confronto tra teologia e filosofia aristotelica.

2.1.1 Onnipotenza e dimostrazione *propter quid*

La dimostrabilità dell'onnipotenza divina non è negata in assoluto da Scoto, ma occorre distinguere, tra diversi tipi di dimostrazione e precisare quale tipo di onnipotenza sia dimostrabile. La prima questione è del tutto assente negli altri testi che trattano il medesimo tema e ci costringe ad ampliare il discorso sul piano epistemologico e gnoseologico, mostrando come il tema dell'onni-

114 *Ibid.*, 537, n. 90: «Cum probatur quod infinita potentia sit omnipotentia, quia "infinita potentia non potest excedi nec intelligi excedi, quaecumque autem potentia, quae non est omnipotentia, potest intelligi excedi", responderet Philosophus: quod potentia suprema non est omnipotentia sicut intelligimus omnipotentiam, et tamen est infinita potentia; non ergo potest intelligi excedi secundum intensionem, quia sic infinita est. Sed licet possit intelligi excedi aliquo modo secundum extensionem, quia non est omnipotentia, non tamen proprie hoc intelligi potest, quia non sine contradictione, quia diceret Philosophus quod omnipotentiam immediatam respectu cuiuslibet in aliquo eodem esse includeret contradictionem, quia destrueret ordinem essentialem causarum».

potenza divina sia fondamentale per tentare di comprendere nella sua interezza il pensiero di Scoto.

Negli *Analitici secondi*, Aristotele aveva distinto il conoscere scientificamente 'che' (ὅτι, *quia*) e il conoscere scientificamente il 'perché' (διότι, *propter quid*).[115] Nel primo caso, si conosce mediante dimostrazione *che* un predicato inerisce a un soggetto, mentre nel secondo si conosce mediante dimostrazione il *perché* un predicato inerisce a un soggetto. L'articolazione di questa distinzione è particolarmente complessa. Da parte sua, Scoto precisa che la dimostrazione *propter quid* avviene per mezzo della causa, mentre la dimostrazione *quia* è costruita a partire dall'effetto. La necessità di una tale distinzione è razionalmente dimostrabile osservando che ogni vero necessario, cioè ogni conoscenza scientifica (V_1), se non è evidente a partire dai termini della proposizione con la quale viene espressa, possiede una connessione necessaria con una conoscenza precedente ed evidente a partire dai termini (V_2) e può essere dimostrata attraverso quest'ultima. Se non che, V_1 può avere due tipi di connessione necessaria con V_2, o perché V_2 esprime la causa di ciò che è conosciuto per mezzo di V_1 o perché V_2 riguarda l'effetto di ciò che è conosciuto per mezzo di V_1.[116]

Da qui scaturiscono alcune osservazioni. In primo luogo, dei primi principi, cioè dei principi immediatamente noti a partire dai termini non si dà dimostrazione, mentre la dimostrazione è possibile per tutte le conoscenze in-

115 *An. Post.*, I, 13, 22.

116 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 252, n. 7: «Prima distinctio est nota ex primo posteriorum, quae est, quod demonstrationum alia est propter quid, sive per causam; alia quia sive per effectum. Probatur ista distinctio per ratione, quia omne necessarium verum, non evidens ex terminis, habens tamen connexionem necessariam et evidentiam ad aliud, ut necessarium evidens ex terminis, potest demonstrari per illud verum evidens. Nunc autem, aliquod verum necessarium non evidens ex terminis, habet connexionem necessariam ad aliquod verum acceptum ab effectu».

termedie che si trovano tra i principi e le conclusioni di un ragionamento. In secondo luogo, quando una conoscenza è ottenuta a partire dall'effetto, ossia mediante una dimostrazione *quia*, può essere evidente, sebbene non sia evidente la stessa conoscenza raggiunta mediante una dimostrazione *propter quid*. La dimostrazione *quia*, infatti, si basa spesso sull'esperienza sensibile per la quale si può osservare l'effetto da cui trarre una certa conoscenza, a partire da molti casi singolari. Tuttavia, non è detto che attraverso questo metodo dimostrativo si sappia anche il perché del verificarsi di qualcosa. Infatti, il perché non può provenire dalla semplice constatazione empirica di alcunché, ma da ulteriori ricerche di tipo speculativo.[117]

Una seconda distinzione riguarda il termine 'onnipotenza'. Esso dice di una potenza attiva e causativa il cui referente è il possibile, nel senso dell'essenza causabile. Ora, il possibile, precisa Scoto, non deve essere inteso qui, in modo generico, come ciò che si oppone all'impossibile e nemmeno come ciò che si oppone genericamente all'ente *a se*, nel senso del producibile. Il possibile che Scoto ha in mente è da prendere nel preciso senso di ciò che si converte con il 'causabile', in quanto relato con una potenza causativa. L'onnipotenza ha, quindi, una sua universalità, non nel senso che possa essere predicata anche delle creature, ma nel senso che si rivolge a tutto ciò che è causabile, in quanto possibile, ossia creabile[118]. L'onnipotenza, dunque, sarà attributo della

117 *Ibid.*, 253, n. 7: «Et videtur hinc sequi corollaria, quod principia immediata sive evidentia ex terminis, non possunto demonstrari demonstratione quia; quod si verum est, tunc quaedam media vera inter prima vera, et conclusiones ultimas, et solum illa sunt demonstrabilia, quia per vera ultima. Qualiter autem verum acceptum ab effectu possit esse evidens, et tamen verum acceptum a causa non evidens, patere potest, si aliquis consideret modum illum acquirendi scientiam, primo Metaphysicorum et secundo Posteriorum per experientiam, quia per experientia est frequenter notum de effectu, quia est ex multis singularibus acceptis a sensu, et nondum scitur propter quid ita est, quia illud non habetur a sensu, nisi mediante ulteriore inquisitione».

118 *Ibid.*, 253, n. 8: «Secunda distinctio est de omnipotentia, et illa praesupponit confusum

Prima causa e non di un generico Primo produttore – espressione che potrebbe essere rivolta anche a Dio Padre che genera il Figlio – e vedremo che molte delle considerazioni di Scoto avranno a che fare con il tema della causalità.

L'onnipotenza può essere quindi definita come la potenza attiva che si rivolge a qualunque creabile, e ciò in due sensi possibili e alternativi: 1) immediatamente o mediatamente a seconda dei casi (onnipotenza filosofica); 2) esclusivamente in modo immediato, ossia senza la cooperazione di alcuna altra causa (onnipotenza teologica).[119] Fatte queste lunghe premesse, Scoto si chiede se e a quali condizioni si possa razionalmente dimostrare che Dio possiede uno o entrambi i tipi di onnipotenza. In primo luogo, il francescano si concentra sulla dimostrazione *propter quid* e da queste indagini scaturiscono tre conclusioni secondo le quali la proposizione 'Dio è onnipotente':

1) può essere dimostrata *in se*, secondo entrambi i sensi, attraverso una dimostrazione *propter quid*;

2) può essere dimostrata dall'intelletto dell'*homo viator* che si trova in senso assoluto (*simpliciter*) nello stato di via;

3) non può essere dimostrata dall'intelletto dell'*homo viator* per mezzo

intellectum huius termini omnipotentia, qui talis est, quod omnipotentia non est passiva, sed activa, non quaecumque, sed causativa. Per hoc habetur, quod ipsa est respectu alterius in essentia causabilis, quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter; ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter, ut opponitur impossibili; nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se, prout convertitur cum producibili, sed respectu possibilis, prout possibile idem est quod causabile, quia terminus potentiae causativae, includit etiam omnipotentia quamdam universalitatem, non quidem ipsius potentiae in se (non enim omnipotentia est, quaecumque potentia formlaiter, quia non est potentia aliqua creaturae). Sed ista universalitas est ipsius potentiae, non simpliciter, sed respectu huius causabilis, quod est possibile, sive creabile, ut sit sensum)».

119 *Ibid.*, 254, n. 8: «Omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cuiuscumque creabilis. Et hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, quod sit cuiuscumque creabilis immediate vel mediate; alio modo quod sit cuiuscumque creabilis, et immediata saltem immediatione causae, hoc est, nulla alia causa activa mediante».

di conoscenze note ad esso in modo naturale e in base alla legge comune (*lex commune*).[120]

Le prime due conclusioni sono rivolte a situazioni ipotetiche che non trovano realizzazione di fatto, sebbene di diritto siamo possibili e non contraddicano le capacità conoscitive del nostro intelletto. La terza conclusione, invece, riguarda la situazione di fatto. Non è la prima volta che troviamo un tale modo di distinguere piano *de iure* e piano *de facto* nei riguardi dell'intelletto. Ciò è probabilmente dovuto a una considerazione dell'intelletto come facoltà ben più potente, di diritto, rispetto alle sue possibilità, stante la condizione postlapsaria.

La prima conclusione riguardante la dimostrabilità *propter quid* dell'onnipotenza divina sostiene che la proposizione 'Dio è onnipotente' (in entrambi i sensi) possa essere dimostrata per mezzo di una conoscenza precedente che è vera a partire dai termini e non è a sua volta mediata. La proposizione 'Dio è onnipotente' riposa su una proposizione immediata e per sé nota per qualunque intelletto che concepisca le caratteristiche essenziali (*rationes*) veicolate dai termini di quella proposizione, senza bisogno di un'ulteriore dimostrazione. Ciò che deve essere mostrato, invece, è il carattere mediato *propter quid* che consente di passare da una tale conoscenza per sé nota alla proposizione 'Dio è onnipotente'.[121]

120 *Ibid.*, 254-255, nn. 9-10: «De secundo articulo videndum est de demonstratione, et primo de demonstratione propter quid; secundo de demonstratione quia. De demonstratione propter quid, sunt tres conclusionee. Prima est ista: Deum esse omnipotentem, utroque modo accipiendo omnipotentiam, est verum demonstrabile in se demonstratione propter quid. Secunda conclusio, istud verum est demonstrabile viatori stante simpliciter statu viae. Tertia conclusio: istud verum non potest demonstrari viatori ex notis sibi naturaliter et de lege communi».

121 *Ibid.*, 255-256, nn. 13-15: «Prima conclusio probatur sic: illud est verum demonstrabile in se propter quid, per aliud verum prius, generaliter, quod ex terminis suis habet, quod sic posset demonstrari; tale est istud verum; Deus omnipotens, utroque modo; ergo, etc.

Scoto propone due dimostrazioni. Nella prima, egli parte dall'osservazione per cui l'ordine reale tra elementi distinti realmente coincide con l'ordine di conoscibilità dei medesimi, in qualunque modo essi siano distinti nel loro essere conoscibile. Se non che, se vi fosse una distinzione reale in Dio tra natura, intelletto, volontà e potenza *ad extra*, vi sarebbe un ordine reale tale per cui la natura divina sarebbe il primo elemento a cui seguirebbe un certo intelletto, una certa volontà e, infine, una certa potenza verso determinati possibili. Dunque, qualunque sia questa distinzione, rimane vero che vi è un ordine di conoscibilità per il quale dalla natura divina si può giungere a conoscere che quella natura possiede un certo intelletto, una certa volontà e, infine, una certa potenza che è propriamente l'onnipotenza. L'affermazione della verità dell'onnipotenza divina si fonda, quindi, sull'affermazione per sé nota *in se* dell'intelletto o della volontà divina.[122] Su questo ultimo aspetto Scoto non si sbilancia, poiché nulla cambia ai fini della dimostrazione[123], sebbene

Major patet, quia tale verum est in se, quale est ex ratione terminorum, unde illud est in se verum notum per se, quod ex rationibus terminorum est per se notum. Ex hoc sequitur quod tale verum in intellectu concipiente sic terminos, sit per se notum. Minor probatur, quia verum illud quod ex terminis suis est necessarium et mediatum, ex terminis etiam habet quod in se sit demonstrabile propter quid; tale verum est istud: Deus est omnipotens, utroque modo intelligendo omnipotentiam. Probatio, patet enim quod sit verum et necessarium. Nec hoc hic probatur, quia de hoc non est quaestio, sed tantummodo de modo quo illud verum possit ostendi, sive innotescere».

122 *Ibid.*, 256, n. 16: «Quod etiam sit verum necessarium mediatum, probatur dupliciter: Primo, qualis est ordo realis inter aliqua distincta realiter, talis est ordo cognoscibilitatis inter eadem, qualitercumque distincta in esse cognoscibili; nunc autem, si esset distictio realis inter naturam, intellectum, voluntatem et potentiam ad extra, esset tali sordo realis, quod quia natura habet talem intellectum, et talem voluntatem, ideo est sic potens respectu talium ad extra; ergo qualitercumque est haec distinctio, sempre est ordo cognoscibilitatis, quod quia natura divina habet talem intellectum et talem voluntatem, ideo habet talem potentiam, quae est omnipotentia. Patet ergo quod sic hoc verum necessarium habet medium, et quod medium, quia intellectum vel voluntatem, vel utrumque».

123 *Ibid.* 257, n. 18: «Prima probatio istarum duarum posset habere quamdam declarationem annexam, quae scilicet potentia sit formaliter omnipotentia, vel magis proprie loquendo, immediatum fundamentum respectu omnipotentiae, an scilicet intellectus in

già sappiamo che, per il teologo francescano, l'onnipotenza è radicata essenzialmente nella volontà divina.

La seconda dimostrazione sfrutta il concetto di proprietà *nozionale*. In Dio vi sono delle proprietà essenziali che riguardano esclusivamente la sua natura e le proprietà essenziali che riguardano le relazioni che Dio intrattiene *ad extra*. Tuttavia, vi sono anche proprietà nozionali che hanno il loro fondamento nelle proprietà essenziali del primo tipo e precedono logicamente le proprietà essenziali del secondo. Ad esempio, la capacità di *dire* propria di Dio appartiene ai *notionalia*, ma si fonda sulla proprietà essenziale (del primo tipo) che Dio possiede di essere *memoria perfecta*. Ora, se la proprietà nozionale del dire non è una proprietà logicamente immediata, perché prevede la mediazione della proprietà essenziale della memoria perfetta, a maggior ragione, l'onnipotenza sarà una proprietà essenziale, ma mediata, visto che prevede la relazione di Dio verso l'altro da sé, ossia verso le creature.[124]

Con questa prima conclusione Scoto intende dire che la proposizione 'Dio è onnipotente' è un vero necessario e dimostrabile *propter quid*, ma soltanto *in se*, cioè prevedendo un intelletto effettivamente in grado di concepire la natura di Dio come dotata di intelletto e volontà, affinché si possa compiere la necessaria mediazione che porti all'affermazione dell'onnipotenza divina.

Deo, an voluntas; sed huiusmodi explanatio non est ad propositum simpliciter necessaria, quia ex utroque membro aeque habetur intentum».

124 *Ibid.*, 256-257, n. 17: «Hoc idem scilicet quod illud verum sit mediatum, probatur secundo sic, quia omne verum necessarium vel est mediatum vel immediatum; illud autem non est immediatum, ergo, etc. Probatio minoris, quia notionale immediatius videtur convenire essentiae, quam illud quod dicit respectum ad extra, ut habetur ex solutione primae quaestionis. Nunc autem notionale non ita immediate convenit essentiae divinae, sicut aliquod essentiale, sicut probatur in solutione eiusdem quaestionis, quia *dicere* convenit per hoc medium, quod est perfecta memoria; ergo multo magis omnipotentia, quae dicit respectum ad extra, non convenit Deo sive cuicumque personae divinae omnino immediate».

La seconda conclusione prevede che la proposizione 'Dio è onnipotente' (in entrambi i sensi) sia dimostrabile con una dimostrazione *propter quid* anche dall'intelletto dell'uomo in via, a patto che non sia nella condizione della visione beatifica o del rapimento verso il settimo cielo che toccò a San Paolo. Quindi, l'intelletto non deve essere posto in una condizione che contraddica lo stato di via. In entrambi i casi, infatti, vi sarebbe una visione diretta di Dio, sebbene rispettivamente permanente e transeunte[125]. La dimostrazione di questa seconda conclusione avviene nel modo seguente. La proposizione 'Dio è onnipotente' rimane una verità mediata che prevede a fondamento una verità immediata, ma Scoto osserva che qualunque intelletto può possedere un concetto semplice che includa virtualmente la verità immediata e la verità da essa mediata, di modo che in quell'intelletto si possa avere la notizia *propter quid* della verità mediata, ma rimanendo assolutamente nello stato di via, cioè senza una notizia derivata da eventi che contraddicano tale stato[126].

Ora, che l'onnipotenza di Dio sia una verità mediata era stato dimostrato nella prima conclusione. Ciò che è da dimostrare è la possibilità che nell'intelletto dell'uomo in via si possa dare un concetto semplice come quello descritto sopra, stanti le condizioni date[127]. Scoto comincia con il ricordare alcu-

125 *Ibid.*, 257-258, n. 19: «Secunda conclusio sic intelligitur, quod viator nihil habens quod repugnet statui viae, nec simpliciter, nec etiam ad tempus permanens, cuiusmodi ponitur raptus Pauli, potest habere istam notitiam per medium propter quid: Deus est omnipotens, intelligendo de utraque omnipotentia».

126 *Ibid.* 258, n. 19: «Haec conclusio probatur sic: in quocumque intellectu potest haberi conceptus simplex virtualiter includens veritatem immediatam, et ulterius mediatam, in illo intellectu haberi potest notitia propter quid veritatis mediatae, sed stante simpliciter statu viae, citra omnem notitiam permanentem vel transeuntem, quae scilicet repugnant statui viae, potest haberi talis conceptus simplex virtualiter includens istam: Deus est omnipotens, et etiam virtualiter includens suam immediatam praecedentem; ergo, etc.».

127 *Ibid.* 258, n. 20: «Minor ista, quantum ad hoc, quod aliquis conceptus simplex virtualiter includit istam, mediante aliqua alia immediata, patet ex hoc quod in probatione primae conclusionis ostensum est, istam esse immediatam. Sed restat hic probandum, quod talis conceptus in intellectu viatoris possit haberi stante simpliciter statu viae, hoc

ne distinzioni riguardanti i modi di conoscere. Qualcosa viene conosciuto per accidente, come quando si conosce accidentalmente il concetto di 'uomo', conoscendo direttamente il concetto di 'bianco' o il concetto di 'colui che è capace di ridere'; rispettivamente accidente e proprio della sostanza 'uomo'. Altre cose sono conosciute per sé (*primo modo*), ma in universale, come quando si conosce il concetto di 'uomo' conoscendo direttamente il concetto di 'animale', una delle caratteristiche essenziali dell'essenza umana. Infine, si conosce qualcosa per sé anche in particolare, sebbene in modo confuso, come quando conosciamo l'individuo umano prima di conoscere la definizione di 'uomo'. Infatti, precisa Scoto, l'ultimo grado della conoscenza scientifica è proprio la conoscenza definitoria che ci permette di conoscere l'essenza (*incomplexum*) scientificamente. La conoscenza definitoria è «conoscenza per sé nel particolare distintissima» che supera anche quella conoscenza confusa di cui parla Aristotele in *Fisica*, I, là dove spiega che

> occorre procedere da ciò che si prospetta in generale verso gli aspetti particolari: quanto si offre come un insieme, infatti, è più conoscibile per la sensazione, e ciò che abbiamo chiamato "generale" è appunto una sorta di intero: ciò che è generale racchiude infatti in sé una molteplicità di cose come sue parti. Accade lo stesso – e nell'identico modo –, anche nel rapporto tra nomi e discorso: il nome infatti significa un qualcosa di generale e di indistinto […], mentre la definizione che ne diamo determina il nome nei suoi aspetti analitici, giungendo fino agli elementi particolari.[128]

est, citra cognitionem, non tantum beatificam, sed etiam raptus».

128 *Phys.*, I, 1, 184a23-184b12. Cfr. DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 258-259, n. 20: «Hoc autem probatur, primo exemplo,; secundo ratione. Exemplo sic, aliquid intelligitur per accidens, sicut intelligitur homo, intelligendo album, vel risibile. Ulterius aliquid intelligitur per se, sed in universali, ut intelligitur homo, intelligendo animal. Tertio, intelligitur aliquid per se, etiam in particulari, sed adhuc quodammodo confuse, sicut intelligo hominem antequam intelligam definitionem […]ultimus tamen gradus cognoscendi aliquod incomplexum cognitione scientifica, sive praevia scientiae, est cognitio definitiva, quia ipsa est cognitio per se in particulari distinctissima, excedens etiam illam confusam cognitionem, de qua loquitur Philosophus primo Physicorum *sustinent autem hoc, quod nomina ad rationem*, etc. Saltem in hac cognitione definitiva habetur conceptus evidenter

È la conoscenza definitoria che ci permette di possedere un concetto in modo evidente e virtualmente includente tutte le verità necessarie su quell'oggetto. Occorre qui ricordare che l'inclusione virtuale è una caratteristica fondamentale innanzitutto di quel concetto evidentissimo che è il concetto di *ens*, la cui virtualità è in grado di contenere qualunque verità sia possibile conoscere.[129]

Tornando al nostro tema, Scoto afferma che la conoscenza distintissima previa all'atto della conoscenza scientifica – o, detto in altro modo, il concetto che in modo massimamente evidente include le verità dei principi e delle conclusioni – che sia possibile possedere senza una visione chiara, ossia senza una conoscenza intuitiva del suo oggetto, è sufficiente ad avere conoscenza scientifica di tale oggetto[130]. Nel caso in cui l'oggetto da conoscere sia Dio, è possibile anche all'*homo viator* possederne una conoscenza scientifica, sebbene non intuitiva, ma astrattiva e in forma di giudizio (*verum complexum*).[131] La conoscenza intuitiva prevede l'esistenza attuale della cosa come una vera e propria presenza di fronte al soggetto conoscente, mentre la conoscenza astrattiva non ha bisogno dell'esistenza attuale della cosa, ma prescinde dall'esistenza e dalla non esistenza, avendo come oggetto soltanto l'essenza. La conoscenza definitoria, in quanto è conoscenza scientifica, è una conoscenza di

---

et virtualiter includens omnes veritates necessarias de tali obiecto».

129 Cfr. DUNS SCOTO 1954 *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, 85-86, n. 137. Si veda SOLIANI 2012, 83-131.

130 Cfr. DUNS SCOTO *Quodlibet*, q. 7, 259, n. 21: «Ex hoc arguitur sic: cognitio distinctissima praevia actui scientiae, sive conceptus maxime evidenter includens veritates principiorum et conclusionum, qui potest haberi citra visionem claram, sive cognitionem intuitivam eius obiecti, sufficit ad habendum scientiam de tali obiecto».

131 *Ibid.*: «Sed quaecumque cognitio de Deo, quae sit citra visionem claram, vel cognitionem intuitivam, est simpliciter possibilis statui viae; ergo talis conceptus potest simpliciter haberi de Deo, stante simpliciter statu viae, qui sufficiat ad cognoscendum verum complexum».

tipo astrattivo. La conoscenza intuitiva di Dio, permanente o temporanea che sia, porrebbe l'uomo fuori dallo stato di via[132].

Gli esempi portati da Scoto sono sostenuti anche da una via semplicemente razionale. Infatti, spiega il francescano, di qualunque oggetto di scienza si può avere una conoscenza assolutamente distintissima e astrattiva senza necessità della conoscenza intuitiva dell'oggetto. Quindi, senza che l'uomo sia posto fuori dallo stato di via, conoscendo intuitivamente Dio, è a lui possibile possedere un concetto semplice che virtualmente e in modo evidente sia inclusivo di tutte le verità necessarie su Dio. Del resto, ogni scienza riguarda la *res*, in qualunque senso venga presa, non in quanto esistente, ma prescindendo dalla sua esistenza attuale. L'oggetto, infatti, rimane conoscibile anche senza l'esistenza attuale[133]. Scoto ritiene che la conoscibilità di qualcosa non dipenda dall'esistenza attuale di quel qualcosa, ma riguardi soltanto l'essenza. In questo modo, egli ritiene di interpretare correttamente Aristotele, il quale, in *Metafisica* VII, aveva scritto che

delle sostanze sensibili particolari non c'è né definizione né dimostrazione, in

132 *Ibid.*, 260, n. 22: «cognitio abstractiva possit esse non existentis, aeque sicut et existentis, tamen intuitiva non est nisi existentis, ut existens est; cognitio autemo hominis abstractiva et definitiva potest esse non existentis et existentis. Patet ex dictis ibi. Et patet ex se, quia ita habetur, si res non existat, sicut si existat; ergo illa cognitio definitiva est citra cognitionem intuitivam obiecti definiti universalis. Minor etiam patet ex dictis ibidem, quia sola cognitio intuitiva divinae essentiae est illa, quae ponit hominem extra statum viae; si simpliciter, simpliciter, si ad tempus, ad tempus».

133 *Ibid.* 260-261, n. 23: «Quod probatum est exemplo, probatur etiam ratione sic: de quocumque obiecto scientiae potest haberi cognitio simpliciter distinctissima abstractiva obiecti citra intuitivam; Deus autem est per se obiectum alicuius scientiae; ergo de ipso potest haberi talis notitia distinctissima citra intuitivam, et per consequens, propositum, quia illa non poneret aliquem extra statum viae, et tamen virtualiter et evidenter est includens omnes veritates necessarias de Deo. Probatio maioris, omnis scientia est de re non praecise, ut existens est, quod intelligo sic, quod ipsa existentia, etsi sit ratio intellecta in obiecto, vel cita obiectum tamen non necessario requiritur, ut actualiter conveniens obiectio, inquantum obiectum est scibile».

quanto hanno materia, la cui natura implica possibilità di essere e di non essere: perciò tutte queste sostanze sensibili individuali sono corruttibili. Ora, se la dimostrazione c'è solo di ciò che è necessario e se la definizione è un procedimento scientifico, e se, d'altra parte, come non è possibile che la scienza sia in un certo momento scienza e in un altro momento ignoranza (perché tale è la natura dell'opinione), così non è neppure possibile che ci sia dimostrazione né definizione di ciò che può essere diversamente da come è (perché di questo c'è solo opinione): ebbene, allora è evidente che di queste sostanze non ci sarà né definizione né dimostrazione.[134]

Dunque, non vi può essere scienza del contingente, ma soltanto di ciò a cui appartiene una qualche necessità, o per lo meno una qualche permanenza nell'anima, anche quando la cosa non esiste più attualmente. In questo senso, le essenze, così ragiona Scoto, hanno una loro necessità, tanto che la loro definizione non muta, a prescindere dalla loro esistenza attuale; per questo la scienza che se ne può avere non può venire meno[135]. Noi sappiamo già, per averne trattato in precedenza, che le essenze, per Scoto, possiedono davvero una loro stabilità eterna grazie all'intelletto divino dal quale dipendono nella loro verità, ossia nel loro *esse cognoscibile*. L'intelletto divino è quindi la condi-

134 *Met.*, VII, 15, 1039b27-1040a2. Cfr. DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 261, n. 24: «Istud probatur ex intentione Philosophi 7 Metaphysicorum c. 13 Demonstratio, inquit, est necessarium, et definitio scientifica, et non contingit, sicut nec scientiam quandoque scientiam, quandoque ignorantiam esse, ita nec demonstrationem, nec definitionem, supple quandoque contingit esse talem quandoque non esse talem. Ex hoc concludit, palam autem ipsorum, scilicet singularium corruptibilium, neque scientia neque definitio. Neque enim sunt manifesta corrupta, scientiam habentibus, cum a sensu abscesserint, et salvatis in anima rationibus eisdem, non erit determinatio neque definitio».

135 *Ibid.*: «Intelligo sic rationem Philosophi, quod si de contingenti, sive de corruptibili, ut tale, esset definitio vel demonstratio, cum illud tale possit quandoque esse, quandoque non, salvata tamen ratione in anima, sequitur quod esset quandoque scientia de illo obiecto, quadoque demonstratio, et quandoque non, quod est impossibile. Ex hoc ergo habeo istam propositionem, quod cum ratio in anima possit manere, non menente existentia actuali obiecti, sequitur quod existentia non est per se ratio obiecti, ut scibile est, quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem, quod est per se ratio scibilis, ut scibile est; sive autem scibile possit existere in re sive non, saltem ratione eius, ut scibile est, potest manere eadem in anima, non manente existentia; abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis».

zione ultima di permanenza delle essenze. L'anima lo è soltanto in senso secondario.

Si potrebbe dire che il campo delle essenze riguardi la conoscenza scientifica, il necessario e l'intelletto, mentre il campo dell'esistenza attuale è quello dell'opinione, del contingente e, come si vedrà, della volontà (anche declinata *in divinis* come onnipotenza). Rimane il dubbio, invece, sul contesto specifico nel quale Scoto ha collocato la seconda conclusione. In che senso, infatti, è possibile al *viator* una conoscenza astrattiva così alta di Dio, se non mediante un Suo intervento? È possibile ipotizzare che Scoto si riferisca alla condizione prelapsaria dell'intelletto.

La riflessione che Scoto sta conducendo sulla dimostrabilità dell'onnipotenza di Dio è di ordine epistemologico in più sensi. Essa non riguarda soltanto le condizioni e il modo di dimostrabilità, ma anche lo statuto della teologia. Se ci poniamo nella condizione dell'intelletto *simpliciter in statu viae*, ossia nella situazione presa in esame dalla seconda conclusione, si può dire che la teologia sia una scienza teoretica e non semplicemente pratica, poiché si dice che l'intelletto potrebbe possedere un concetto che includa virtualmente tutte le verità necessarie, dalle più immediate alle più mediate, che riguardino Dio. Non è necessaria una conoscenza intuitiva di Dio, ma è sufficiente un concetto ottenuto per conoscenza astrattiva con le caratteristiche appena descritte. Soltanto le verità contingenti non possono essere incluse in quel concetto, poiché, come si diceva, non sono verità propriamente scientifiche, non essendo necessarie. Tuttavia, esse possiedono una qualche necessità se guardate dal lato della capacità divina di compiere determinati atti. Dio, infatti, è necessariamente potente a creare, o a resuscitare o a beatificare, sebbene non

sia necessitato a farlo[136].

Oltre questo, però, l'intelletto *simpliciter in via* non potrebbe andare, poiché ciò che Dio può realizzare determinatamente non è qualcosa che sia scientificamente conoscibile, in quanto appartiene allo spazio della contingenza. Diversamente, conclude Scoto, il *viator* sarebbe un perfetto teologo, il quale, senza conoscenza intuitiva di Dio, conoscerebbe, per mezzo del concetto più distinto possibile della divinità, tutte le verità, sia quelle necessarie sia quelle soltanto possibili e che riguardano le relazioni di Dio *ad extra*.[137]

Si può dire che la terza conclusione riguardi specificamente la condizione di fatto nella quale il *viator* si trova. Essa, infatti, enuncia l'impossibilità di una dimostrazione *propter quid* dell'onnipotenza divina *ex puris naturalibus* e secondo la legge comune, posta da Dio dopo il peccato originale[138]. Rimane

136 *Ibid.*, 262, n. 26: «Iuxta istam conclusionem haberi potest corollarium, quomodo theologia potest esse scientia in intellectu viatoris, stante simpliciter statu viae, quia intellectus potens habere conceptum virtualiter includentem omnes veritates de ipso nocessarias ordinatas, immediatius scilicet, et mediatius, potest de illo obiecto habere scientiam completam, sic autem potest intellectus viatoris habere de Deo; ergo, etc. Minor patet, quia distinctissimus conceptus subiecti theologiae, quod est Deus, potest haberi citra cognitionem intuitivam, et ille conceptus, et virtualiter, et evidenter, continet omnes veritates necessarias de subiecto; contingentes autem non potest includere, quia illae non sunt natae includi in ratione alicuius subiecti, quaecumque enim veritas includitur sufficienter in aliquo simplici conceptu est necessaria. Tamen de contingentibus sunt quaedam veritates necessariae, non quidem de actu eorum, sed de possibilitate, et illae etiam modo praedicto sciri possunt, utpote, Deus est potens creare, potens resuscitare, potens beatificare, et sic de aliis articulis fidei respicientibus contingentiam».

137 *Ibid.*, 263, n. 27: «nec, ultra istud verum necessarium de eo quod est, Deum posse, est aliquid proprie scientifice cognoscibile, quantum ad tale proprium. Esset ergo viator perfecte scientifice theologus, qui per conceptum distinctissimum divinitatis possibilem habeti, citra cognitionem intuitivam, cognosceret ordinate veritates omnes necessarias, sive illas, quae sunt de intrinsecis, quae necessario insunt, sive illas, quae sunt de possibili, comparando ad extrinseca».

138 Con l'espressione "legge comune" Scoto intende sicuramente la legge posta da Dio dopo il peccato originale. Tra l'altro occorre ricordare che la condizione intellettuale dell'uomo dopo il peccato originale è stata in qualche modo peggiorata da una decisione insindacabile di Dio, in ottemperanza alla pena dovuta per la disobbedienza di Adamo ed Eva. Cfr. e.g. DUNS SCOTO 1954 *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, 113. nn. 186-187;

vero che la proposizione 'Dio è onnipotente' è frutto di una mediazione dimostrativa a partire da una proposizione immediata, l'assenso alla quale è vincolato alla conoscenza delle caratteristiche essenziali veicolate dai termini della proposizione stessa. Se non che, la *coordinatio* di soggetto e predicato in quella proposizione immediata è possibile soltanto a quell'intelletto che possieda un concetto virtualmente ed evidentemente inclusivo di quella coordinazione. Ora, un concetto di Dio di questo genere non è possibile all'intelletto del *viator*, stanti le condizioni di fatto nelle quali è in qualche modo costretto ad operare.[139]

L'intelletto umano può formare i propri concetti soltanto grazie all'intelletto agente e al fantasma, quindi la condizione naturale dell'uomo è quella di non poter fare a meno dell'immaginazione, per poter elevarsi ai concetti più astratti. Non vi è nient'altro che possa muovere l'intelletto del *viator*, secondo la legge che Dio ha posto dopo il peccato originale. Per questi motivi, l'uomo non può possedere un concetto distinto di Dio che includa virtualmente ed evidentemente tutte le verità ordinate che consentano di giungere al giudizio 'Dio è onnipotente' (in entrambi i sensi).[140]

DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 14, 513, n. 44.

139 Cfr. DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 264, n. 29: «Tertia conclusio est ista: Quod homo viator ex puris naturalibus non potest demonstrative "propter quid" cognoscere istam: "Deus est omnipotens". Hoc probatur sic: Quia propositio mediata non potest cognosci "propter quid" nisi per propriam immediatam; nec illa potest simpliciter cognosci nisi ex terminis, et specialiter nisi ex ratione termini subiecti, quod scilicet subiectum includit praedicatum et propter hoc includit veritatem sive notitiam illius immediate; coordinatio ergo scientiae "propter quid" non est possibilis intellectui nisi habenti conceptum de subiecto virtualiter et evidenter includentem totam illam coordinationem; sed talis conceptus de Deo non est possibilis viatori ex puris naturalibus pro statu isto.».

140 *Ibid.*, 264, n. 30: «Probatio huius: Quia non est sibi possibilis ex naturalibus nisi conceptus qui potest causari virtute intellectus agentis et phantasmatum; nihil enim aliud est naturaliter movens intellectum viatoris de lege communi; istorum autem virtute, scilicet phantasmatum et intellectus agentis, non potest causari in nobis conceptus distinctus de Deo qui virtualiter et evidenter includit veritates ordinatas usque ad istam: "Deus est omnipotens", utroque modo.».

Tutta la questione, osserva Scoto, si sposta dalla dimostrabilità dell'onnipotenza divina alla conoscibilità di Dio, argomento che il francescano ha lungamente affrontato in *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, qq. 1-4. *Ex puris naturalibus*, l'intelletto umano possiede un concetto semplice e perfettissimo di Dio, che tuttavia non va oltre la conoscenza che il metafisico, sia esso cristiano o non cristiano, può avere di Dio. La fede, afferma il teologo francescano, non ci fornisce un concetto semplice che vada oltre i concetti semplici su Dio posseduti dal metafisico, tanto è vero che il metafisico cristiano e quello non cristiano quando parlano di Dio si contraddicono tra loro, non soltanto nel nome, ma nel concetto stesso, quando l'uno afferma e l'altro nega di Dio lo stesso predicato[141].

È chiaro che qui il riferimento è al concetto di *ens infinitum*: l'unico concetto semplice e perfetto che l'intelletto umano in via possa possedere di Dio.[142] Tuttavia, questo concetto non è inclusivo virtualmente ed evidentemente di tutte le verità ordinate che consentono di giungere al giudizio 'Dio è onnipotente'. Infatti, a partire da questo concetto, i filosofi non sono stati in grado di giungere all'onnipotenza teologica di cui parla la fede cristiana.[143]

141 *Ibid.* 265, nn. 30-31: «Cuius probatio dependet ex solutione quaestionis illius "quomodo Deus est cognoscibilis a viatore". Sed nunc breviter potest sic ostendi: Viator, habens conceptum simplicem et perfectissimum ad quem attingit homo ex naturalibus, non transcendit cognitionem perfectissimam simplicem de Deo possibilem metaphysico; cognitio enim fidei non tribuit conceptum simplicem de Deo, sed tantummodo inclinat ad assentiendum quibusdam incomplexis quae non habent evidentiam ex terminis simplicibus apprehensis, et, per consequens, per fidem non habetur conceptio simplex transcendens omnem conceptum simplicem apud metaphysicum. Hoc etiam patet, quia metaphysicus infidelis et alius fidelis eumdem conceptum habent, cum iste sic affirmans de Deo, ille vero negans, non tantum contradicunt sibi invicem ad nomen, sed etiam ad intellectum».

142 Cfr. DUNS SCOTO 1954 *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 1.

143 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 265, n. 32: «Nunc autem, conceptus simplex perfectissimus, ad quem attingit metaphysicus de Deo, non includit evidenter veritates ordinatas ad istam "Deus est omnipotens", utroque modo; quia Philosophi multi, attingentes, ut supponitur, ad conceptus perfectissimos possibiles viatori ex naturalibus de Deo, ad

Il metafisico può aspirare soltanto a un concetto noto per una dimostrazione *quia*, poiché potrebbe essere noto per una dimostrazione *propter quid* soltanto se fosse includente virtualmente ed evidentemente le verità ordinate su Dio[144]; ma questo prevedrebbe una conoscenza di Dio che sia superiore a ciò che naturalmente è consentito all'immaginazione e all'intelletto agente. Il metafisico parte dalla considerazione dell'ente creato per arrivare a predicare qualcosa di Dio, poiché la conoscenza di quest'ultimo non può essere diretta. Per questo, ad esempio, egli costruisce le seguenti inferenze: 'qualche ente è causato, quindi esiste un ente che è causa non causata'; 'qualche ente è finito, quindi qualche ente è infinito'; 'qualche ente è possibile, quindi qualche ente è necessario'. La mediazione di queste inferenze avviene sfruttando il principio per cui la condizione meno perfetta inerisce all'ente soltanto a patto che all'ente inerisca originariamente la condizione più perfetta, poiché l'imperfetto dipende sempre dal perfetto. Quindi, se nella situazione attuale si può conoscere l'ente meno perfetto, si può affermare anche l'esistenza dell'ente perfetto, ma tale inferenza è soltanto una dimostrazione *quia* e non *propter quid*.[145]

notitiam huius veritatis attingere non potuerunt; quod tamen fuisset eis possibile, si talem conceptum simplicem habuissent, imo fuisset eis quasi necessarium, quia ex virtute illius vidissent illam veritatem quasi immediatam et, ulterius applicando per illam ex ista necessaria deductione, scivissent veritatem illam mediatam».

144 *Ibid.*, 266, n. 33: « Probatur hoc aliter: Quia primum principium ad quod attingit metaphysicus, et hoc proprium de Deo, non est sibi notum nisi tantum quia; esset autem notum sibi "propter quid", si posset habere conceptum de Deo virtualiter et evidenter includentem veritates ordinatas de Deo; ergo, etc.».

145 *Ibid.*, 266, n. 34: «Prima propositio, quod metaphysicus non attingit ad principium proprium de Deo magis notum quam "quia", probatur: Quia praemissa media ad concludendum quodcumque proprium de Deo est aliqua propositio particularis affirmans de ente particulariter aliquod praedicatum quod competit enti creato, et ex tali praemissa concludit metaphysicus de ente particulariter praedicatum proprium de Deo, utpote si arguitur: Aliquod ens est causatum; ergo aliquod ens est causa non causata; vel aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum; vel aliquod ens est possibile, ergo aliquod ens est necessarium. Omnes istae consequentiae probantur per hoc quod conditio imperfecta non inest alicui enti nisi enti insit conditio perfectior, cum imperfectum dependeat a perfecto. Omnes istae consequentiae non probant aliquid nisi "quia", sicut

Scoto sembra affermare che il problema per l'uomo non è tanto quello di affermare l'esistenza dell'Assoluto, ossia dell'ente perfetto, incausato e infinito, poiché questo è possibile farlo partendo dall'esperienza quotidiana dell'imperfetto, del causato e del finito. Il problema sorge piuttosto nel momento in cui si voglia conoscere determinatamente gli attributi e, innanzitutto, la natura di questo Assoluto.

2.1.2 Onnipotenza e dimostrazione *quia*

Veniamo ora alle due conclusioni riguardanti la possibilità di dimostrare l'onnipotenza di Dio mediante una dimostrazione *quia*. Secondo Scoto:

1) Dio è onnipotente, nel senso dell'onnipotenza che riguarda immediatamente qualunque possibile, ma ciò non è dimostrabile con una dimostrazione *quia*;

2) l'intelletto in via può dimostrare attraverso una dimostrazione *quia* che Dio è onnipotente per una onnipotenza immediata o mediata rivolta a qualunque possibile[146].

A prima vista, dunque, la posizione di Scoto, sebbene più articolata rispetto all'*Ordinatio*, non sembra essere mutata. L'analisi della prima conclusione prevede che si precisi che cosa si intende per "immediatezza" quando si parla dell'onnipotenza che riguarda qualunque possibile. Per questo, Scoto discute innanzitutto la posizione dei filosofi, i quali, come già sappiamo han-

manifestum est».

146 *Ibid.*, 255, n. 11: «De demonstratione "quia", sunt duae conclusiones: Prima est ista: "Deum esse omnipotentem omnipotentia respiciente immediate quodcumque possibile", licet sit verum, non tamen est a nobis demonstrabile demonstratione "quia". Secunda conclusio: "Deum esse omnipotentem omnipotentia immediate vel mediate quodcumque possibile respiciente", potest demonstrari a viatore demonstratione "quia"».

no negato questa immediatezza totale della Prima causa. Infine, Scoto conclude con la propria posizione[147].

In primo luogo, l'immediatezza causale rispetto all'effetto può essere intesa in due modi, in base a che cosa si intende per mediazione causale. La causa, infatti, quando non causa immediatamente un effetto, può causare o per mezzo di un'altra causa media tra la prima causa e l'effetto oppure può causare mediante un qualche suo effetto. Se rimuoviamo entrambe le causalità otteniamo il concetto di immediatezza causale[148]. Ora, Scoto precisa che una tale immediatezza totale della causa non è mai stata attribuita a Dio né dai filosofi né dai teologi, poiché non si può concedere, ad esempio, che Dio causi una relazione senza che prima causi il fondamento di quella relazione. Dunque, il fondamento dovrebbe essere l'effetto mediante il quale la Causa prima potrebbe causare, logicamente o nel tempo, la relazione[149].

Scoto spiega che i filosofi sono concordi nel sostenere che l'immediatezza causale di Dio non sia dimostrabile e che quindi l'onnipotenza teologica, non solo non sia dimostrabile, ma sia anche impossibile. Il fondamento di questa loro posizione sarebbe riassumibile dicendo che "il principio necessario e assolutamente perfetto non si rapporta verso alcunché in modo imme-

147 *Ibid.*, 268, n. 39: «Iam consequenter videndum est de demonstratione "quia". Primo autem videndum est de omnipotentia immediata respectu omnis possibilis, ubi primo intellectus illius immediationis exponetur. Secundo, positio philosophorum videbitur. Et tertio, quid sit tenendum».

148 *Ibid.*, 269, n. 40: «De primo sic: Immediatio causae respectu effectus potest intelligi dupliciter, vel, scilicet, quod causat per causam mediam, vel quia causat mediante aliquo effectu; non enim omnis effectus medius ad alium effectum est semper causa illius effectus; ita potest intelligi immediatio causae activae vel excludendo causam activam mediam vel excludendo effectum medium priorem illo effectu».

149 *Ibid.*, 269, n. 41: «De utraque immediatione simul dico: Quod non solum philosophi sed etiam theologi negarent Deum esse omnipotentem immediate; quia non conceditur Deum posse causare relationem nisi prius, vel duratione vel natura, causando fundamentum, et ita non potest in quemcumque effectum immediate, sic quod nullo effectu quasi medio prius natura causato».

diato e contingente".[150] La posizione dei filosofi ritiene che il principio necessario non possa porre in modo immediato alcuna novità o alcuna contingenza nell'ente causato, poiché altrimenti non si spiegherebbe l'imperfezione del causato che pure deriva da un principio che non manca di alcunché, che non è impedibile nella sua azione e che non richiede alcunché per agire.[151]

La tesi dei filosofi, nel caso in cui fosse vera, distruggerebbe qualunque possibilità di affermare l'onnipotenza immediata di Dio verso ogni possibile e insieme la contingenza della sua azione nel mondo. In effetti, Aristotele ha mostrato in diversi luoghi delle sue opere che Dio non può causare immediatamente il moto e, in particolar modo, il moto locale e il moto circolare dei cieli. Come già si è visto nell'*Ordinatio*, se Dio potesse causare qualunque effetto immediatamente senza il concorso della causa seconda, l'azione di quest'ultima diventerebbe superflua e la causa verrebbe di fatto privata di un'azione propria. Si cadrebbe così in quella posizione dei *moderni*, stigmatizzata in modo molto duro da Averroè:

> I moderni pongono infatti un agente per tutti gli enti senza medio, cioè Dio, ed è in relazione con questi, di modo che nessun ente abbia una azione propria in modo naturale e, poiché gli enti non avranno azioni proprie, non avranno essenze proprie. Le azioni, infatti, si differenziano soltanto per essenze diverse. E questa opinione è assolutamente estranea alla natura dell'uomo e coloro che sostengono tale tesi non hanno l'intelletto disposto naturalmente verso il bene.[152]

150 *Ibid.*, 269-270, n. 43: «Secundum, scilicet de positione philosophorum. Circa hoc philosophi videntur sentire non solum quod non sit demonstrabile Deum esse omnipotentem immediate, sed etiam quod hoc sit impossibile; et videtur fundamentum eorum in ista propositione stare: "Principium necessarium et omnino perfectum ad nihil immediate contingenter se habet"».

151 *Ibid.*, 270, n. 43: «Hoc probatur: quia nulla novitas seu contingentia potest assignari in principiato immediate a tali principio; non enim quia illud principium aliter se habet, cum sit simpliciter necessarium, nec quia illo uniformiter se habente aliquid aliud requiritur vel impedit, quia non est principium imperfectum et, per consequens, nec impedibile, nec insufficiens, sive aliud requirens».

152 Averroes 1562 *In Metaphysicam*, IX, t.c. 7, p. 231H: «Moderni autem ponunt unum

Togliere la possibilità di agire alla causa significherebbe annichilirla. Questo per i filosofi è un grave inconveniente, perché da un lato si ammetterebbe che Dio possa distruggere determinate essenze, mentre altre, per lo meno nel contesto necessitarista aristotelico-averroista, sarebbero considerate necessarie.[153]

Nell'universo aristotelico, infatti, si dà un ordine delle cause necessario e, quindi, essenziale che non consente interventi di tipo contingente o comunque non ammette una Causa prima che possa immediatamente causare ogni possibile, oltrepassando la concatenazione necessaria delle cause seconde.[154] A nostro avviso, l'argomento va nella direzione di una naturalizzazione della causalità di Dio che è già stata segnalata a suo tempo, tanto è vero che per rafforzare l'argomentazione Scoto osserva che essa è particolarmente evidente se si considera il caso del movimento. Secondo Aristotele, infatti, una potenza infinita non può immediatamente muovere un corpo nel tempo, poiché altri-

agens omnia entia sine medio, scilicet Deum et contingit istis, ut nullum ens habeat actionem propriam naturaliter et, cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias, actionem enim non diversantur nisi per essentias diversas. Et ista opinio est valde extranea a natura hominis et qui recipiunt huiusmodi, non habent cerebrum habilitatum naturaliter ad bonum» (traduzione mia).

153 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 270-271, nn. 45-46: «Si ista propositio iam probata vera esset, scilicet quod nihil potest esse immediate et contingenter a principio necessario et sufficiente, statim sequitur quod non potest causare omne possibile immediate. Ista consequentia probatur, primo, in speciali de motu, quia sequitur quod Deus non potest immediate causare motum, sive specialiter motum localem, sive specialissime motum circularem caeli. Et hoc videtur secundum intentionem philosophorum probari. Primo, generaliter: Quia si posset omnem effectum immediate causare sine causa secunda, sic posset facere quod nulla causa secunda haberet actionem propriam. Sed secundum Commentatorem IX Metaphysicae super illud: "Igitur possibile; cum enim entia non habent actiones proprias, non habebunt essentias proprias", manifestum est quod apud Philosophum inconveniens est Deum posse essentias omnium aliorum destruere, cum secundum ipsum aliqua alia a Deo sint formaliter necessaria».

154 *Ibid.*, 271, n. 46: «Confirmatur: Quia si praeter ordinem causarum in universo possit quemcumque effectum causare, ergo ordo causalitatis in causis non esset simpliciter necessarius; ergo nec essentialis, quod est inconveniens apud philosophos».

menti una potenza finita potrebbe muovere lo stesso corpo nel medesimo tempo, essendo stato dimostrato dal filosofo greco che l'aumento della capacità di muovere è inversamente proporzionale al tempo nel quale il corpo viene mosso. Tra l'altro, secondo l'*intentio Aristotelis* una causalità immediata di Dio sul movimento del corpo porrebbe Dio nel tempo, essendo il moto qualcosa che si svolge in successione.[155] Se si dicesse che Dio può causare il movimento di qualcosa senza successione, rimarrebbe vero che Dio non può comunque causare il movimento circolare dei Cieli, sebbene non sia un movimento che avviene nel tempo e nemmeno in un istante, altrimenti tutto il cielo si troverebbe nello stesso istante nel medesimo luogo con qualunque sua parte.[156]

In più, Aristotele e Averroè sono concordi nel sostenere che ciò che è separato dalla materia non possa trasformare (*transmutare*) la materia, dove per *transmutatio* occorre intendere anche l'atto creatore divino, come si è già evidenziato. La trasformazione della materia può avvenire soltanto per mezzo di qualcosa di materiale.[157]

155 *Ibid.*, 271, n. 47: «Secundo, specialiter videtur hoc ostendi de motu: Quia, secundum Philosophum VIII Physicorum, potentia infinita non potest immediate movere corpus in tempore; quia si sic, aliqua potentia finita posset movere corpus in aequali tempore, sicut ipse deducit ibi, eo quod augmentata virtute motiva, minuitur tempus in quo movet. Habetur ergo ex intentione Aristotelis quod Deus non potest immediate causare motum proprie dictum, quia, cum sit successivus, necessario erit in tempore».

156 *Ibid.*, 271-272, n. 48: «Si dicatur quod potest rem motus causare, sed sine successione, quia per mutationem subitam, ad illud ad quod finitum movens moveret in tempore; contra: hoc non solvit, quia Deus non potest immediate causare motum circularem caeli; quia non in tempore, ut conceditur; nec in instanti, quia in illo instanti totum caelum esset in eodem loco et quaelibet pars sui in eodem loco in quo prius; ergo in illo instanti caelum non mutatur».

157 *Ibid.*, 272, n. 49: «Tertio, hoc videtur ostendi de quocumque effectu materiali, quia per transmutationem materiae, ut videtur, habet produci. Videtur enim Aristoteles VII Metaphysicae contra Platonem probare quod separatum a materia non possit immediate transmutare materiam. Et Commentator ibidem: "Impossibile est quod formae separatae transmutent materiam, nihil enim transmutat materiam nisi quod est in materia, et hoc convenit dicentibus mundum generari, quod transmutans ipsum sit aliquod indivi-

Infine, in *Fisica* VIII Aristotele sostiene che tutto ciò che Dio può causare immediatamente e totalmente, è causato necessariamente. In altri termini, Aristotele esclude totalmente la possibilità di un agire libero, cioè contingente, della Causa prima, a meno che non si introduca in essa un certo mutamento. Infatti, poiché l'effetto dipende totalmente dall'agente, quest'ultimo ne deve assumere tutte le caratteristiche. Se Dio fosse potente su qualunque causabile, qualsiasi cosa dipenderebbe totalmente da esso e la sua causalità sarebbe del tutto necessaria, ma ciò darebbe luogo ai diversi inconvenienti che sono stati appena descritti: 1) le cause seconde sarebbero prive di azioni; 2) Dio causerebbe ogni movimento; 3) Dio causerebbe ogni effetto materiale.

La difficoltà dei filosofi è quella di concepire la possibilità di un rapporto libero di Dio con il mondo e Scoto assume le loro argomentazioni come insuperabili all'interno dell'ambito della ragione naturale. L'unico modo per superare le difficoltà sollevate dai filosofi sarebbe quello di rivolgersi al campo, divenuto a questo punto privo di razionalità e intelligibilità, della Rivelazione e della fede. Secondo i teologi, infatti, Dio è onnipotente nel senso che senza il concorso di un altro agente può causare qualsiasi causabile, sebbene ciò non sia dimostrabile con una dimostrazione *quia*.[158] Se non che, ci permettiamo di osservare, se le argomentazioni dei filosofi fossero vere, la posizione dei teologi sarebbe non soltanto indimostrabile, ma del tutto assurda. L'impegno di Scoto va, quindi, in una duplice direzione: comprendere le possibilità dimostrative nei confronti dell'onnipotenza divina, in entrambi i sensi, e va-

duorum vel individuum ut corpus particulare". Haec Commentator». Cfr. *Met.*, VII, 8, 1033a24-1033b11; AVERROES 1562 *In Metaphysicam*, VII, t.c. 28, 178B-C.

158 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 273, n. 51: «De tertio, tenendum est, secundum communem sententiam theologorum, Deum sic esse omnipotentem quod sine quocumque alio agente possit causare quodlibet causabile, nec tamen istud potest demonstrari demonstratione quia».

gliare le tesi dei filosofi, a partire dalla interpretazione dei testi di Aristotele e Averroè.

L'onnipotenza teologica è sostenuta dall'autorità della Sacra Scrittura[159], ma anche da un argomento che sembra filosofico ed è anche probabile, pur non avendo il consenso dei filosofi[160]. In esso si sostiene che la capacità attiva di qualunque causa seconda si trova in un grado più eminente nella Causa prima. Ciò significa che la Causa prima potrebbe anche fare a meno dell'azione della causa seconda, proprio perché alla produzione dell'effetto non è richiesta una imperfezione della capacità attiva. L'imperfezione non può essere la ragione dell'agire, ma potrebbe essere piuttosto un impedimento all'agire, del quale si può eventualmente fare a meno. L'argomento è confermato dal fatto che vi sono cause equivoche, ossia di diversa natura, che sono in grado di produrre gli stessi effetti che verrebbero prodotti da cause univoche, ossia della stessa specie. Quindi: due cause equivoche, sebbene siano equivoche, possono avere una capacità attiva sufficiente a produrre lo stesso effetto, ma non essendo univoche, una delle due sarà eminente rispetto alla capacità causativa dell'altra[161].

I filosofi, nota Scoto, non accetterebbero questa dottrina tipicamente

159 *Genesi*, 1.

160 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 274, n. 54: «Ista ratio, licet videatur probabilis, non tamen esset Philosopho demonstratio».

161 *Ibid.*, 273-274, nn. 52-53: «Primum probatur auctoritate: "In principio creavit Deus caelum et terram". Adducitur etiam ad hoc ratio: Quia virtus activa cuiuscumque causae secundae eminentius est in prima causa et in primo agente quam in ipsa causa secunda; habens autem eminentius virtutem activam videtur posse in effectum absque illo quod diminute habet virtutem illam; non enim ad productionem effectus requiritur imperfectio virtutis activae, quia nulla imperfectio est ratio agendi, sed est magis impedimentum actionis. Confirmatur: Quia videmus causas aequivocas ita perfectos effectus producere sicut univocas; quod non esset, nisi haberent virtutem activam eo modo quo sufficit ad causandum perfecte; non autem habent virtutem univocam, sed tantum eminentem; ergo etc.».

neoplatonica dell'eminenza (o virtualità) della Causa prima rispetto alla causalità della causa seconda. L'eminenza della Causa prima, per loro, consisterebbe soltanto nella lontananza dall'effetto e nella superiorità della Causa prima rispetto alle altre, di modo che venga rispettato l'ordine essenziale e necessario delle cause.[162]

Solitamente, si sostiene da parte dei teologi che l'imperfezione non è un aspetto essenziale al causare, ma il filosofo potrebbe sostenere che l'immediatezza del causare, e non il causare in sé, richieda l'imperfezione, non come ragione del causare, ma come condizione necessaria nell'agente. Secondo l'ordine essenziale delle cause, infatti, la causa prossima all'effetto imperfettissimo deve essere a sua volta qualcosa di imperfetto. Non è, dunque, possibile che dal perfetto provengano immediatamente tutti i possibili imperfetti, come non è possibile, per usare una metafora matematica che dall'unità provengano tutte le specie numeriche senza alcuna mediazione[163].

Ciò significa che i filosofi non possono accettare la seguente proposizione: "la causa più perfetta causa in modo più immediato", con l'esclusione, ovviamente, della causa attiva più vicina. L'ordine essenziale delle cause, infatti, deve prevedere un degradare progressivo che, partendo dalla Causa prima

162 *Ibid.*, 274, n. 54: «Negaret enim istam propositionem, "quidquid in se eminenter vel virtualiter habet virtutem activam causae proximae ipsum potest immediate effectum illius causae causare". Diceret enim quod eminentiori modo habens talem virtutem potest quidem in suo ordine in effectum talis virtutis, sed ordo suus est quod sit causa superior et remotior».

163 *Ibid.*, 274, n. 55: «Cum adducitur quod imperfectio non requiritur, ad causandum, diceret quod, cum dico "immediate causare", duo dico: scilicet causationem, et illa requirit perfectionem, et modum sive immediationem causandi, et ille requirit imperfectionem annexam; ergo ad immediate causandum requiritur imperfectio, non sicut ratio causandi, sed sicut conditio necessaria in agente. Ubi enim est ordo essentialis, ibi non potest aliquid esse proximum imperfectissimo nisi ipsum sit aliqualiter imperfectum; quia, si perfectum esset proximum imperfectissimo, esset aeque immediatum cuilibet alii a se; et tunc ista non haberent ordinem essentialem, sicut non esset ordo essentialis in speciebus numerorum si quaelibet aeque immediate procederet ab unitate».

avente in sé la perfezione di ogni effetto, passi necessariamente per alcune cause intermedie responsabili dell'imperfezione di ogni effetto.[164]

Quanto alla dimostrabilità *quia* dell'onnipotenza teologica, Scoto difende la posizione dei filosofi, secondo i quali non è possibile che la causa superiore causi l'effetto remoto senza la mediazione di ulteriori cause e lo fa mediante un esempio tipicamente fisico, simile a quello nel quale ci eravamo già imbattuti: il sole non può generare di per sé, indifferentemente, senza il padre e con il padre, quindi ogni causa non potrà causare indifferentemente l'effetto, senza una causa seconda e per mezzo della causa seconda[165]. Questo esempio tratto dalla generazione è affiancato anche da altri esempi nell'ordine delle cause materiali, formali e finali[166].

Se non che, pur non essendo dimostrabile, l'onnipotenza immediata di Dio rimane vera e, dunque, il suo opposto non è ugualmente dimostrabile. È a questo punto che Scoto riprende in considerazione le argomentazioni dei filosofi e le loro interpretazioni dei testi di Aristotele e Averroè, per mostrare, da un lato, delle possibilità ermeneutiche alternative e, dall'altro lato, la non irrazionalità della fede cristiana. A questo proposito, il teologo concederebbe ai filosofi che la Causa prima possa privare i suoi effetti, non soltanto delle

164 *Ibid.*, 275, n. 56: «Ex quo patet quod istam propositionem negaret Philosophus "perfectior causa immediatius causat", intelligendo per "immediatius" exclusionem causae propinquae activae; imo, diceret quod, sicut perfectior est causa superior, ita per plures causas medias causat; nec istae causae mediae requiruntur ut addatur perfectio causalitatis, quae tota perfectissime est in sola prima, sed magis requiruntur ut habeatur ordinata perfectio descendens ad ultimum imperfectum; ordinata autem perfectio non habetur sine diminutione perfectionis et cum imperfectione annexa».

165 *Ibid.*, 276, n. 58: «Secundo, hoc probatur ratione: Quia ordo causalitatis non concludit quod superior possit sine inferiori in effectum, in quem potest cum inferiori; sicut sol non potest per se generare hominem sine patre sicut cum patre; ergo, pari ratione, ordo iste non concludit quod prima causa possit sine secunda in effectum istum, in quem potest cum secunda».

166 *Ibid.*, 276-277, nn. 59-62.

loro azioni proprie, ma anche delle loro entità, annichilendoli. Tuttavia, il teologo non può concordare con i filosofi sul fatto che "ogni sempiterno è formalmente necessario", dove per sempiterno si intende anche ogni eviterno, ossia ogni ente posto nell'*aevum* – si pensi agli angeli –, poiché una tale entità può assolutamente non essere, sebbene non possieda una potenza passiva uguale a quella degli enti corruttibili.[167]

Su questo punto, Scoto sembra prendere le distanze – sulla linea di Enrico di Gand – dai filosofi, ma anche da Tommaso d'Aquino, il quale, come è noto, riteneva che gli angeli fossero necessari *ab alio*[168] ed è altrettanto noto quanto il domenicano fosse considerato per certi versi troppo vicino alle posizioni dei filosofi.

I teologi potrebbero anche negare che Dio, creando tutto ciò che può creare, senza l'ausilio delle cause seconde, debba per questo privare queste ultime, non solo delle loro azioni, ma anche delle loro entità. Gli enti possono continuare a permanere nell'essere pur non agendo attualmente e rimanendo potenti ad agire in altre situazioni. L'orizzonte del teologo, sembra dire Scoto, è un orizzonte non deterministico, mentre quello dei filosofi è l'opposto. Lo stesso Averroè, autorità di riferimento dei filosofi, in realtà potrebbe essere interpretato in due modi diversi. In un senso – quello dei filosofi – si intende che la mancanza di azioni attualmente compiute da parte degli enti porti alla

167 *Ibid.*, 277, n. 63: «Sed licet haec conclusio non sit demonstrabilis, quia, tamen, cum vera sit, oppositum demonstrari non potest, ideo ad rationes adductas pro opinione philosophorum respondendum est. Ad primam: Theologus bene concederet quod causa prima potest ista causata non solum privare suis actionibus, sed etiam propriis entitatibus, quia ea potest annihilare; nec concordat cum Philosopho in ista propositione quod "omne sempiternum est formaliter necessarium", et hoc vocando omne aeviternum sempiternum, quia aeviternum simpliciter potest non esse, licet non tali potentia passiva intrinseca qualis est in corruptibilibus».

168 Su questo tema PORRO 1992.

distruzione delle loro entità; ma, secondo Scoto, il filosofo arabo potrebbe intendere il possesso delle azioni in un senso largo, inteso ad abbracciare il livello, non solo attuale, ma anche attitudinale e virtuale. Solo in questo senso sarà possibile dedurre dalla negazione delle azioni la distruzione delle entità. Infatti, ogni ente che sia essenzialmente attivo, per esistere, deve esserlo per lo meno anche virtualmente[169]. Negare l'agire attuale ad un qualche ente non significa negarne l'essenza, poiché questa rimane essenzialmente e, per lo meno, virtualmente, in grado di agire. Del resto, in quel luogo testuale già citato, Averroè faceva riferimento a quei moderni che ritengono che Dio agisca senza mediazioni causali, ma questa tesi è diversa dall'onnipotenza teologica, poiché Agostino ha spiegato che Dio amministra tutte le cose da Lui create in modo tale che possano svolgere i movimenti loro propri. Dio, infatti, potrebbe senz'altro agire senza tener conto dell'azione delle cause seconde; ma in questo modo esse non verrebbero annichilite nella loro entità e manterrebbero la loro capacità attiva, pur rimanendo oziose e vane.[170]

169 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 278-279, n. 65: «Et ita potest intelligi dictum Commentatoris cum ait: "Cum entia non habebunt actiones proprias, non habebunt essentias proprias"; quod in antecedente neget habere actionem propriam, debet intelligi non tantum actualiter, quia tunc argueretur a destructione posterioris ad destructionem prioris et esset fallacia consequentis, quia pluribus aliis modis potest poni destructio istius posterioris, puta per fortius agens praeveniens vel per contrarium impediens; sed debet intelligi in antecedente, non habebunt actiones proprias nec actualiter nec aptitudinaliter nec virtualiter; et bene sequitur quod non habebunt proprias essentias, quia quodlibet activum per propriam formam et virtutem habet virtualiter suam actionem, etiam quando non actualiter producit».

170 *Ibid.*, 279, n. 65: «Et ista expositio antecedentis potest haberi ex illo verbo Commentatoris, quod praemittit: "Convenit istis, ut nullum ens habeat actionem propriam naturalem", et subdit: "Cum entia non habebunt actiones proprias", supple naturaliter vel aptitudinaliter secundum propriam naturam, "non habebunt essentias proprias". Illi autem contra quos arguit ibi, scilicet moderni, ponunt unum agens omnia entia sine medio; sed non sicut christiani, quia secundum Augustinum VII De Civitate Dei cap. 30: "Sic Deus res quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat". Licet enim posset agere omnia, et sic agendo entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret, maluit tamen eis, sicut entitatem, sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem, non enim universaliter perfectionem rebus subtraxit, cuius

Una interpretazione alternativa, stavolta del testo aristotelico, potrebbe essere data dal teologo contro i filosofi, là dove questi sostengono, seguendo il commento di Averroè, che la forma materiale non può essere indotta nella materia da Dio, per la ragione, già ricordata, per la quale nessun ente immateriale può trasformare la materia in modo immediato. Se ciò è sostenuto anche nei riguardi di Dio, il teologo deve respingere tale dottrina, così come occorre rifiutare anche la posizione di Averroè secondo la quale la materia può essere mossa soltanto da un corpo che possieda una qualità attiva o da una potenza che agisca per mezzo di quel corpo; ma, in questo caso, conclude Scoto, Averroè ha imposto ad Aristotele soltanto la propria opinione.[171]

Scoto ritiene che il commento di Averroè non possa essere in assoluto il criterio ermeneutico da seguire per comprendere le intenzioni di Aristotele. È possibile, infatti, che il testo aristotelico abbia un significato sano, contrariamente al commento di Averroè che, a quel punto, dev'essere abbandonato, salvando la buona interpretazione di Aristotele. Occorre, infatti, ricordare che i passaggi aristotelici contrari alla causalità immediata di ciò che è immateriale su ciò che è materiale riguardano la critica di Aristotele a Platone e alla ca-

---

sunt capaces. Licet enim posset agere omnia, et sic agendo entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret, maluit tamen eis, sicut entitatem, sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem, non enim universaliter perfectionem rebus subtraxit, cuius sunt capaces ». AGOSTINO D'IPPONA 1955 *De civitate Dei*, VII, 30, 212: «Sic itaque administrat omnia, quae creauit, ut etiam ipsa proprios exserere et agere motus sinat».

171 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 279-280, n. 66: «Ad secundam: Formam materialem non negat Philosophus immediate induci in materiam a Deo; imo inferius, in quaestione de bona fortuna, dicetur quid Aristoteles sensit de anima intellectiva; de intentione eius VII Metaphysicae, ubi adducitur Commentator et videtur dicere quod nullum immateriale possit transmutare materiam immediate, et si intelligat de Deo, sicut videtur specialiter per illud verbum, "dicentibus mundum generari", negaret eum theologus; et eamdem sententiam dicit in commento tertio, post: "illud quod movet materiam, necessario est corpus habens qualitatem activam aut potentiam, quae agit per corpus habens qualitatem activam", et imponit Aristoteli quod idem sensit».

pacità generatrice delle idee. Secondo Aristotele, infatti, le idee non riescono a spiegare la generazione, poiché soltanto una sostanza prima (*hoc aliquid*) può generare un'altra sostanza prima.[172] Il contesto dell'onnipotenza, invece, è quello ben più ampio della creazione e conservazione nell'essere delle creature; dottrina per altro assente nei testi aristotelici.

Tuttavia, Aristotele non può essere smarcato da Averroè quando nega che Dio possa muovere immediatamente un corpo. Tipico è il caso delle intelligenze, delle quali Dio si serve per muovere i cieli. Ora questa dottrina è inaccettabile per il teologo cristiano. Lo stesso dicasi della dottrina aristotelica per la quale tutto ciò che Dio compie immediatamente senza alcunché di previo o di concomitante lo deve compiere necessariamente. Secondo Aristotele, infatti, la novità di quella produzione, dipendente soltanto dalla sua azione, si ridurrebbe a una qualche novità nell'agente, ossia in Dio stesso.[173]

In questo modo Scoto intende mostrare che, nel quadro filosofico aristotelico, la causalità contingente non sembra essere possibile, se non introdu-

172 *Ibid.*, 280, n. 67: «Sed melius videtur quod, quando littera Aristotelis potest habere sanum intellectum, et littera Commentatoris sanum intellectum habere non potest, quod dicatur Averroem non habere intentionem Aristotelis et salvetur eius intentio; quod hic etiam videtur posse fieri. Nam de hoc, ad praesens breviter transeundo, dici potest quod Aristoteles ibi arguit contra Platonem, probando quod ideae non sunt necessariae ad generationem, quia sufficit hoc aliquid ad generandum hoc aliquid, sed nec ideae possunt generare hoc aliquid, quia si generans non est hoc aliquid, nec genitum erit hoc aliquid».

173 *Ibid.*, 281-282, n. 71: «Ad quartum, quod confirmat istas tres probationes: Dici potest quod non est de intentione Aristotelis quod Deus absolute necessario causet quidquid immediate causat, hoc est, sine causa media agente, sicut dicetur inferius de anima intellectiva in quaestione de bona fortuna; sed, secundum ipsum, Deus necessario agit quidquid potest agere immediate, hoc est, sine omni medio sive agente ad ipsum sive ad aliquod praevium disponens ad illud, et sine omni medio causato sive praevio ad illud; illud ergo quod sine omni medio causato praevio sive causante praevio potest agere, hoc necessario agit. Et ratio huius est apud eum: quia ex quo istud a solo Deo immediate omnino dependet ipsius novitas in essendo sive contingentia non reduceretur, secundum ipsum, ultimate nisi in aliquam novitatem in Deo».

cendo alcune correzioni. Per questo, il teologo cristiano dovrà riconoscere questi punti di divergenza con Aristotele[174] che, in alcuni casi, possono essere corretti soltanto con l'apporto della Rivelazione, divenendo oggetto di fede e non di dimostrazione. Ciò non di meno, la razionalità della posizione del teologo deve essere salvata, affinché l'impianto filosofico aristotelico assunto con la griglia interpretativa di Averroè, non porti a relegare la Rivelazione nell'ambito dell'irrazionale e dell'assurdo.

Infine, veniamo alla quinta delle conclusioni sulla dimostrabilità dell'onnipotenza divina. Il *viator* può dimostrare con una dimostrazione *quia* che Dio è onnipotente in modo mediato e immediato, potendo causare qualunque causabile o in modo mediato o per un qualche medio concomitante alla Sua azione causale[175].

Quest'ultima conclusione è dimostrabile razionalmente senza necessità di prendere le distanze dalla filosofia aristotelica, ma si tratta di una onnipotenza del tutto filosofica e non teologica. La prima dimostrazione portata da Scoto inizia dalla necessità di porre uno *status*, ossia un termine o un principio, nella serie delle cause efficienti. Secondo Aristotele, ricorda Scoto, la totalità dei causati ha una causa esterna, diversamente quella totalità sarebbe causa di sé stessa. Inoltre, non è possibile andare all'infinito nella ricerca della

174 *Ibid.*, 282-283, nn. 73-74: «In neutro autem istorum concordat cum eo theologus, quia ponit quod Deus per voluntatem libere et contingenter se habet ad quodcumque causabile extra, et hoc, exclusa necessitate non solum immutabilitatis sed etiam inevitabilitatis. Concedo, ergo, quod Aristoteles secundum sua principia negaret Deum multa posse immediate causare, puta omnia illa in quorum productione est simpliciter contingentia, absque utraque necessitate praedicta; sed in hoc theologus contradicit sibi, sicut dictum est».

175 *Ibid.*, 283, n. 76: «Quinta conclusio principalis est ista: Quod demonstrabile est viatori demonstratione "quia" Deum esse omnipotentem mediate vel immediate, hoc est, quod possit causare quodcumque causabile vel immediate vel per aliquod medium quod subsit causalitati eius».

causa, quindi, quella moltitudine di causati sarà causata, da qualcosa di esterno che si candiderà ad essere lo *status* e la prima causa in senso assoluto[176], senza bisogno di chiedersi in che modo quella causa eserciti la propria azione.

Si può portare un'ulteriore argomentazione a favore della quinta conclusione sulla dimostrabilità dell'onnipotenza filosofica. Infatti, più una causa è superiore alle altre e più aumenta la sua perfezione nel causare; ma se sopra questa vi è una causa infinitamente superiore nella capacità di causare, si avrà una causa infinitamente perfetta e indipendente, diversamente non sarebbe infinitamente perfetta. Una tale causa dalla capacità di causare infinita e indipendente nel causare sarà lo *status* intrascendibile oltre il quale non si potrà andare.[177] In questo modo, non si contraddice la conclusione che si intende dimostrare, poiché non viene sovrapposta la potenza infinita dei filosofi e l'onnipotenza dei teologi. Si può dedurre soltanto che qualunque effetto sia posto da una causa inferiore in modo mediato o immediato, potrà essere posto anche dalla causa superiore, per lo meno mediante la causa prossima.

176 *Ibid.*, 284, n. 77: «Haec conclusio probatur per hoc quod necesse est statum esse in causis efficientibus; et hoc probatur II Metaphysicae; et probatio Aristotelis, breviter nunc tangendo, stat in hoc: Tota universitas causatorum causam habet; non autem quae sit aliquid istius universitatis, quia tunc idem esset causa sui; ergo aliquid extra totam universitatem illam. Si ergo in causis non ascendatur in infinitum, non solum quaelibet est causata, sed tota multitudo erit causata et, per consequens, ab aliquo extra totam illam multitudinem; ergo in illo erit status, tanquam in simpliciter primo causante». Cfr. *Met.*, II, 2, 994a1-994b31. Cfr. DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, I, d. 2, 149ss, nn. 41ss.

177 *Ibid.*, 284, n. 78: «Potest autem illius conclusionis adduci alia probatio, talis: Causa effectiva quanto superior, tanto perfectior in causalitate; ergo si supra istam datam est alia in infinitum superior in causando, illa erit in infinitum perfectior in causalitate et, per consequens, habebit causalitatem infinite perfectam. Causalitas autem causata vel dependens in causando non est infinite perfecta, quia est imperfecta respectu illius a quo dependet; ergo, si in infinitum ascendatur in causis, aliqua erit omnino incausata, nec dependens in causando et, per consequens, in illa erit status, sic quod ipsa erit effectiva, non causata, nec dependens in causando, et ab ipsa est omnis causalitas causae inferioris vel saltem in virtute eius causat».

La Causa prima, allora, sarà in grado di poter causare ogni effetto in modo mediato o immediato, cioè secondo un'onnipotenza, non teologica, ma solo filosofica.[178]

Tuttavia, a queste due argomentazioni potrebbero essere rivolte alcune obiezioni di marca tipicamente aristotelica. Porre la necessità di uno *status* come termine e principio della totalità delle cause non significa poterlo identificare immediatamente con Dio. In effetti, se ci poniamo nel quadro della filosofia aristotelica e, in particolare, ci riferiamo a *Metafisica* XII, il primo principio efficiente non è Dio, ma l'Intelligenza che muove il singolo cielo, la quale non ha sopra di sé un'ulteriore causa efficiente più perfetta, ma soltanto quel Dio-causa finale che non muove efficientemente, ma soltanto attraendo a sé, in quanto amato e desiderato dalle cose.[179]

Inoltre, non è detto che la prima causa efficiente sia tale per la totalità degli effetti in modo mediato o immediato, ma è possibile che lo sia soltanto rispetto a ogni causabile secondo una certa linea di coordinazione, ossia secondo una certa catena causale oltre la quale se ne possono dare altre. Occorrerebbe quindi dimostrare che non vi sono altri possibili da causare oltre quella totalità, ma che quella è una totalità assoluta e non parziale.[180]

178 *Ibid.*, 284, n. 79: «Ex hoc, ad propositum, sequitur quod in quodcumque causatum potest aliqua causa inferior mediate vel immediate, in illud idem potest illa causa superior, et hoc saltem mediante causa proxima et, per consequens, prima causa habet omnipotentiam secundum intellectum pertinentem ad istum articulum».

179 *Ibid.*, 285, n. 80: «Ista ratio videtur dupliciter posse impediri: Primo, quia diceretur quod in ordine causarum efficientium, licet status sit ad unum principium efficiens, tamen istud non est Deus, sed aliqua intelligentia movens primum caelum. Nec ratio naturalis deducit quod ultra tale movens Deus immediate moveat, nisi in ratione causae finalis; sicut videtur Philosophus illum modum movendi appropriare ipsi Deo XII Metaphysicae ubi ait quod movet sicut amatum et desideratum».

180 *Ibid.*, 285, 81: «Secundo, diceretur quod efficiens primum, quodcumque sit, non probatur habere potentiam respectu omnis causabilis qualitercumque, scilicet immediate vel mediate, sed tantum respectu omnium causabilium in sua coordinatione; oportet ergo probare quod praeter illa non essent alia possibilia causari extra illam coordinationem».

Tuttavia, Scoto esclude questi due dubbi, poiché la Causa prima può essere soltanto una, in quanto può esistere soltanto un ente *a se*, non dipendente da altro nell'essere e, quindi, anche nell'agire.[181]

3. La dialettica del volere: *potentia absoluta* e *potentia ordinata*

Tenendo sullo sfondo ciò che si è detto fin qui, possiamo affrontare il tema della dialettica di potenza assoluta e potenza ordinata, la quale si situa in un campo aperto dalla teologia e non dalla filosofia. Tale distinzione interna all'onnipotenza divina è possibile tutte le volte in cui vi sia un agente dotato di intelletto e volontà che operi secondo una legge retta, ma senza essere necessitato ad agire in conformità a tale legge.[182] Per sua stessa ammissione, Scoto prende la distinzione tra le due potenze dall'ambito giuridico, anche se tale distinzione è già attestata in Tommaso, sebbene con modalità diverse.[183] Agire conformemente alla legge significa agire per potenza ordinata, mentre trasgredire la legge o oltrepassarla significa agire per quella potenza assoluta che eccede la potenza ordinata.[184] Rimane il fatto, però, che l'agente che vo-

181 *Ibid.*, 286, 82: «Ista duo excluduntur per hoc quod non est nisi unicum ens a se sive non ab alio; ex hoc enim sequitur quod non est nisi unicum agens non dependens in agendo, quod enim dependet in essendo, si agat, dependet in agendo».

182 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 44, q. unica, 363, n. 3: «In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta […]. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere - qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam - est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam».

183 *Ibid.*, 364, n. 3: «ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, - vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura». TOMMASO D'AQUINO 1933 *Super Sent.*, III, d. 1, q. 2, a. 3, 37: «Huic autem potentiae absolute consideratae quando attribuitur aliquid quod vult facere et sapientia sua habet ut faciat, tunc dicitur posse illud secundum potentiam ordinatam; quando autem potentia se extendit quantum in se est ad illud quod sibi attribuitur, quamvis non habeat ejus sapientia et voluntas ut ita fiat, tunc dicitur posse illud de potentia absoluta tantum».

184 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 44, q. unica, 363, n. 3: «et ratio huius est, quia potest

glia agire *ordinate*, cioè secondo giustizia, anche per potenza assoluta, potrà farlo soltanto se la legge trasgredita è da lui posta e non da un altro. Diversamente, agirà *inordinate*, come fanno, ad esempio, tutti coloro che agiscono trasgredendo la legge divina.[185]

Ci troviamo di fronte a un duplice senso di ordine. Un primo senso è quello che entra a comporre l'espressione *potentia ordinata*, ossia il poter agire in conformità a una legge che è posta da qualcuno, ma che di per sé poteva essere diversa. Il secondo senso di ordine, invece, richiama l'azione posta da un agente in conformità, non tanto alla legge che egli ha posto, ma piuttosto alla volontà stessa di colui che è insieme agente e legislatore. La volontà diviene così legislatrice somma. Scoto sembra essere ben cosciente della distinzione in parola, quando parla di "ciò che è ordinato" (*ordinatum*) e di "ciò che è fatto in modo ordinato" (*ordinate fieri*).[186]

La legge è retta in quanto è istituita da qualcuno, il quale può anche decidere di opporvisi liberamente e senza trasgredire l'ordine inteso nel secondo senso. È ciò che avviene, ad esempio, quando il sovrano istituisce una legge positiva che i sudditi non possono trasgredire, ma alla quale egli si può opporre in quanto legislatore.[187]

agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam».

185 *Ibid.*, 364, n. 4: «Quando autem illa lex recta - secundum quam ordinate agendum est - non est in potestate agentis, tunc potentia eius absoluta non potest excedere potentiam eius ordinatam circa obiecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate; necessarium enim est illam legem stare - comparando ad tale agens - et tamen actionem 'non conformatam illi legi rectae' non esse rectam neque ordinatam, quia tale agens tenetur agere secundum illam regulam cui subest. Unde omnes qui subsunt legi divinae, si non agunt secundum illam, inordinate agunt».

186 *Ibid.*, 366, n. 9: «Advertendum etiam est quod aliquid esse ordinatum et ordinate fieri».

187 *Ibid.*, 364-365, n. 5: «Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinare quam lex

Nel campo della dialettica delle potenze riemerge uno dei tratti specifici del pensiero di Scoto, ossia la superiorità della volontà sull'intelletto. La legge è istituita e posta dalla volontà insindacabile e libera di Dio, senza possibilità che l'intelletto possa effettuare un qualche tipo di coercizione sull'atto volontario. L'intelletto può anche offrire una qualche legge alla volontà, ma sarà sempre in potere di quest'ultima accettare o meno l'istituzione di tale legge. Dunque, il fondamento della rettitudine della legge consiste soltanto nella volontà, come legislatrice somma di qualunque altra legge.[188] Tuttavia, la volontà non è l'unica legge somma, poiché nel caso della potenza divina, in particolare della potenza assoluta, occorre introdurre anche il principio di non contraddizione. La volontà ha sempre da lavorare in sinergia con il PDNC, ossia deve rimanere nell'orizzonte dell'essere che è poi lo stesso orizzonte dell'intelligibile e del possibile. Si è detto del senso trascendentale del possibile in quanto nome dell'essere. Questo è, infatti, innanzitutto, il non contraddittorio, dunque, la volontà non può muoversi nel campo dell'irrazionale, ossia dell'impossibile.[189]

---

illa recta dictet; et tamen cum hoc potest ordinate agere, quia potest statuere aliam legem rectam secundum quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum aliam legem sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem legem, contra quam vel praeter quam facit. Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva».

188 *Ibid.*, 365, n. 6: «Ad propositum ergo applicando, dico quod leges aliquae generales, recte dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut praecedit actum voluntatis divinae, ut dictum est distinctione 38; sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, puta quod 'omnis glorificandus, prius est gratificandus', si placet voluntati suae - quae libera est - est recta lex, et ita est de aliis legibus»; *Ibid.*, 366, n. 8: «quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta».

189 *Ibid.*, 365-366, n. 7: «Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae, sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii),

Inoltre, occorre far notare che l'assolutezza della potenza assoluta è paradossalmente relativa. Il campo dell'assolutezza, infatti, è circoscritto secondo certi confini, e non altri, in tanto in quanto la trasgressione è sempre trasgressione di un ordine istituito in un certo modo, e non in un altro, come Scoto non manca di far notare.[190] Con ciò Scoto rimane fedele al carattere essenzialmente relazionale della *potentia*, sia essa intesa come principio metafisico, come attributo divino o come potenza dell'anima.

Ora, la legge è sempre qualcosa di universale, in quanto si estende a una pluralità di eventi o persone. Al contrario, nei casi particolari si parla piuttosto di giudizio secondo la legge o contro la legge. L'esercizio della potenza assoluta può riguardare sia la trasgressione della legge in universale sia nel particolare[191], mentre ciò non vale per la potenza ordinata, la quale è tale perché preserva l'ordine istituito dalla volontà legislatrice di Dio sia in universale sia nel particolare; e non potrebbe essere altrimenti. È sufficiente, infatti, una trasgressione puntuale della legge universale per poter parlare di potenza assoluta, mentre la potenza ordinata è tale soltanto in forza della

ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam».

190 *Ibid.*, 366, n. 8: «Unde dico quod multa alia potest agere ordinate; et multa alia posse fieri ordinate, ab illis quae fiunt conformiter illis legibus, non includit contradictionem quando rectitudo huiusmodi legis - secundum quam dicitur quis recte et ordinate agere - est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, - quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere».

191 *Ibid.*, 366-367, n. 9: «Advertendum etiam est quod aliquid esse ordinatum et ordinate fieri, hoc contingit dupliciter: Uno modo, ordine universali, - quod pertinet ad legem communem, sicut ordinatum est secundum legem communem 'omnem finaliter peccatorem esse damnandum' (ut si rex statuat quod omnis homicida moriatur). Secundo modo, ordine particulari, - secundum hoc iudicium, ad quod non pertinet lex in universali, quia lex est de universalibus causis; de causa autem particulari non est lex, sed iudicium secundum legem, eius quod est contra legem (ut quod iste homicida moriatur)».

conformità universale e senza eccezioni alla legge universale.[192] Nel caso della potenza assoluta si potrebbe parlare di una subalternità della legge universale rispetto al giudizio che trasgredisce la legge nel particolare, mentre la subalternità è nel verso opposto rispetto all'ambito della potenza ordinata. Occorre che la legge universale non sia mai trasgredita nel particolare, affinché l'azione sia sempre nel quadro della potenza ordinata.[193]

4. Conclusione: essere, volontà e onnipotenza

Si può sostenere che l'essere univoco oggetto primo e adeguato di qualunque intelletto non sia altro che la controparte astratta della potenza assoluta di Dio e, in generale, di ogni agente dotato di intelletto e, soprattutto, di volontà. Le determinazioni attualmente esistenti dell'essere, invece, avrebbero come controparte la potenza ordinata. La potenza assoluta, infatti, è la possibilità di oltrepassare l'ordine attualmente istituito.

L'essere primo oggetto dell'intelletto è quel *substratum* o *abstractum* che è in grado di contenere virtualmente tutti i possibili, anche nel caso siano tra loro contraddittori[194], tanto da poter mantenere la propria capacità di conte-

192 *Ibid.*, 367, n. 10: «Dico ergo quod Deus non solum potest agere aliter quam ordinatum est ordine particulari, sed aliter quam ordinatum est ordine universali - sive secundum leges iustitiae - potest ordinate agere, quia tam illa quae sunt praeter illum ordinem, quam illa quae sunt contra ordinem illum, possent a Deo ordinate fieri potentia absoluta».

193 *Ibid.*, 367, n. 11: «Potentia tamen ordinata non dicitur nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectae de aliquo particulari».

194 Scrive Scoto rispondendo a una delle obiezioni contro l'univocità dell'essere: DUNS SCOTO 1956 *Ordinatio*, I, d. 8, pars 1, q. 3, 190, n. 80: «omnia per se dividentia aliquod commune sunt talia quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis, et tamen univocantur in ipso diviso. Ita in proposito: possunt ista secundum se tota recipere praedicationem contradictionis, et tamen possunt habere aliquid abstractum – vel substratum illis extremis illius contradictionis – quod est commune ambobus».

nere indipendentemente da qualunque intelletto che lo pensi.[195] In questo senso, esso è l'orizzonte su cui si affaccia, per così dire, ogni intelletto e sul quale opera ogni volontà. L'Essere infinito e l'essere finito personali potrebbero essere visti come sintesi rispettivamente di maggiore o minore perfezione tra essere e volontà, dove l'intelletto che pure deve essere presente, è soltanto condizione del dispiegarsi autonomo dell'attività volitiva. L'autonomia della volontà rispetto all'intelletto è, secondo Scoto, garanzia di libertà per il Creatore e per la creatura. Il «principio esclusivo dell'operazione contingente è la volontà o qualcosa di concomitante alla volontà, dal momento che qualsiasi altra cosa agisce per necessità di natura, e perciò non in modo contingente».[196] Nella sua forma forse più radicale, troviamo una sintesi di tale principio nel commento al Libro IX della *Metafisica*. Qui Scoto, al momento di commentare *Metafisica*, IX, 2 e la distinzione aristotelica tra potenze razionali e irrazionali, comincia col dividere il campo dei principi e, in generale, dell'essere in *natura* e *volontà*, cioè rispettivamente in ciò che è orientato verso un fine in modo determinato e in ciò che, invece, è orientato in modo indeterminato verso una molteplicità di opposti.[197]

195 Cfr. DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, Prologus, pars 3, q. 1-3, 97, n. 144: «Expono quod dixi 'primo virtualiter', quia illud est primum quod non dependet ab alio sed alia ab ipso; ita igitur 'primo continere' est non dependere ab aliis in continendo sed alia ab ipso, hoc est, quod, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione obiecti, manente intellectu eius, adhuc contineret obiective. Nihil aliud autem continet nisi per rationem eius».

196 Cfr. DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, q. 2, 177, n. 81: «Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitatae naturae, et ita non contingenter».

197 DUNS SCOTUS 1997 *Qq. Met.*, IX, q. 15, 680-681, nn. 21-22: «De primo sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem: quo denim circa hoc vel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non aere quando non impeditur ab extrinseco. Aute non est ex se determinata, sed potest

Ora, l'indeterminazione della volontà e specialmente, l'indeterminazione della volontà divina sono da considerare, non come imperfezioni, ma come perfezioni somme. L'indeterminazione della volontà divina è assolutamente coerente rispetto all'infinità dell'Ente infinito. Diverso sarebbe il caso dell'indeterminazione propria della materia che è tale per una mancanza di quella attualità che è, invece, infinitamente sovrabbondante in Dio.[198] «L'indeterminazione che è posta nella volontà – scrive Scoto – non è materiale, né di imperfezione, in quanto essa è attiva, ma è di una perfezione eccellente e potestativa, non vincolata ad un atto determinato».[199] L'intelletto, in questo contesto, è posto nell'ambito della natura, poiché mentre la volontà inclina e comanda, l'intelletto si limita a manifestare e a dirigere, ma senza possibilità di decidere se intendere o non intendere (nel caso dell'apprensione delle essenze) e nemmeno di assentire o dissentire nei riguardi di un giudizio (*complexum*).[200]

---

agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur 'natura', secunda dicitur 'voluntas'»; *Ibid.*, 681, n. 24: «Si ergo huius differentiae quaeritur causa, quare scilicet natura est tantum unius (hoc est – cuiuscumque vel quorumcumque sit – determinate ex se est illius vel illorum), voluntas autem est oppositorum (id est, ex se indeterminate huius actionis vel oppositae, seu actionis vel non actionis), dici potest quod huius nulla est causa».

198 *Ibid.*, 683, nn. 31-32: «est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo. Primo modo indeterminatum non reducitur ad actum nisi prius determinetur ad formam ab alio; secundo modo indeterminatum potest de determinare. Si enim posset hoc si haberet actum limitatum, quanto magis si illimitatum, cum nullo tunc careat quod fuit simpliciter principium agendi? Alioquind Deus, qui est summe indeterminatus ad quamcumque actonem indeterminatione illimitationis, non posset aliquid agere; quod est falsum».

199 *Ibid.*, 683, n. 34: «Indeterminatio autem quae ponitur in voluntate non est materialis, nec imperfectionis in quantum ipsa est activa, sed est excellentis perfectionis et potestativae, non alligatae ad determinatum actum».

200 *Ibid.*, 684, n. 36: «intellectus et voluntas comparari ad actus proprios quos eliciunt, vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum in quibus quandam causalitatem habent: intellectus ostendendo et dirigendo, voluntas inclinando et imperando. Prima comparatio

Soltanto la volontà è capace di causare qualcosa d'altro, non l'intelletto. Certo, con Aristotele, occorre dire che è innanzitutto richiesta la notizia degli opposti verso i quali la volontà è indeterminata, e questa notizia può fornirla soltanto l'intelletto; ma quest'ultimo è di per sé determinato soltanto verso la conoscenza di entrambi, senza essere in grado di attuare una qualche causalità *ad extra*, determinandosi verso uno dei due opposti. Ciò significa, conclude Scoto, che l'intelletto, non soltanto non è razionale nel suo proprio campo di azione, ma nemmeno nel campo degli atti intrinseci verso i quali dirige o tenta di dirigere la volontà. Insomma, l'intelletto è una potenza irrazionale, se si prende questa espressione nel suo senso proprio, mentre si può dire che sia razionale soltanto relativamente al fatto che la sua azione è precondizione per l'operare della potenza razionale, ossia della volontà.[201] Solo se guardato da questa prospettiva, l'intelletto cade fuori dall'ambito della natura[202], ma se si intende l'aggettivo "razionale" nel senso di "con ragione", allora soltanto la volontà è una potenza razionale, poiché soltanto essa si rivolge agli opposti, potendo liberamente determinarsi verso uno di essi.[203]

---

est essentialior, pater. Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire».

201 *Ibid.*, 685, n. 38: «Et hoco modo videtur Aristoteles loqui et ponere talem ordinem, quod primo requiritur notitia aliqualis oppositorum, Sed ista ex se est insufficiens ad aliquid causandum extra, quia […] tunc faceret opposita. Hoc non videtur sequi nisi quia intellectus (etiam cognoscens opposita), quantum ad illud causalitatis quod habet respectu eorum fiendorum extra, ex se determinatus est ad illud cuius est. Et ita non solum non est rationalis respectu actus proprii, sed nec completive rationalis respectu actus extrinseci in quo dirigit. Immo praecise sumprus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexigitur ad actum potentiae rationalis».

202 *Ibid.*, 686, n. 40: «[intellectus] cadit autem sub alio membro in quantum praevius, per actum suum, actibus voluntatis».

203 *Ibid.*, 686, n. 41: «Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoadactus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se deter-

Questo modo di intendere la volontà va a intaccare una questione piuttosto importante sulla quale ci soffermiamo soltanto per continuare ad approfondire il tema della volontà e, in particolare, della volontà divina. Scoto, infatti, ha messo radicalmente in discussione il principio aristotelico secondo il quale "tutto ciò che è, in quanto è, è necessario che sia", e lo ha fatto proprio per preservare la natura della volontà. Chi sostiene quel principio afferma che, in senso diviso, qualcosa rimane possibile soltanto fino a un istante prima di realizzarsi, oltre il quale diviene necessario; ma così facendo non è possibile riuscire a salvare la volontà, poiché quest'ultima, per propria natura, continua a rimanere potenza anche verso l'opposto che non si è realizzato. Per Scoto, quella tesi aristotelica è assurda, poiché prevede che soltanto la necessità, e non la contingenza, sia la condizione degli enti attualmente esistenti, mentre quando qualcosa non è, non è né necessariamente né in modo contingente.[204] Al contrario, la volontà è contingentemente nella volizione e l'"adesso" della volizione è l'unica possibilità che la volontà ha per agire in modo contingente. Nell'istante presente nel quale la volontà vuole, essa rimane potente rispetto all'opposto; non nel senso del tutto assurdo per il quale può porre x e insieme non-x, ma nel senso in cui potrebbe porre non-x nell'i-

minare ad alterum, sed modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare. Intellectus autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse, si est oppositorum, non potest quis determinare; et nisi determinetur, nihil extra poterit».

204 *Ibid.*, 695, n. 64: «Cum arguitur contra 'possumne non sedere nunc, supposito quod sedeam?', dico quod in sensu compositionis propositio de possibili, componendo opposita, est falsa, quia notat potentiam esse ad opposita simul. In sensu divisioni dicerent aliqui quod quando est sessio, est necessario, iuxta illud I *Perihermeneias*: "Omne quod est, quando est", etc. et nihil pro tunc possibile, sed tantum pro instanti priori, pro quo potuit non fore nunc. Et isti non diventur quod possint salvare voluntatem nunc esse potentiam ad oppositum eius quod inest. Huius positionis absurditas, quod scilicet necessitas et contingentia non sint propriae condiciones entium quando exsistunt sed tantum necessitas, et contingentia numquam, quia quando non est, nec est necessario nec contingenter».

stante presente non ponendo x nel medesimo istante.[205] Questo, però, è possibile soltanto nella misura in cui la volontà sia in grado di autodeterminarsi.

Si diceva che l'essere univoco è la controparte astratta dell'intelletto, ma soprattutto della volontà, poiché la sua natura è quella di contenere virtualmente tutti i possibili e, quindi, anche tutti gli opposti che, in quanto possibili, non ancora attuati, non fanno scattare la contraddizione, mostrando che l'essere è il principio dell'intelligibilità e la condizione essenziale affinché la volontà possa avere gli opposti come proprio referente adeguato, continuando a tenerli in vista, per così dire, anche quando uno di questi sia posto nell'attualità. L'Essere infinito, come realizzazione adeguata dell'essere, è principalmente volontà. La stessa scansione non cronologica degli istanti di natura nell'atto creatore ci mostra un Dio che è attività e processo, senza mutamento; il cui punto terminale è il volere liberamente e contingentemente la creatura. Se in Aristotele, l'essere nella sua pienezza era la sostanza razionale *sive* intellettuale, in Scoto la pienezza dell'essere si trova nella sostanza razionale *sive* volitiva. In questo senso, quella che abbiamo chiamato onnipotenza teologica diviene lo spazio misterioso – non assurdo, bensì razionale – dell'agire di Dio e l'attributo divino sorprendente per la ragione umana ferita dal peccato originale.

GIAN PIETRO SOLIANI

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI VENEZIA

205 *Ibid.*, 696, n. 65: «Potest dici aliter quod voluntas, quando est in aliqua volitione, tunc contingenter est in illa, et illa volitio tunc contingenter est ab ipsa; nisi enim tunc, numquam, quia numquam alias est ab ipsa. Et sicut illa contingenter inest, ita voluntas tunc est potentia potens respectu oppositi; et pro 'tunc', in sensu divisionis. Non scilicet quod possit illud oppositum ponere in hoc instanti».

BIBLIOGRAFIA

Fonti

AGOSTINO D'IPPONA 1955 *De civitate Dei* = SANCTI AUGUSTINI HIPPONIENSIS *De civitate Dei*, edd. Alfons, Bernhard Dombart, Tournhout, Brepols 1955 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, XXXXVII).

AGOSTINO D'IPPONA 1894 *De genesi ad litteram* = SANCTI AURELI AUGUSTINI *De genesi ad litteram libri duodecim*, ed. Yoseph Zycha, Vindobonae, F. Tempsky 1894 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XXVIII).

AVERROES 1562 *In Metaphysicam* = AVERROES, in *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII cum Averrois Cordubensis commentariis et epitome*, vol. VIII, Venezia, Apud Junctas 1562.

AVICENNA 1977 *Liber de Philosophia prima* = AVICENNA, *Philosophia prima sive scientia divina*, vol. I, ed. Simone Van Riet, Leuven-Leiden, Brill 1977.

DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Prologus et Distinctiones 1-2*, in *Opera omnia*, vol. 1-2, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1950.

DUNS SCOTO 1954 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Distinctio 3*, in *Opera omnia*, vol. 3, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1954.

DUNS SCOTO 1956 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Distinctio 4-10*, in *Opera omnia*, vol. 4, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1956.

DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Distinctio 11-25*, in *Opera omnia*, vol. 5, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1959.

DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Distinctio 26-48*, in *Opera omnia*, vol. 6, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1963.

DUNS SCOTO 2001 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio II. Distinctio 4-44*, in *Opera omnia*, vol. 8, ed. BARNABA HECHICH *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 2001.

DUNS SCOTO 1960 *Lectura* = IOANNIS DUNS SCOTI *Lectura. Prologus et I, distinctiones 1-7*, in *Opera omnia*, vol. 16, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.

DUNS SCOTO 1993 *Lectura* = IOANNIS DUNS SCOTI *Lectura II. Distinctiones 7-44*, in *Opera omnia*, vol. 19, ed. Commissio Scotistica, Typis Polyglottis Vaticanis 1993.

DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.* = IOANNIS DUNS SCOTI *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, 2 voll., edd. GIRARD ETZKORN *et alii*, St. Bonaventure N.Y, The Franciscan Institute 1997.

DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet* = JUAN DUNS ESCOTO, *Cuestiones Cuodlibetales*, ed. FELIX ALLUNTIS, Madrid, La Editorial Catolica S.A. 1968.

TOMMASO D'AQUINO 1888 *Sum. theol.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae. Pars prima, a quaestione I ad quaestionem XLIX*, in *Opera omnia*, t. 4, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda fide 1889.

TOMMASO D'AQUINO 1889 *Sum. theol.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae. Pars prima, a quaestione L ad quaestionem CXIX*, in *Opera omnia*, t. 5, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda fide 1889.

TOMMASO D'AQUINO 1929 *Super Sent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. I-II, ed. P. Mandonnet, vol. I, Paris, Lethielleux 1929.

TOMMASO D'AQUINO 1933 *Super Sent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. III-IV, ed. Maria Fabiano Moos, vol. III, Paris, Lethielleux 1933.

TOMMASO D'AQUINO 1942 *Qq. de pot.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Quaestiones*

disputatae de potentia, ed. Paul M. Pession, Torino-Roma, Marietti 1942.

Studi

ALLUNTIS 1976 = FELIX ALLUNTIS, «Omnipotencia divina y la razón natural según Escoto», *Verdad y vida* 34 (1976), 483–96.

CANZIANI, GRANADA, ZARKA 2000 = GUIDO CANZIANI, MIGUEL A. GRANADA, YVES CHARLES ZARKA (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVII e XVII*, Milano, Franco Angeli 2000.

CIRAMI 2016 = S. CIRAMI, *Possibilità logica e possibilità metafisica. Le Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis di Duns Scoto*, Roma, Aracne 2016.

COURTENAY 1990 = WILLIAM J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, P. Lubrina 1990.

CROSS 1997 = RICHARD CROSS, «Duns Scotus on Goodness, Justice and what God can do», *The Journal of Theological Studies* 48/1 (1997) 48-76.

HENNINGER 1989 = MARK HENNINGER, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxfrod, Oxford University Press 1989.

HONNEFELDER 1990 = LUDGER HONNEFELDER, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant - Peirce)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1990.

KING 2001 = PETER KING, «Scotus on Modality,» in THOMAS BUCHHEIM, CORNEILLE HENRI KNEEPKENS, KUNO LORENZ (hrsg.), *Potentialität und possibilität. Modalaussagen in der geschichte der metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2001, 175-199.

OAKLEY 1984 = FRANCIS OAKLEY, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press 1984.

PATTIN 1957 = ADRIAAN PATTIN, «Contribution à l'histoire de la relation transcendentale», *Revue de l'Université d'Ottawa* 28 (1958), 137-155.

PORRO 1992 = P. PORRO, «"Possibile ex se, necessarium ab alio": Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand», *Medioevo* 18 (1992), 231-273.

PORRO 1996 = P. PORRO, «Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand», in WILLY VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven, Leuven University Press 1996, 211-253.

PORRO 2003 = PASQUALE PORRO, «Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne», in OLIVIER BOULNOIS, ELIZABETH KARGER, JEAN-LUC SOLÈRE, GÉRARD SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris. Actes du Colloque de Paris, 2-4 settembre 2004*, Turnhout, Brepols 195-218.

PRENTICE 1965 = ROBERT P. PRENTICE, «Primary Efficiency and its Relation to Creation: Infinite Power and Omnipotence in the Metaphysics of John Duns Scotus», *Antonianum* 40 (1965) 395-441.

PRENTICE 1966 = ROBERT P. PRENTICE, «L'onnipotenza divina secondo G. Duns Scoto», *Studi francescani* 63/1 (1966), 34-50.

RANDI 1986 = EUGENIO RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potenza assoluta" fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia 1986.

SOLIANI 2012 = GIAN PIETRO SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Padova, Il Poligrafo 2012

SYLWANOWICZ 1996 = MICHAEL SYLWANOWICZ, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Leiden-New York-Köln, Brill 1996.

TODISCO 1989 = ORLANDO TODISCO, «L'onnipotenza divina in G. Duns Scoto e in G. d'Occam. Dalla libertà di Dio al primato del singolare", *Miscellanea francescana* 89 (1989), 393-459.